

La diversidad de lo bueno

Este libro es, en opinión de su autor, el más personal y mejor fundamentado de sus trabajos. En él propone, frente a la tradición que sostiene la autonomía conceptual de la moral, que los conceptos de bondad o corrección moral deben ser estudiados en relación con una red de conceptos que se refieren «al hombre como un todo», como, por ejemplo, los de felicidad, salud y –el más importante– bienestar. Desde esta perspectiva, el autor construye una concepción teleológica de la moral como «una función de cómo la conducta de un individuo afecta al bienestar de sus compañeros humanos». En el camino, el libro analiza diferentes tipos de «bondad» (como la bondad *instrumental*, la bondad *técnica*, la bondad *médica*, la bondad *utilitaria*, la bondad *hedónica*) y conceptos como el de deber, bien del hombre o virtud. En definitiva, es la búsqueda de una posición moral original en diálogo con la de autores como Aristóteles, Kant y Moore.

G. H. von Wright

G. H. von Wright (1916-2003) fue un filósofo y lógico finlandés (aunque gran parte de su obra se publicó en inglés) de enorme importancia y uno de los filósofos «puros» que mayor influencia han tenido en la teoría y filosofía del derecho. Destacan sus aportaciones a la Lógica Deontica (se le considera uno de sus fundadores), su defensa del dualismo metodológico en filosofía de la ciencia, sus aportaciones a los conceptos de norma, acción y causalidad y sus reflexiones sobre filosofía de la mente y sobre libertad y determinismo. De sus numerosas obras se podrían destacar *A Treatise on Induction and Probability*; *Un ensayo de Lógica Modal*; *Lógica Deontica*; *Norma y Acción*; *La diversidad de lo bueno*; *Philosophical Papers* (tres tomos); *Explicación y comprensión*; *Causality and Determinism*; *Freedom and Determination*; *In the Shadow of Descartes* o *Sobre la libertad humana*.

G. H. von Wright

ISBN: 978-84-9768-



9 788497 687140

Marcial Pons



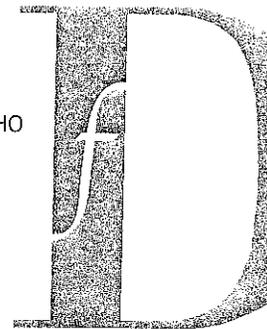
BJ140
W718

2012 CID 1250465



351976

FILOSOFÍA Y DERECHO



La diversidad de lo bueno

G. H. von Wright

Marcial Pons

Entre los múltiples modos de enfocar el estudio del derecho en nuestras sociedades contemporáneas, el análisis filosófico ocupa un lugar de especial relevancia. Esta relevancia se manifiesta en la importancia de conocer los fundamentos filosóficos de nuestras Instituciones jurídicas y, de este modo, comprenderlos más cabalmente y someterlos a una crítica razonada.

La colección *Filosofía y Derecho* pretende enriquecer el debate filosófico en la cultura jurídica en lengua castellana combinando la publicación de textos iusfilosóficos escritos originalmente en castellano con la traducción de obras escritas en otras lenguas que han de servir como vehículo para la recepción de las ideas más originales, con la convicción de que las aportaciones surgidas de la lógica, la filosofía del lenguaje, la filosofía de la ciencia, la filosofía de la mente, la filosofía de la moral y la filosofía política, representan una muy conveniente ampliación de los horizontes en los que se ubica nuestra comprensión del derecho.

Colección

Filosofía y Derecho

José Juan Moreso Mateos (dir.)

Jordi Ferrer Beltrán (dir.)

LA DIVERSIDAD
DE LO BUENO

G. H. VON WRIGHT

LA DIVERSIDAD DE LO BUENO

Traducción de
Daniel González Lagier
y
Victoria Roca

Marcial Pons

MADRID | BARCELONA | BUENOS AIRES
2010

La colección *Filosofía y Derecho* publica aquellos trabajos que han superado una evaluación anónima realizada por especialistas en la materia, con arreglo a los estándares usuales en la comunidad académica internacional.

Los autores interesados en publicar en esta colección deberán enviar sus manuscritos en documento *Word* a la dirección de correo electrónico manuscritos@filosofiyderecho.es. Los datos personales del autor deben ser aportados en documento aparte y el manuscrito no debe contener ninguna referencia, directa o indirecta, que permita identificar al autor.

En caso de ser aceptada la publicación del original, el autor deberá adaptarlo a los criterios de la colección, los cuales se pueden encontrar, en formato PDF, en la página web www.filosofiyderecho.es

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Título original: *The Varieties of Goodness*, 1963 (3ª impresión, 1968).

© All rights reserved. Authorised translation from the English language edition published by Routledge, a member of the Taylor & Francis Group

© G. H. von Wright

© De la traducción: Daniel González Lagier y Victoria Roca

© MARCIAL PONS

EDICIONES JURÍDICAS Y SOCIALES, S. A.

San Sotero, 6 - 28037 MADRID

☎ 91 304 33 03

www.marcialpons.es

ISBN: 978-84-9768-714-0

Depósito legal: M-4641-2010

Diseño de cubierta: Manuel Estrada. Diseño Gráfico

Fotocomposición: MEDIANIL COMPOSICIÓN, S. L.

Impresión: ELECFE, INDUSTRIA GRÁFICA

c/ Río Tiétar, 24 - Algete (Madrid)

MADRID, 2010

ÍNDICE

	Pág.
INTRODUCCIÓN	15
NOTA DE LOS TRADUCTORES	31
PREFACIO	33
CAPÍTULO I. LA DIVERSIDAD DE LO BUENO	35
1. La idea de la autonomía conceptual de la moral —la tradición kantiana en ética—. Una comprensión filosófica de la moral debe basarse en un estudio comprensivo de lo bueno en toda su diversidad.....	35
2. La idea de la distinción tajante entre <i>es</i> y <i>debe</i> y entre hecho y valor —la tradición humeana en ética—. Ética normativa y metaética. Dudas acerca de si las dos pueden ser nítidamente distinguidas	36
3. Nuestra investigación es conceptual. Observaciones sobre la naturaleza de las investigaciones conceptuales. Términos morales en busca de un significado. El filósofo moral como moldeador de conceptos. La importancia de la ética para nuestra orientación en el mundo como agentes morales	37
4. La división de los conceptos éticamente relevantes en tres grupos principales: conceptos valorativos, conceptos normativos y conceptos antropológicos (psicológicos). Conceptos que se sitúan entre estos grupos. El enfoque estricto y el enfoque amplio de la ética. El enfoque amplio y la idea de una Antropología Filosófica. El enfoque amplio y la Teoría General de las Normas y los Valores	40
5. La diversidad de lo bueno. Ilustración de la multiplicidad de usos de la palabra «bueno» a través de ejemplos. Distinción de algunas de las principales formas de la bondad	42
6. Las formas de la bondad no son tipos de un «bueno» genérico. Nota sobre el concepto de forma.....	45

La colección *Filosofía y Derecho* publica aquellos trabajos que han superado una evaluación anónima realizada por especialistas en la materia, con arreglo a los estándares usuales en la comunidad académica internacional.

Los autores interesados en publicar en esta colección deberán enviar sus manuscritos en documento *Word* a la dirección de correo electrónico manuscritos@filosofiyderecho.es. Los datos personales del autor deben ser aportados en documento aparte y el manuscrito no debe contener ninguna referencia, directa o indirecta, que permita identificar al autor.

En caso de ser aceptada la publicación del original, el autor deberá adaptarlo a los criterios de la colección, los cuales se pueden encontrar, en formato PDF, en la página web www.filosofiyderecho.es

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Título original: *The Varieties of Goodness*, 1963 (3rd impresión, 1968).

© All rights reserved. Authorised translation from the English language edition published by Routledge, a member of the Taylor & Francis Group

© G. H. von Wright

© De la traducción: Daniel González Lagier y Victoria Roca

© MARCIAL PONS

EDICIONES JURÍDICAS Y SOCIALES, S. A.

San Sotero, 6 - 28037 MADRID

☎ 91 304 33 03

www.marcialpons.es

ISBN: 978-84-9768-714-0

Depósito legal: M-4641-2010

Diseño de cubierta: Manuel Estrada. Diseño Gráfico

Fotocomposición: MEDIANIL COMPOSICIÓN, S. L.

Impresión: ELBEC, INDUSTRIA GRÁFICA

c/ Río Tiétar, 24 - Algete (Madrid)

MADRID, 2010

ÍNDICE

	Pág.
INTRODUCCIÓN	17
NOTA DE LOS TRADUCTORES	31
PREFACIO	33
CAPÍTULO I. LA DIVERSIDAD DE LO BUENO	35
1. La idea de la autonomía conceptual de la moral —la tradición kantiana en ética—. Una comprensión filosófica de la moral debe basarse en un estudio comprensivo de lo bueno en toda su diversidad.....	35
2. La idea de la distinción tajante entre <i>es</i> y <i>debe</i> y entre hecho y valor —la tradición humeana en ética—. Ética normativa y metaética. Dudas acerca de si las dos pueden ser nítidamente distinguidas	36
3. Nuestra investigación es conceptual. Observaciones sobre la naturaleza de las investigaciones conceptuales. Términos morales en busca de un significado. El filósofo moral como moldeador de conceptos. La importancia de la ética para nuestra orientación en el mundo como agentes morales	37
4. La división de los conceptos éticamente relevantes en tres grupos principales: conceptos valorativos, conceptos normativos y conceptos antropológicos (psicológicos). Conceptos que se sitúan entre estos grupos. El enfoque estricto y el enfoque amplio de la ética. El enfoque amplio y la idea de una Antropología Filosófica. El enfoque amplio y la Teoría General de las Normas y los Valores	40
5. La diversidad de lo bueno. Ilustración de la multiplicidad de usos de la palabra «bueno» a través de ejemplos. Distinción de algunas de las principales formas de la bondad	42
6. Las formas de la bondad no son tipos de un «bueno» genérico. Nota sobre el concepto de forma.....	45

	<u>Pág.</u>
7. La naturaleza multiforme de la bondad no es debida a la ambigüedad de la palabra o a la vaguedad del concepto. La variedad de formas de la bondad no es una variedad de significados analógicos. ¿Es la bondad un concepto-familia? Las pautas del significado de «bueno» como un problema para la filosofía semántica	46
8. Las afinidades entre las formas de la bondad. La llamada bondad moral no es una forma independiente de la moral	49
CAPÍTULO II. LA BONDAD INSTRUMENTAL Y LA BONDAD TÉCNICA	51
1. Explicación preliminar de la bondad instrumental y la bondad técnica. Lo que es bueno en sentido instrumental o técnico tiene generalmente, pero no necesariamente, una bondad propia de su clase	51
2. La bondad instrumental es primariamente buena para un propósito. La bondad instrumental en su género presupone una conexión esencial entre la clase y el propósito. Características funcionales y morfológicas de las clases. El problema de la unidad de una clase	52
3. En el ámbito de la bondad instrumental lo opuesto de «bueno» es «deficiente». Diferencias entre «deficiente» y «malo». No existe la maldad instrumental	54
4. «Bueno» y «deficiente» connotan contradictorios, más que contrarios. La «deficiencia» como privación	55
5. Los juicios sobre la bondad instrumental o lo que es instrumentalmente mejor son objetivamente verdaderos o falsos. El aspecto subjetivo de cualquiera de estos juicios. La noción de una propiedad-que-hace-bueno/a. Vaguedad y bondad instrumental	56
6. Las oraciones que expresan juicios acerca de la bondad instrumental tienen un contenido o sentido descriptivo. Por qué no deberían considerarse «oraciones descriptivas». La distinción entre el sentido de una oración y su uso	61
7. La bondad instrumental y las recomendaciones. ¿Por qué apelamos a la bondad?	62
8. Bondad instrumental y elección basada en preferencias. La distinción entre lo que es bueno realmente y lo que es aparentemente bueno. En relación con un propósito dado, el hombre prefiere necesariamente aquello que juzga mejor para ese propósito	62
9. La bondad técnica es primariamente bondad en algo. La bondad técnica en su género presupone una conexión esencial entre la clase y la actividad. La bondad técnica es algo adquirido y no innato	63
10. En el ámbito de la bondad técnica, el opuesto de «bueno» se llama «deficiente» o «malo». La oposición es entre contradictorios y no entre contrarios. La noción de lo técnicamente malo es una noción negativa	65

	<u>Pág.</u>
11. Los test de bondad técnica. Test de competición y test de realización. Test por síntomas y test por criterios. La bondad técnica de los profesionales es secundaria respecto de la bondad instrumental. Nota sobre artes creativas. Bondad y grandeza	66
12. Bondad técnica: recomendar y alabar. Bondad técnica y afición a una actividad. Un hombre necesariamente desea realizar un arte al que es aficionado tan bien como sea posible	69
CAPÍTULO III. BONDAD UTILITARIA Y MÉDICA. LO BENEFICIOSO Y LO DAÑINO. LAS NOCIONES DE SALUD Y ENFERMEDAD	71
1. La bondad utilitaria. Las frases «ser bueno para» y «hacer bien a», «es bueno ser» y «es bueno tener». Lo beneficioso como subcategoría de lo útil. Lo beneficioso presupone la noción de bien de un ser	71
2. Relación entre bondad instrumental y utilitaria. Bondad instrumental como grado de utilidad	73
3. Los opuestos de lo útil y lo beneficioso. El sentido amplio y estricto de «dañino». Dos sentidos de perjudicial [evil]	74
4. Comentarios acerca de la lógica de la eficacia causal en el ámbito de la bondad utilitaria. El significado de «favorable» y «adverso»	76
5. ¿Son objetivos los juicios de bondad utilitaria? La dimensión axiológica y causal de los juicios acerca de lo beneficioso y lo dañino	77
6. ¿Qué tipo de ser tiene un bien? Bien y vida	79
7. La bondad médica —la bondad de los órganos y de las facultades—. Las relaciones con la bondad instrumental y la bondad técnica. Funciones esenciales de un ser. El concepto de normalidad	80
8. La división tripartita «bien/débil/enfermo» y la división bipartita «bueno/malo». La enfermedad como noción básica. Debilidad como enfermedad potencial. «Bueno» significa «estar bien». Observación sobre <i>aitia</i>	83
9. Dolor y frustración, constituyentes lógicos de la maldad de los órganos. Maldad y resultados por debajo de lo normal	85
10. La bondad de las facultades. El aspecto social de la enfermedad mental	87
11. ¿Son objetivos los juicios de bondad médica?	88
12. Salud, enfermedad y el bien de un ser. La significación ética de las analogías médicas (Platón)	89
CAPÍTULO IV. LA BONDAD HEDÓNICA	91
1. El placer, insuficientemente discutido en la literatura. La distinción entre placer activo y pasivo y el placer de la satisfacción	91

	Pág.
2. El placer pasivo. El buen sabor de una manzana como ejemplo. Juicios hedónicos primarios y secundarios.....	93
3. Crítica de la concepción según la cual lo placentero es una cualidad sensible.....	95
4. El placer y sus contrarios. El concepto de dolor.....	96
5. Análisis de los juicios hedónicos secundarios. Una analogía con la teoría emotivista de la ética. La distinción entre juicios hedónicos en primera y en tercera persona. Los juicios en primera persona expresan valoraciones y carecen de valores de verdad. Los juicios en tercera persona versan <i>sobre</i> valoraciones. Estos últimos son verdaderos o falsos —pero no son juicios de valor.....	98
6. La forma lógica de los juicios hedónicos primarios. ¿Qué papel cumple la mención de un sujeto evaluador en la formulación expresa de los juicios de valor? La relación de «ser del gusto de alguien».....	101
7. Placer activo. Gustar hacer y querer hacer.....	104
8. Discusión del hedonismo psicológico. La doctrina interpreta equivocadamente la conexión necesaria entre placer y satisfacción de un deseo como si se tratara de una conexión necesaria entre un deseo y el placer que es su objeto.....	105
9. ¿Se puede desear lo desagradable?.....	109
10. Observaciones sobre hedonismo ético. El placer no es el único bien, pero todas las formas de lo bueno pueden tener una relación intrínseca con el placer.....	110
CAPÍTULO V. EL BIEN DEL HOMBRE	113
1. El bienestar como el bien del hombre. La distinción entre bienestar y felicidad. La felicidad como la consumación del bienestar.....	113
2. La felicidad, el bienestar y los fines de la acción. Discusión acerca de la posición de Aristóteles. Refutación del eudemonismo psicológico. Las personas pueden perseguir su propia felicidad como un bien último y la felicidad de otros como un fin intermedio o como un fin último de su acción.....	115
3. El bienestar es sólo indirectamente un fin de la acción. El bienestar como fin último y los seres como «fines en sí mismos».....	119
4. Ideales de felicidad. La felicidad y el placer pasivo. Crítica de los ideales epicúreos. La felicidad y la satisfacción. Crítica del ideal ascético. La felicidad y el placer activo.....	121
5. Las condiciones de la felicidad. La felicidad está condicionada por la suerte, la disposición interna y la acción.....	123
6. La variabilidad y la permanencia de la felicidad. Los pares analógicos agradable/desagradable, alegría/tristeza y felicidad/infelicidad. La analogía entre	

	Pág.
los juicios <i>eudemónicos</i> y los juicios hedónicos. Ser feliz consiste en que a uno le gusten las circunstancias de su vida.....	124
7. Los juicios sobre la felicidad en primera persona expresan valoraciones; los juicios en tercera persona son enunciados verdaderos o falsos acerca del modo en que las personas valoran las circunstancias de su vida. Juicios en primera persona insinceros. El sujeto es el juez último de su propio caso.....	125
8. El componente causal de los juicios sobre el bienestar. Las consecuencias y los prerequisites de los cambios que afectan al bien del hombre.....	127
9. Las cosas deseadas e indeseadas por sí mismas —una analogía con el concepto de valor intrínseco.....	129
10. Los fines de la acción y las cosas deseadas por sí mismas caen bajo la categoría de «bienes». Cómo se relacionan mutuamente.....	130
11. Un bien y su precio. Los componentes del bien de un hombre determinado. Las cosas beneficiosas y dañinas definidas como los núcleos de los componentes positivos y negativos del bien de un hombre. El concepto de necesidad.....	131
12. La distinción entre el bien aparente y el bien real de un hombre. Los juicios sobre el bienestar dependen del conocimiento de conexiones causales. Las limitaciones de la capacidad humana para juzgar correctamente en asuntos relacionados con su bienestar.....	134
13. El problema de la «objetividad» de los juicios sobre lo que es bueno o malo para un hombre.....	136
14. La noción de arrepentimiento. Elecciones repetibles y no repetibles relevantes para el bien del hombre. La elección de una vida. Nota sobre <i>akrasia</i>	137
CAPÍTULO VI. LO BUENO Y LA ACCIÓN	141
1. La bondad técnica y el «bien» como propiedades de los actos individuales... ..	141
2. La bondad instrumental y los actos. La noción de «una forma de hacer» algo. La conexión entre la forma de hacer algo y la cosa hecha es intrínseca.....	142
3. La bondad utilitaria y los actos. La conexión entre un acto visto como un medio y un resultado visto como un fin es intrínseca.....	143
4. Lo beneficioso y lo dañino como atributos de los actos. La noción de <i>hacer bien</i> (o mal, un perjuicio, daño) a algo.....	144
5. La bondad y la maldad moral de los actos no es una forma independiente de lo bueno, sino que se ha de dar cuenta de ella en términos de lo beneficioso y de lo dañino. Un sentido en el que la bondad moral (y la maldad) es «absoluto» y «objetivo» —por el contrario, lo beneficioso (lo dañino) es «relativo» y «subjetivo».....	146

	Pág.
6. Acerca de la posibilidad de juzgar la naturaleza en su conjunto beneficiosa o dañina de un acto desde el punto de vista del bien (bienestar) de una comunidad de hombres	147
7. Crítica de la definición propuesta de bondad y maldad moral en función de la naturaleza beneficiosa y dañina de la acción. La calidad moral de un acto depende esencialmente de la intención al actuar del agente y de si prevé el bien o el daño que puede causar a terceros	148
8. La intención. La relación entre la intención al actuar y la previsión de las consecuencias. Las consecuencias previsibles de la acción no son necesariamente resultados intencionales de la misma. La distinción entre lo intencional y lo no involuntario	150
9. «Bueno» como atributo de las intenciones. «Buena intención» e «intención de hacer bien». La noción de bien intencionado. La diferencia entre el objeto fáctico y el objeto axiológico de la intención. El valor utilitario de las buenas intenciones para la promoción del bien	152
10. Una propuesta de definición de buena y mala intención al actuar y de actos moralmente buenos y malos.....	154
11. El concepto de mal inevitable. Discusión acerca de las condiciones en las cuales un acto del que se prevé que producirá un mal no es un acto moralmente malo	156
12. El hombre bueno. La bondad instrumental, técnica y utilitaria de los hombres. Benevolencia y malevolencia como rasgos de carácter. El hombre bueno y el hombre virtuoso	159
CAPÍTULO VII. VIRTUD	161
1. Virtud —un tema descuidado por la ética moderna.....	161
2. Nota sobre las palabras <i>areté</i> , <i>virtus</i> , y <i>virtue</i> . La falta de homogeneidad lógica del concepto. Distinción entre el concepto de virtud y el concepto de una virtud. Aquí estamos interesados únicamente en el segundo	162
3. Una virtud no es ni una habilidad innata ni una habilidad adquirida para realizar una actividad particular. Comparación entre una virtud y la excelencia técnica o la bondad de una facultad	163
4. Los actos en conformidad con una virtud no constituyen un acto genérico. El género de una virtud no es ni el de una disposición ni el de un hábito.....	165
5. El género de las virtudes es un rasgo de carácter. Comentario acerca de la división aristotélica entre virtudes morales e intelectuales. Nota acerca del concepto de carácter.....	168
6. La virtud tiene que ver con la elección del curso de acción correcto en una situación particular en la que el bien de un determinado ser está en juego	169
7. Los virtuosos deciden el resultado de una pugna entre «razón» y «pasión». El hombre virtuoso ha aprendido a vencer los efectos oscurecedores de la	

	Pág.
pasión sobre sus juicios prácticos. La elección correcta de acuerdo con la virtud no es necesariamente la elección de lo que llamamos un acto virtuoso	171
8. El problema de la unidad de las virtudes. Las diversas virtudes como diversas maneras de autocontrol. Nota sobre <i>sophrosyne</i>	173
9. ¿Cómo se aprende una virtud? Para aprender una virtud hemos de darnos cuenta de su utilidad. La virtud nos protege del daño.....	173
10. División de las virtudes. Virtudes ascéticas. Virtudes personales y virtudes sociales. Un hombre, en caso de necesidad, practicará tantas virtudes personales como sea capaz; en qué medida practicará virtudes sociales depende de contingencias.....	176
CAPÍTULO VIII. «BUENO» Y «DEBE»	179
1. ¿Hay una conexión intrínseca entre valores y normas? La posición «axiológica» y la posición «deontológica». Sobre la necesidad de discutir el problema dentro del marco de una «teoría general» de las normas y de los valores	179
2. Los tres aspectos de las normas como mandatos, como reglas y como necesidades prácticas. Sus «contrapartes lingüísticas»: enunciados imperativos, deónticos y anankásticos.....	181
3. Mandatos. Los mandatos como intentos por parte de una autoridad normativa de que los destinatarios de las normas hagan u omitan algo. Promulgación y sanción como aspectos esenciales de las normas entendidas como mandatos. Normas (mandatos) heterónomas y autónomas	182
4. Las normas técnicas —los imperativos hipotéticos kantianos—. Las normas técnicas vistas como formas contraídas de silogismos prácticos. Nota acerca de la variedad de silogismos prácticos.....	183
5. Medios y fines. Medios necesarios y medios productivos en relación con un fin. La naturaleza probabilística de la relación medios-fines	186
6. El silogismo práctico y la explicación de la acción «desde fuera».....	189
7. El silogismo práctico y la explicación de la acción «desde dentro». Necesidad práctica. Observación acerca de la «razón» y la «pasión» (Hume). La respuesta a la pregunta acerca de si los silogismos prácticos son argumentos lógicamente concluyentes	191
8. Silogismos prácticos y normas autónomas. Analogías entre las normas vistas como necesidades prácticas y las normas vistas como órdenes.....	194
9. Normas heterónomas y necesidades prácticas. La noción de una norma bien fundamentada. La necesidad de la obediencia	197
10. Las necesidades prácticas y la conexión intrínseca entre normas y valores...	198

	<u>Pág.</u>
CAPÍTULO IX. DEBER	201
1. Una norma que está bien fundada en relación con el bien de algún ser impone un <i>deber</i> . La división de los deberes en autónomos y heterónomos, hacia uno mismo y hacia terceros, y positivos y negativos.....	201
2. Los deberes autónomos hacia uno mismo. Dos sentidos en los que puede decirse que una persona cuida de su propio bien. La deliberación acerca de los fines. Auto-prohibiciones auto-protectoras.....	202
3. Los deberes autónomos hacia terceros. Su relación con las virtudes sociales. El amor como un interés último en el bien de otro ser.....	205
4. El problema del egoísmo. El egoísmo y la acción altruista. La falacia del egoísmo psicológico. Comparación entre el egoísmo, el eudemonismo y el hedonismo. ¿Es el interés altruista menos natural para el hombre que el auto-interés?.....	206
5. Deberes heterónomos hacia uno mismo.....	209
6. Las nociones de autoridad moral, mandato moral y educación moral. La relación entre padres e hijos como ejemplo. Las razones y la justificación de emitir mandatos morales.....	209
7. Los deberes heterónomos hacia terceros.....	212
8. La posibilidad de dar órdenes no se funda en el reconocimiento de una autoridad o derecho a dar órdenes, sino en la fuerza superior de quien da las órdenes sobre quien las recibe. Discusión del concepto de fuerza. Los hombres son por naturaleza aproximadamente iguales. Desigualdades naturales entre personas; los adultos y los niños como ejemplo. La doble importancia del hecho de que las personas puedan cooperar. La cooperación puede anular las desigualdades naturales y crear desigualdades artificiales. La institucionalización del poder normativo.....	213
CAPÍTULO X. JUSTICIA	219
1. La cooperación. ¿Qué hace que un hombre coopere? Autónomamente necesitados de cooperación en aras de un bien común.....	219
2. Intercambio de bienes y servicios. Ventajas mutuas. La Regla de Oro. ¿Cómo puede ser mi deber respetar el bien de mi prójimo?.....	221
3. Una asimetría básica de bienes en una comunidad de personas. «Es mejor no sufrir nunca un daño que causar ocasionalmente un daño a otro». Las nociones de cuota, deuda y acción parasitaria.....	224
4. La venganza como «castigo natural» por hacer el mal. Cómo pueden las personas autointeresadas que persiguen un bien común generar la necesidad práctica de adoptar una práctica que constituye una ventaja mutua para todos ellos.....	225
5. Amor al hombre. «Amor patológico» contrastado con «amar al prójimo como a ti mismo».....	226

	<u>Pág.</u>
6. Examen de las características generales de nuestra inferencia del deber de abstenerse de causar un mal. El Principio de Justicia. Justicia, la pieza clave de la moral. Cómo la acción conforme al Principio de Justicia puede ser un deber moral. La vía interna y la externa. La acción por un motivo moral y la acción inspirada por el amor cristiano al hombre; las dos son esencialmente lo mismo.....	228
7. Los deberes morales existen sólo dentro de una comunidad moral. La comunidad moral, determinada por la similitud de deseos, necesidades y capacidades del hombre. La ficción de un superhombre. Justicia y piedad.....	231
8. El fundamento utilitarista de la justicia y la moral. Las dos son necesariamente de utilidad pública, pero sus contrarios pueden tener contingentemente utilidad privada. La acción moral no es un deber autónomo hacia uno mismo.....	234
ÍNDICE ANALÍTICO	237

INTRODUCCIÓN

**GEORG HENRIK VON WRIGHT:
ESBOZO DE SU VIDA Y SU OBRA***

Daniel GONZÁLEZ LAGIER
Universidad de Alicante

1. APUNTES BIOGRÁFICOS

Georg Henrik VON WRIGHT nació en Helsinki el 14 de Junio de 1916 y falleció en esa misma ciudad el 16 de Junio de 2003, a la edad de ochenta y siete años. Fue un filósofo y un lógico de enorme influencia, que contribuyó al esclarecimiento conceptual de un buen número de problemas filosóficos, y al mismo tiempo un intelectual y ensayista profundo, que en su empeño de no ceder al dogmatismo sometió a revisión una y otra vez los presupuestos culturales de nuestro modo de ver el mundo.

Aunque vivió gran parte de su vida en Finlandia, en su infancia pasó largas temporadas en Brooklyn y en Merano (Austria), donde aprendió alemán. Este idioma fue muy importante para su desarrollo intelectual y le permitió un conocimiento temprano de la poesía y la prosa de Goethe, Schiller, Schopenhauer, Nietzsche, Kafka, Musil, etc. En 1934 entró en la Universidad de Helsinki y se graduó tres años después. Allí conoció a Eino KAILA, uno de los líderes intelectuales de Finlandia, quien, junto con WITTGENSTEIN y MOORE, ejerció sobre VON WRIGHT una gran influencia filosófica. KAILA había sido miembro del Círculo de Viena y le introdujo en el pensamiento de RUSSELL, WITTGENSTEIN, CARNAP,

* Mi principal fuente de información para la reconstrucción de la biografía de VON WRIGHT ha sido VON WRIGHT, 1989. Si no se indica lo contrario, las citas proceden de esta fuente.

POPPER, HEMPEL, KEYNES, DUBISLAV, REICHENBACH, VON MISES, NEURATH, WAISMANN, SCHLICK, etc.; le enseñó el uso de la lógica formal, le proporcionó un método y lo inició en la «lógica filosófica». VON WRIGHT ha dicho que debe la forma de su filosofía a Eino KAILA y el contenido a Ludwig WITTGENSTEIN.

Tras graduarse viajó a Cambridge para realizar una tesis doctoral sobre la justificación de la inducción. VON WRIGHT considera a Cambridge como «su segundo hogar intelectual»; allí conoció personalmente a MOORE y a WITTGENSTEIN, pasó diversas etapas de su vida y ocupó una cátedra (la del propio WITTGENSTEIN) desde 1948 hasta 1951. Este primer encuentro con WITTGENSTEIN fue decisivo para la orientación filosófica de VON WRIGHT y su abandono del empirismo lógico (que había sido la filosofía de sus años de estudiante).

Mi primer encuentro con Wittgenstein —escribe von Wright— fue dramático:

Fui a su curso en una habitación del *King's College*, presentándome a mí mismo cuando él entró, y dije que tenía permiso de la cátedra para asistir a las clases de la facultad. Wittgenstein murmuró en respuesta algo que yo no entendí y me senté entre la audiencia. El comenzó la conferencia y de pronto quedé profundamente fascinado. «La impresión más fuerte que ningún hombre jamás me ha producido», escribí en mi diario el mismo día —y esta afirmación continúa siendo cierta—. Al finalizar la conferencia, sin embargo, Wittgenstein expresó su gran enojo por la presencia de «visitantes» en su clase. Parecía furioso. Después salió de la habitación sin esperar una excusa o explicación.

Sorprendido, VON WRIGHT decidió escribirle una carta y recibió pocos días después respuesta —una «amigable respuesta»— del autor del *Tractatus* en la que, aunque no le permitía asistir a sus clases, en cambio le invitaba a tomar el té. WITTGENSTEIN le explicó en el transcurso de esa cita que su curso se estaba terminando, pero que podría ir el próximo (sobre los fundamentos de las matemáticas), desde el principio, y le prometió que se reunirían para discutir de filosofía. Estos encuentros con WITTGENSTEIN fueron para nuestro autor como «una sacudida»: «La posición en filosofía que yo había llegado a sostener durante mis estudios con KAILA estaba siendo puesta en cuestión, los problemas básicos de la filosofía, que había considerado resueltos, revivían».

Con el inicio de la guerra mundial, VON WRIGHT regresó a Finlandia. En 1943 fue *Docent* en la Universidad de Helsinki, donde años más tarde llegó a tener una cátedra propia. Durante los años de posguerra su actividad docente fue muy intensa y muchos de sus libros tienen su origen en algún curso. Uno de sus estudiantes más destacados de esa etapa fue Jaakko HINTIKKA. En 1947 VON WRIGHT volvió a Cambridge, donde en esta ocasión conoció a Elizabeth ANSCOMBE, Peter GEACH y Norman MALCOLM y se encontró nuevamente con WITTGENSTEIN, que estaba impartiendo su último curso antes de retirarse. Este último le habló sobre sus dudas acerca de abandonar la cátedra y le preguntó si

estaría de acuerdo en ser su sucesor. En 1948 WITTGENSTEIN dejó efectivamente la cátedra y VON WRIGHT ocupó su lugar durante tres años y medio. En esos años surgió su interés por la lógica modal y la lógica deóntica y profundizó en la historia y la filosofía de la ciencia; mantuvo discusiones regulares con Peter GEACH, Alan ANDERSON, Knut Erik TRANOY y también con MOORE, con quien discutía sobre lógica filosófica y de quien le impresionó su rigor y honestidad. WITTGENSTEIN continuaba yendo a Cambridge de tanto en tanto, hasta su muerte, alojándose en casa de VON WRIGHT. La relación entre ambos fue muy estrecha.

Poco después de la muerte de WITTGENSTEIN (1951), VON WRIGHT volvió a Finlandia y permaneció en la Universidad de Helsinki hasta 1961, momento en que se incorporó a la *Academy of Finland*. Esto le supuso una liberación de las obligaciones docentes, lo que le permitió dedicarse a la organización de seminarios, coloquios, etc. y a numerosas visitas a distintas universidades estado-unidenses y europeas: ha sido profesor visitante en la Universidad de Cornell —considerada por él su «tercer hogar intelectual», después de Helsinki y Cambridge— de 1965 a 1977 y en la de Leipzig durante el curso 1994-1995. Ha recibido numerosos premios (como el Alexander von Humboldt o el gran premio de la Academia de Suecia) y fue nombrado *doctor honoris causa* por distintas universidades. Su actividad intelectual continuó siendo intensa hasta poco antes de su fallecimiento.

2. SOBRE LA OBRA DE G. H. VON WRIGHT

La obra de VON WRIGHT sorprende por sus dimensiones y su diversidad. Por ello sólo podemos limitarnos a dar cuenta de algunas de sus aportaciones más relevantes. Por otro lado, resulta difícil dividir su trayectoria intelectual en etapas, puesto que VON WRIGHT siempre se ha caracterizado por someter sus ideas a una continua reelaboración, lo que hace que sus líneas de investigación permanezcan siempre abiertas.

Sus primeras investigaciones versaron sobre inducción y probabilidad (su primera publicación sobre este tema fue el artículo *On Probability*¹. Éste fue también el tema de su tesis doctoral. En 1941 publicó esta tesis con el título de *The Logical Problem of Induction*². El interés de VON WRIGHT en la inducción había sido —a pesar del título— más bien de carácter epistemológico, por lo que algunas cuestiones formales habían quedado, en su opinión, descuidadas. Su insatisfacción por esos descuidos le impulsó a continuar en esta dirección. Para ello trató de aclarar las nociones de condición necesaria y condición suficiente y su aplicación a la inducción (en lugar de operar con las nociones de causa y efecto,

¹ VON WRIGHT, 1940.

² VON WRIGHT, 1941.

como era habitual en esta materia). Todo ello toma forma —tras otras publicaciones anteriores— en el libro *A Treatise on Induction and Probability*³.

Tras su segunda visita a Cambridge su trabajo creativo se extiende fuera de la órbita de la inducción y la probabilidad. Su nuevo objetivo era la noción de verdad lógica, que estudia en *On the Idea of Logical Truth I*⁴ y *On the Idea of Logical Truth II*⁵. En ellos desarrolla las formas normales distributivas como un método de decisión de la verdad de las fórmulas lógicas y las teorías de la cuantificación simple y doble. VON WRIGHT quedó insatisfecho de estos resultados, pero pronto le resultaron útiles: «Un día, temprano, en 1949, mientras paseaba a orillas del Cam, observé la siguiente analogía: de la misma manera que los cuantificadores “alguno”, “ninguno” y “todos” están relacionados unos con otros, así también están relacionadas las modalidades “posible”, “imposible” y “necesario”». Los dos grupos de conceptos también compartían sus características distributivas respecto a la conjunción y la disyunción, por lo que parecía posible desarrollar una lógica modal en analogía con la lógica de los cuantificadores. De esta manera, VON WRIGHT construyó su propio sistema de lógica modal. Pero esta analogía podía extenderse a otros conceptos, por ejemplo las nociones epistémicas («verificado», «indeterminado» y «falsado») y las deónticas («obligatorio», «permitido» y «prohibido»). Todo parecía apuntar a la posibilidad de construir una «teoría general de las modalidades» (las modalidades aléticas serían un tipo más de modalidad lógica); además, la lógica modal podría construirse, no como una alternativa a la lógica proposicional (como habían hecho LUKASIEWICZ y C. I. LEWIS), sino como una «superestructura» basada en la lógica proposicional (como la lógica de la cuantificación), lo que permitía generalizar a las distintas «ramas» de esa lógica modal la aplicación de tablas de verdad y de formas normales distributivas. El fruto de estas ideas es el libro *An Essay in Modal Logic*⁶. En 1951 VON WRIGHT también publicó en *Mind* un artículo —basado en la analogía entre los conceptos aléticos y los deónticos— cuya difusión fue inmediata y que se considera el punto de partida de la lógica de las normas: *Deontic Logic*⁷.

De vuelta en Helsinki, VON WRIGHT abre una nueva dirección en sus investigaciones. Se propone ahora discutir algunos tópicos especiales de la lógica filosófica. Éste es el origen de una serie de trabajos sobre los condicionales (*On Conditionals*⁸), la implicación (*The Concept of Entailment*⁹), la negación (*On the Logic of Negation*¹⁰), etc. De nuevo, iniciar una línea de investigación no supone para nuestro autor abandonar las anteriores y continúa también su trabajo en

³ VON WRIGHT, 1951a.

⁴ VON WRIGHT, 1948.

⁵ VON WRIGHT, 1950.

⁶ VON WRIGHT, 1951b.

⁷ VON WRIGHT, 1951c.

⁸ VON WRIGHT, 1957a.

⁹ VON WRIGHT, 1957b.

¹⁰ VON WRIGHT, 1959.

lógica modal, tratando de desarrollar modalidades relativas (*A New System of Modal Logic*¹¹), lo que parecía de especial importancia para la lógica deóntica (*A New System of Deontic Logic*¹²), y de extenderla a los conceptos valorativos (*On the Logic of Some Axiological and Epistemological Concepts*¹³). Este último intento resultó fallido, en opinión de VON WRIGHT: la relación entre los opuestos axiológicos (como el bien y el mal) es de un tipo distinto de la relación entre opuestos modales (como necesario e imposible u obligatorio y prohibido). Nuestro autor siguió ocupándose del tema y publicó años después *The Logic of Preference: An Essay*¹⁴ y *The Logic of Preference Reconsidered*¹⁵.

Su interés por la lógica deóntica y sus clases en la cátedra de filosofía moral (que simultaneó con la suya propia durante un tiempo) le condujeron a la ética y a la teoría general de las normas y valores. De la invitación a dar las *Gifford Lectures* proceden dos de los libros más conocidos de VON WRIGHT: *Norm and Action*¹⁶ y *The Varieties of Goodness*¹⁷. Ambos libros han hecho de VON WRIGHT un autor enormemente influyente en la filosofía del derecho y la filosofía moral.

Norm and action es el resultado de una permanente reflexión sobre los problemas planteados por la lógica deóntica desde su nacimiento; la perspectiva adoptada por VON WRIGHT es, más que formal, de carácter ontológico. Quizá lo más importante del libro no es el sistema de lógica deóntica desarrollado en él (que es, ante los problemas de la aplicabilidad de los valores verdadero/falso a las normas, una lógica de proposiciones normativas, esto es, de proposiciones sobre la existencia de las normas, y no *directamente* una lógica de normas), sino el estudio conceptual de la noción de norma, de su estructura, de las clases o tipos o sentidos en los que se puede hablar de normas, de las condiciones de existencia de las mismas, de la noción de validez, etc. VON WRIGHT ha continuado revisando las ideas expuestas en este libro (no sólo las de índole formal, sino también las relativas a la ontología de las normas). Por ejemplo en *Deontic Logic and the Theory of Conditions*¹⁸ y *On the Logic and Ontology of Norms*¹⁹.

Por su parte, *The varieties of Goodness* (en su opinión, su libro más personal y mejor argumentado) no es propiamente un libro de ética prescriptiva, sino que su pretensión es «tejer la red conceptual que constituye nuestro “punto de vista moral”». Volveremos sobre él más adelante.

¹¹ VON WRIGHT, 1953.

¹² VON WRIGHT, 1957c.

¹³ VON WRIGHT, 1952.

¹⁴ VON WRIGHT, 1963a.

¹⁵ VON WRIGHT, 1972a.

¹⁶ VON WRIGHT, 1963b.

¹⁷ VON WRIGHT, 1963c.

¹⁸ VON WRIGHT, 1968a.

¹⁹ VON WRIGHT, 1969a.

Ambos libros incluyen el germen de posteriores desarrollos. Por un lado, *Norm and action* dio lugar a una serie de nuevas investigaciones en lógica deóntica y abrió la investigación en la lógica de la acción (una de las conclusiones de este libro es que una lógica deóntica debe construirse sobre la lógica de la acción). En *Un ensayo de lógica deóntica y la teoría general de la acción*²⁰ se exponen nuevas ideas sobre ambas lógicas y se inicia un desplazamiento de la atención de VON WRIGHT desde la lógica de la acción y del cambio a la noción de tiempo, que dio lugar a trabajos como *And Next*²¹ y *And Then*²². Por otro lado, con *The Varieties of Goodness* comienza una serie de trabajos sobre la inferencia práctica. Aunque la teoría del razonamiento práctico es también «lógica práctica», es independiente de la lógica deóntica y de la lógica de la acción. La inferencia práctica se ocupa de la relación entre el pensamiento y la acción (VON WRIGHT, en la línea de ARISTÓTELES, afirma que la conclusión de esta inferencia es una acción o la disposición a realizar una acción); es lógica —dice VON WRIGHT— «en algún sentido diferente y quizá más libre».

El silogismo práctico es la pieza clave de un grupo de estudios de VON WRIGHT. Por un lado, VON WRIGHT ha tratado de analizar mejor la naturaleza de este silogismo en algunos trabajos (*Practical Inference*²³; *On so-called Practical Inference*²⁴); por otro lado, el silogismo práctico permite lidiar con uno de los problemas fundamentales de la filosofía, con implicaciones para la cuestión del método propio de las ciencias humanas: la naturaleza de la relación entre la intención y la acción. Si esta relación es causal, la explicación de las acciones ha de seguir el patrón de las explicaciones causales que se realizan de los sucesos de la naturaleza; si no es causal, el modelo de explicación de las acciones ha de ser distinto. VON WRIGHT argumenta que la relación entre acción e intención es *conceptual* y que al igual que el modelo de explicación «nomológico-deductivo» es el más característico de las ciencias de la naturaleza, el silogismo práctico es el modelo de explicación característico de las ciencias humanas. Estas ideas son expuestas en *Explanation and Understanding*²⁵. En este libro —quizá el más conocido de VON WRIGHT—, además, podemos encontrar un estudio de la noción de causa del que caben destacar dos cosas: en primer lugar, su utilización de la teoría de las condiciones para profundizar en la relación causal; en segundo lugar, la dependencia conceptual que esta noción adquiere en el tratamiento de VON WRIGHT frente a la idea de acción humana. Estas dos ideas (causas como condiciones y la relación conceptual entre causa y acción) se desarrollan con mayor profundidad en *Causality and Determinism*²⁶.

²⁰ VON WRIGHT, 1968b.

²¹ VON WRIGHT, 1965.

²² VON WRIGHT, 1966.

²³ VON WRIGHT, 1963d.

²⁴ VON WRIGHT, 1972b.

²⁵ VON WRIGHT, 1971.

²⁶ VON WRIGHT, 1973.

La discusión acerca de la acción, la causalidad y la explicación lleva de una manera casi ineludible a discutir cuestiones como el determinismo y el libre albedrío. Para VON WRIGHT el determinismo relativo a la conducta del hombre —el determinismo en las ciencias humanas— no es el mismo tipo de determinismo que encontramos en las ciencias de la naturaleza. Debemos distinguir entre estímulos internos y externos de la conducta y debemos analizar el tipo de relación que existe entre tales estímulos y la acción. Estas cuestiones son estudiadas —entre otros trabajos— en *Determinism and the Study of Man*²⁷, *Freedom and Determination*²⁸ y *Explanation and Understanding of Action*²⁹.

Hacia los años ochenta VON WRIGHT retoma los temas de lógica filosófica —impulsado por algunas cuestiones que habían quedado pendientes en su primera incursión en ella— con una serie de investigaciones sobre lo que podría titularse genéricamente —es el título de una conferencia presentada en Oxford en 1978— *Tiempo, verdad y necesidad*. Son de esta época, por ejemplo, *Determinism and Knowledge of the Future*³⁰ y *Determinism and Future Truth*³¹. Al mismo tiempo, VON WRIGHT no ha abandonado su trabajo en lógica deóntica y teoría de la norma; muestra de ello son *On the Logic of Norms and Actions*³², *Norms, Truth and Logic*³³, *Is and Ought*³⁴, *Is There a Logic of Norms?*³⁵... En *Norms, Truth and Logic*, VON WRIGHT expuso lo que —durante un tiempo— consideró su «ajuste de cuentas» final con la lógica de las normas. En *Is There a Logic of Norms?* encontramos reformuladas algunas de aquellas opiniones (aunque no sustancialmente). Algunas de las últimas posiciones de VON WRIGHT sobre lógica filosófica (incluyendo la posibilidad de la lógica deóntica) pueden encontrarse en su libro *Six Essays in Philosophical Logic*³⁶.

Simultáneamente, los estudios sobre la causalidad, la explicación intencional y, sobre todo, el determinismo acaban conduciendo a VON WRIGHT a la filosofía de la mente, especialmente al problema de la relación entre la mente y el cuerpo. Fruto de este interés es *In The Shadow of Descartes. Essays in the Philosophy of Mind*, publicado en 1998³⁷. En él destaca el ensayo *On Human Freedom*³⁸, que constituye un intento de aunar su teoría de la acción, su concepción de la explicación intencional, el problema de la relación entre la mente y el cuerpo y la libertad humana.

²⁷ VON WRIGHT, 1976.

²⁸ VON WRIGHT, 1980.

²⁹ VON WRIGHT, 1981a.

³⁰ VON WRIGHT, 1982a.

³¹ VON WRIGHT, 1984a.

³² VON WRIGHT, 1981b.

³³ VON WRIGHT, 1982b.

³⁴ VON WRIGHT, 1985a.

³⁵ VON WRIGHT, 1991a.

³⁶ VON WRIGHT, 1996.

³⁷ VON WRIGHT, 1998.

³⁸ VON WRIGHT, 1985b.

Además de este tipo de filosofía, VON WRIGHT se ha ocupado también de cuestiones como el progreso, la tecnología, el estado del mundo, la racionalidad, etc. La mayoría de sus trabajos sobre estas cuestiones han sido publicadas en sueco y finlandés, pero algunas de ellas fueron recogidas en *The Tree of Knowledge and Other Essays*.³⁹ Éste es un libro especialmente recomendado para conocer los dos tipos de actividad filosófica y de pensamiento que marcan la trayectoria intelectual de VON WRIGHT. El mismo lo considera, en cierto sentido, una «autobiografía intelectual». El libro tiene dos partes: la primera de ellas nos permite conocer al «filósofo analítico VON WRIGHT» a través de tres vías distintas: (1) a través de sus comentarios acerca del desarrollo de la filosofía analítica y la lógica a lo largo de este siglo; (2) a través de sus observaciones sobre los dos filósofos que más han influido en su trayectoria: EINO KAILA y WITTGENSTEIN; y (3) a través de su propia visión de sus aportaciones al análisis conceptual y a la lógica. La segunda de ellas nos presenta la vertiente humanista de su filosofía, mucho menos conocida, en la que VON WRIGHT se plantea —partiendo de una revisión de nuestros presupuestos culturales— cuestiones como las siguientes: ¿puede realmente afirmarse que la dirección en la que la ciencia empuja al hombre es la mejor para éste? ¿Qué legítima al progreso científico por encima de otros tipos de «progreso»? ¿Qué es en realidad el progreso? Sus respuestas tienen a menudo un tinte pesimista.

Para finalizar con la actividad filosófica de VON WRIGHT, no debe omitirse la labor que ha realizado en la edición de las obras de WITTGENSTEIN. Cuando falleció, WITTGENSTEIN sólo había publicado el *Tractatus* y un artículo. La tarea de encontrar sus notas y ordenarlas debió ser considerable. En colaboración con otros autores (normalmente con G. E. M. ANSCOMBE y RUSH REES), VON WRIGHT ha editado importantes trabajos de WITTGENSTEIN y ha elaborado un calendario (*The Wittgenstein Papers*)⁴⁰ que se ha convertido en un punto de origen de cualquier discusión sobre los escritos de este autor.

3. VON WRIGHT Y LOS FILÓSOFOS DEL DERECHO

La obra de VON WRIGHT ha ejercido una fuerte influencia en la filosofía del derecho en lengua castellana (probablemente, incluso mayor que la que ha ejercido en la filosofía en general). No es de extrañar, si se advierte el interés para el derecho tanto de la lógica deóntica como de los tres grandes conceptos estudiados por VON WRIGHT (el de acción, el de norma y el de valor).

Tras la publicación de *Deontic Logic*, muchos teóricos del derecho pensaron que la nueva lógica era un instrumento adecuado para dotar de racionalidad al discurso jurídico; el interés aumentó con *Norma y acción*, que no sólo abría

³⁹ VON WRIGHT, 1993.

⁴⁰ VON WRIGHT, 1969b.

nuevas perspectivas en la lógica deóntica (al relacionarla con la lógica de la acción), sino que, además, incluía un profundo estudio conceptual sobre las nociones de norma y acción. Muchas de estas observaciones se pueden considerar ya «clásicas» en la filosofía del derecho. Por dar un ejemplo: es usual encontrar en textos de introducción al derecho en lengua castellana referencias a la ambigüedad de las formulaciones deónticas (que pueden ser interpretadas como normas y como proposiciones normativas), a la distinción entre tipos de normas (prescripciones, reglas técnicas, reglas definitivas, reglas ideales, costumbres y principios morales) y al análisis de la estructura de las prescripciones que realiza VON WRIGHT en *Norma y acción*. La teoría de la acción de VON WRIGHT ha sido quizá más desatendida, pero distinciones como la que puede trazarse entre el resultado y la consecuencia de la acción, o entre acciones genéricas y acciones individuales, constituyen hoy en día parte del «equipaje intelectual mínimo» de los filósofos del derecho de orientación analítica.

No obstante, como ya hemos tenido ocasión de ver, el interés de VON WRIGHT por la lógica deóntica se debió a un interés más general hacia la lógica modal, y no hacia la teoría del derecho o la teoría moral: «Mi contacto con la filosofía del derecho —escribe— fue establecido en una época relativamente tardía, después de haber “descubierto” la lógica deóntica y haber notado que el descubrimiento atrajo también la atención de los teóricos del derecho»⁴¹. Tras dejar la cátedra de Cambridge y volver a Helsinki (1952), VON WRIGHT comenzó a asistir a un círculo de discusión de filosofía del derecho (*Theoria Juris*), fundado por OTTO BRUNN.

VON WRIGHT conoció a Kelsen durante una visita de este último a Finlandia, en 1952 («El primero y, por mucho tiempo el único, filósofo del derecho cuya obra había conocido, era Hans Kelsen. He llegado a admirar su obra sobre la teoría del derecho y del Estado»⁴²). Kelsen ya estaba familiarizado con la lógica deóntica y —antes de su rechazo de la aplicación de la lógica al derecho— consideraba «que ésta apoyaba algunas de sus propias ideas referentes a “contradicciones” y “lagunas” en el derecho»⁴³. Sin embargo, cuando el propio VON WRIGHT se refiere a la importancia de la lógica deóntica para la filosofía del Derecho, suele mostrarse precavido:

Sobre esta cuestión no tengo una opinión definida. La razón es que soy demasiado ignorante de la teoría jurídica, a pesar de las lecturas de Kelsen, Hart y más tarde también de Aarnio, Dworkin, Perelman y otros. Entiendo que la cuestión es problemática. Implícitamente, sin embargo, estoy convencido de que la lógica deóntica es importante para todo intento de comprender la estructura formal de los ordenamientos jurídicos. Pero estoy dispuesto a conceder que puede haber distintos enfoques para la comprensión del Derecho para los cuales la ló-

⁴¹ Eugenio BULYGIN, 1992: 385.

⁴² Eugenio BULYGIN, 1992: 385.

⁴³ Eugenio BULYGIN, 1992: 385.

gica deóntica es menos útil. Por ejemplo, la hermenéutica de los textos jurídicos y el estudio de la argumentación jurídica⁴⁴.

En 1968 VON WRIGHT viajó a Argentina y dio una serie de conferencias sobre lógica deóntica: «Mi auditorio —escribe— estaba integrado casi exclusivamente por estudiantes y profesores de las facultades de derecho y no por lógicos o filósofos. Me impresionó el alto nivel de competencia filosófica y sofisticación de la joven generación de teóricos y filósofos del derecho de ese país»⁴⁵. Allí conoció a Carlos ALCHOURRÓN y Eugenio BULYGIN, los dos únicos autores «que han estimulado y hasta cierto punto influenciado mis pensamientos» en lógica deóntica⁴⁶. Por ejemplo, un tema relacionado tanto con la teoría jurídica como con la lógica deóntica es el desarrollo de una lógica de la derogación, que ALCHOURRÓN y BULYGIN propusieron en 1975, en un congreso celebrado en Bielefeld y que fue organizado por Amedeo G. CONTE y el propio VON WRIGHT: «Allí vi —dice nuestro autor—, por primera vez, problemas que, al mismo tiempo, eran de gran interés para los lógicos y de obvia importancia para el análisis y clarificación de la estructura del derecho»⁴⁷.

Pero VON WRIGHT no se ha ocupado exclusivamente de las relaciones entre lógica deóntica y derecho y el análisis de los conceptos deónticos, sino también de otros problemas de la teoría del derecho y de la moral. En general, ha adoptado una posición sobre las normas jurídicas muy cercana a la de AUSTIN y en *La diversidad de lo bueno* podemos encontrar una fundamentación del Estado y del derecho basada en una especie de necesidad práctica de cooperación entre los hombres para evitar dañarse entre sí. También ha opinado sobre una de las grandes cuestiones de la filosofía del derecho: la relación entre derecho y moral. A su juicio, no existe una relación conceptual entre ambas esferas: mientras que el derecho es eminentemente un fenómeno «deontológico», la moral es un fenómeno «axiológico»; si hay algún tipo de conexión entre ambas esferas, se trata más bien de una conexión axiológica o valorativa (en el sentido de que la moral es un criterio de valoración del derecho): «Yo prefiero mantener el punto de vista moral y el jurídico separados. Sólo manteniéndolos separados se puede hacer plena justicia al importante hecho de que las cuestiones jurídicas pueden ser censuradas, juzgadas, también desde el punto de vista de la moral»⁴⁸.

4. LA DIVERSIDAD DE LO BUENO

En su *Autobiografía Intelectual*, VON WRIGHT ha admitido que *The Varieties of Goodness* ha sido el único de sus libros del que podría decirse que «su escritura fue fácil y agradable» y, como ya hemos dicho, lo ha considerado su libro más

⁴⁴ Eugenio BULYGIN, 1992: 386.

⁴⁵ VON WRIGHT, 1991b: XI.

⁴⁶ Eugenio BULYGIN, 1992: 386.

⁴⁷ VON WRIGHT, 1984b: 266.

⁴⁸ VON WRIGHT y Aulis AARNIO, 1990: 326.

personal (lo que explica la escasísima bibliografía incluida, apenas algunos clásicos) y mejor argumentado. No se trata propiamente de un libro de ética prescriptiva (está más cercano a la metaética, pero teniendo en cuenta que los límites entre ésta y la ética prescriptiva pueden ser muy difusos): su pretensión fundamental es el análisis de una serie de conceptos que, expuestos paso a paso y de una manera admirablemente trabada, configuran «nuestro punto de vista moral».

En este libro VON WRIGHT propone, frente a la tradición que sostiene la autonomía conceptual de la moral, que los conceptos de bondad o corrección moral deben ser estudiados en relación con los conceptos que se refieren «al hombre como un todo», como, por ejemplo, los de felicidad, salud y bienestar. De todos ellos, el más importante es el concepto de bienestar, que según VON WRIGHT podría llamarse también «el bien del hombre». Desde esta perspectiva, la moralidad de la conducta «es una función de cómo la conducta de un individuo afecta al bienestar de sus compañeros humanos», «la moralidad es necesariamente un ideal social». Es más, aunque el libro comienza distinguiendo algunos diferentes tipos de «bondad», o de usos de la palabra «bueno» (como la bondad *instrumental*, la bondad *técnica*, la bondad *médica*, la bondad *utilitaria*, la bondad *hedónica*, el bien del hombre o los usos de *bueno* relativos a la conducta y el carácter de los hombres), según VON WRIGHT la bondad moral no es una categoría autónoma ni una forma más de bondad —o sólo lo es en un sentido secundario—, dada su dependencia de las nociones que hemos indicado antes. Podría decirse, por tanto, que el objetivo central del libro consiste en mostrar cómo la bondad moral puede *reducirse* a cierta constelación de conceptos relacionados con el bien del hombre.

Pero, como suele ocurrir en los libros de VON WRIGHT, en el recorrido realizado para fundamentar la tesis central pasa por análisis cuyo interés es independiente del propósito del libro. En *La diversidad de lo bueno* VON WRIGHT hace importantes observaciones sobre las diferentes formas de bondad, sobre el significado de nociones como «bueno», «deficiente», «perjudicial», «deber», «necesidad práctica», «acto», «intención», «voluntad», «deseo», «virtud», «inferencia práctica», «justicia», etc. y transita por cuestiones que van desde la fundamentación del Estado y del derecho, hasta las condiciones de la felicidad humana. Todo ello hace que pueda afirmarse que, aunque *La diversidad de lo bueno* es uno de los libros de VON WRIGHT menos conocidos, es, sin embargo, probablemente, uno de los más ricos y sugerentes para aquellos que sientan algún interés por la filosofía práctica.

5. BIBLIOGRAFÍA

- BULYGIN, E., 1992: «Entrevista a Georg Henrik von Wright», en *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 12.
 GONZÁLEZ LAGIER, D., 1995: *Acción y norma en G.H. von Wright*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

- VON WRIGHT, G. H., 1940: «On Probability», en *Mind*.
- 1941: *The Logical Problem of Induction*, Helsinki: Acta Philosophica Fennica, Helsinki.
- 1948: «On the Idea of Logical Truth I», en *Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Physico-Mathematicae*, vol. 14, núm. 4.
- 1950: «On the Idea of Logical Truth II», en *Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Physico-Mathematicae*, vol. 15, núm. 10.
- 1951a: *A Treatise of Induction and Probability*, Londres: International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method, Routledge and Kegan Paul.
- 1951b: «An Essay in Modal Logic», en *Studies in the logic and the Foundations of Mathematics*, núm. 4.
- 1951c: «Deontic Logic», en *Mind*, núm. 60.
- 1952: «On the Logic of Some Axiological and Epistemological Concepts», en *Ajatus*, núm. 17.
- 1953: «A New System of Modal Logic», en *Actas del XI International Congress of Philosophy (Bruselas): Logic, Philosophical Analysis, Philosophy of Mathematics*.
- 1957a: «On Conditionals», en VON WRIGHT, *Logical Studies*, Londres: International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method, Routledge and Kegan Paul.
- 1957b: «The concept of Entailment», en VON WRIGHT, *Logical Studies*, Londres: International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method, Routledge and Kegan Paul.
- 1957c: «A New System of Deontic Logic», en VON WRIGHT, *Logical Studies*, Londres: International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method, Routledge and Kegan Paul.
- 1959: «On the Logic of Negation», en *Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Physico-Mathematicae*, vol. 22, núm. 4.
- 1963a: *The Logic of Preference: An Essay*, Edinburgh University Press.
- 1963b: *Norms and Action*, Londres: Routledge and Kegan Paul.
- 1963c: *The Varieties of Goodness*, Londres: Routledge and Kegan Paul.
- 1963: «Practical Inference», en *Philosophical Review*, núm. 72.
- 1965: «And Next», en *Studia Logico-Mathematica et Philosophica in Honorem Rolf Nevanlinna*, Acta Philosophica Fennica.
- 1966: «And Then», en *Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Physico-Mathematicae*, vol. 32, núm. 7.
- 1968a: «Deontic Logic and the Theory of Conditions», en *Critica*, núm. 2.
- 1968b: *An Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action*, Amsterdam: North-Holland Publishing, Acta Philosophica Fennica, fasc. 21.
- 1969a: «On the Logic and Ontology of Norms», en J. W. DAWIS (ed.), *Philosophical Logic*, Dordrecht-Holland.
- 1969b: «The Wittgenstein Papers», en *Philosophical Review*, núm. 78.
- 1971: *Explanation and Understanding*, Ithaca: International Library of Philosophy and Scientific Method, Cornell University Press.
- 1972a: «The Logic of Preference Reconsidered», en *Theory and Decision*, núm. 3.
- 1972b: «On so-called Practical Inference», en *Acta Sociologica*, núm. 15.
- 1973: *Causality and Determinism*, Nueva York y Londres: Columbia University Press.
- 1976: «Determinism and the Study of Man», en Juha MANNINEM y Raimo TUOMELA (eds.), *Essays on Explanation and Understanding*, Synthese Library, 72, D. Reidel.
- 1980: *Freedom and Determination*, Acta Philosophica Fennica, vol. 31, núm. 1, North-Holland Publishing Co.

- 1981a: «Explanation and Understanding of Action», en *Revue Internationale de Philosophie*, núm. 35.
- 1981b: *On the Logic of Norms and Actions*, en Resto HILPINEN (ed.), *New Studies in Deontic Logic*, D. Reidel.
- 1982a: «Determinism and Knowledge of the Future», en *Tulevaisuuden Tutkimuksen Seuran Julkaisu*, 4.
- 1982b: «Norms, Truth and Logic», en A. A. MARTINO (ed.), *Deontic Logic, Computational Linguistics and Legal Information Systems*, North-Holland.
- 1984a: «Determinism and Future Truth», en *Truth, Knowledge and Modality, Philosophical Papers*, vol. 3, Basil Blackwell.
- 1984b: «Problemas abiertos en la filosofía del Derecho», *Doxa*, núm. 1.
- 1985a: «Is and Ought», en E. BULYGIN (ed.), *Man, Law and Modern Forms of Life*, D. Reidel.
- 1985b: *On Human Freedom*, en *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. VI, University of Utah Press.
- 1989: «Intellectual Autobiography», en *The Philosophy of Georg Henrik von Wright, The Library of Living Philosophers*, vol. XIX.
- 1991a: «Is There a Logic of Norms?», en *Ratio Juris*, vol. 4, núm. 3.
- 1991b: «Prólogo», en ALCHOURRÓN y BULYGIN, *Análisis lógico y Derecho*, Centro de Estudios Constitucionales.
- 1993: *The Tree of Knowledge and Other Essays*, E. J. Brill.
- 1996: *Six Essays in Philosophical Logic*, Acta Philosophica Fennica, vol. 60.
- 1998: *In the Shadow of Descartes. Essays in the Philosophy of Mind*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers.
- VON WRIGHT, G. H. y AARNIO, A., 1990: «On Law and Morality. A Dialogue», en *Ratio Juris*, vol. 3, núm. 3.

NOTA DE LOS TRADUCTORES

Traducir al español *The Varieties of Goodness* era una deuda en un doble sentido. Por un lado, era una deuda que la literatura filosófica (no sólo iusfilosófica) en esta lengua tenía con su autor, Georg Henrik VON WRIGHT: no sería muy aventurado afirmar que *The Varieties of Goodness* es uno de los libros más importantes de VON WRIGHT junto con *Norma y acción y Explicación y comprensión*, de los que ya existía versión castellana. Por otro lado, era una deuda que los traductores teníamos frente a nosotros mismos (y, lo que era más inquietante, uno frente al otro), ya que se trataba de una tarea pendiente que en realidad iniciamos en el año 1995 y que, por una miríada de pequeñas y grandes razones, y de manera casi involuntaria, abandonamos aproximadamente a mitad del libro. Catorce años después *The Varieties of Goodness* seguía sin haber sido traducido, así que decidimos revisar el trabajo ya hecho y concluirlo. Pagamos así la deuda que teníamos pendiente con nosotros mismos (y, sobre todo, uno con el otro); si hemos podido saldar también la deuda que la filosofía en lengua española tenía con VON WRIGHT dependerá de que hayamos podido conservar en la traducción algo de la profundidad filosófica y la bella sencillez del escrito original.

El texto original de VON WRIGHT constituye una de las hoy centenarias *Gifford Lectures* organizadas por la universidad de St. Andrews, en las que en el año 1959-1960 participó VON WRIGHT. Al tratar de encontrar la mejor traducción al español del título de su trabajo nos surgieron dudas tanto sobre el sustantivo *varieties* como sobre el sustantivo *goodness*. La primera duda consistía en si era mejor traducir *varieties* por «variedades» o por «diversidad»; la segunda, si era mejor traducir *goodness* por *bondad* o por *lo bueno*.

Para resolver la primera duda acudimos a los precedentes, puesto que hay otras dos conferencias Gifford (una anterior y otra posterior a la de VON WRIGHT) cuyo título también comienza con la expresión *The Varieties of...* y que también

han sido traducidas al español. Se trata de *The Varieties of the Religious Experience* (1904), de William JAMES (cuyo traductor afirma que el libro había influido en los últimos escritos de WITTGENSTEIN, lo que puede ser un dato relevante, teniendo en cuenta las conversaciones sobre religión que VON WRIGHT mantuvo con Wittgenstein hacia el final de sus días) y de *The Varieties of the Scientific Experience* (1984), de Carl SAGAN. Sin embargo, tales precedentes no sugerían una respuesta, pues el primer libro fue traducido como *Las variedades de la experiencia religiosa* (1986) y el segundo como *La diversidad de la ciencia* (2006). Al final nos dejamos llevar por nuestras intuiciones: mientras «variedades» nos sugería la multiplicidad *dentro* de una unidad o un orden, «diversidad» nos parecía que hacía referencia a una pluralidad más desorganizada, sin un referente único, más dispersa o inasible, lo que cuadraba mejor con la manera en que VON WRIGHT parece entender las relaciones entre las diferentes formas, o tipos, o clases, o sentidos (sin ser propiamente ninguna de estas cosas) de lo bueno, que para él no pueden ser reconducidas a una noción común y única. Esperamos no ser los únicos con estas intuiciones y no haberles otorgado demasiado alcance o peso.

La segunda duda nos pareció más fácil de resolver. El Diccionario de la Real Academia define «bondad», en su primera acepción, como «cualidad de bueno» y, en su segunda acepción, como «natural inclinación a hacer el bien», esto es, como «bondad moral». El sentido en el que usa VON WRIGHT «goodness» es el primero; sin embargo, en español la acepción de bondad como «bondad moral» está muy presente. Haber llamado al libro *La diversidad de la bondad* hubiera podido inducir fácilmente a error: VON WRIGHT no habla de las distintas formas de la bondad moral, sino de las distintas formas de lo bueno; la bondad moral ni siquiera es considerada por VON WRIGHT como una forma más de lo bueno, salvo en un sentido secundario (esto es, explicable en términos de otras formas de lo bueno). El objetivo del libro es precisamente mostrar en qué sentido la bondad moral depende de las formas de lo bueno. Una vez evitada la confusión en el título y hecha esta advertencia, en el texto sí hemos traducido «goodness» por «bondad» (con el sentido de «lo bueno»), para no incurrir en giros lingüísticos demasiado extraños.

Respecto a lo que no tenemos dudas es sobre la necesidad de expresar nuestro agradecimiento a Laura Manrique, Pablo Navarro y Jesús Vega por sus sugerencias a medida que han ido revisando partes de esta traducción, a M.^a Dolores Fisac por su esmerado trabajo de edición y a Jordi Ferrer y José Juan Moreso, directores de la colección *Filosofía y Derecho*, por su amable paciencia a la espera de nuestro texto.

PREFACIO

En 1959 y 1960 dicté las *Gifford Lectures* en la Universidad de St. Andrews. Los cursos llevaban por título «Normas y valores. Un estudio de los fundamentos conceptuales de la moral y el derecho». El presente trabajo tiene sustancialmente el mismo contenido que la segunda serie de conferencias, en aquel momento presentadas con el título, no muy adecuado, de «Valores». Mi propósito es publicar una versión revisada del contenido de la primera serie de conferencias, llamada «Normas», como un libro distinto. Ambos trabajos serán independientes uno del otro. Aprovecho esta oportunidad para expresar mi agradecimiento a la Universidad de St. Andrews por hacerme el honor de invitarme a dar las *Gifford Lectures* y a los miembros y estudiantes de St. Andrews, con los que pude discutir el contenido de los cursos a medida que avanzábamos. Impartir estos cursos me proporcionó el impulso para, y la oportunidad de, profundizar en la investigación, por lo que me siento profundamente agradecido.

Revisando el contenido de mis cursos y preparándolos para su publicación, he tenido el privilegio de poder mantener regularmente y durante un largo periodo conversaciones con el profesor Norman MALCOM. Estoy en deuda con él por un buen número de observaciones y mejoras y, sobre todo, por sus convincentes objeciones a muchos de mis argumentos y consideraciones.

En este libro hay muy pocas referencias explícitas a las discusiones y a la literatura actual. Espero que esto no se interprete como una pretensión del autor de ignorar o minusvalorar el trabajo realizado por otros. No obstante, es cierto que el trabajo de los clásicos ha supuesto un mayor estímulo para mis puntos de vista que los escritos de mis contemporáneos. En concreto, he aprendido de tres de ellos: ARISTÓTELES, KANT y MOORE. He sentido constantemente la influencia de la idea kantiana de deber y de la idea de MOORE del valor intrínseco. Abrirme camino frente a KANT me condujo al rechazo de la concepción llamada algunas veces «deontologismo», y tratando de resistirme a MOORE llegué al

convencimiento de que tanto el objetivismo como el intuicionismo respecto a los valores son posturas insostenibles. Por esta vía de exclusión he llegado a una posición *teleológica*, en la que las nociones de lo beneficioso y lo perjudicial y la del bien del hombre constituyen el marco conceptual para un «punto de vista moral». Quizá se podrían distinguir dos versiones principales de esta posición ética. Una de ellas vincula la noción del bien del hombre con la noción de la *naturaleza* humana. La otra la vincula con las necesidades y los deseos de los hombres individuales. Podemos llamar a estas dos versiones la «objetivista» y la «subjetivista», respectivamente. Me parece que sería correcto decir que ARISTÓTELES se inclinaba por la primera. Mi posición aquí difiere de la suya y creo que se asemeja más a la de algunos escritores de la tradición utilitarista.

Por lo que he dicho hasta aquí, podría pensarse que esto es un tratado de ética. No lo es (véase cap. I, secc. 1). Pero me parece que contiene el germen de una ética y que de este libro puede llegar a extraerse una filosofía moral. No es fácil que esta filosofía nos llame la atención por la originalidad de sus principales rasgos. Lo que hasta cierto punto podría considerarse nuevo es la *aproximación* a la ética a través del estudio de la diversidad de lo bueno. Creo que valdría la pena realizar esta tarea con más profundidad de lo que yo he sido capaz de hacer. Me gustaría que otros se sintieran animados a elaborar, con mayor detalle, algunas ideas que aquí han sido presentadas sólo en un primer esbozo.

Georg Henrik VON WRIGHT

CAPÍTULO I

LA DIVERSIDAD DE LO BUENO*

1. A menudo se dice que la ética es la filosofía de la moral o la «teoría» de la moral. En gran medida, las cuestiones morales son cuestiones acerca de lo bueno y lo malo y el deber. No todo lo bueno, sin embargo, es moralmente relevante y no todo deber es un deber moral. La concepción de la ética como filosofía de la moral se vincula, en ocasiones, con el punto de vista según el cual existe un peculiar sentido *moral* de «bueno» y de «deber» que constituiría el objeto propio de los estudios éticos.

Me referiré a esta perspectiva como la idea de la *autonomía conceptual de la moral*. No me estoy refiriendo exactamente a una posición bien definida, sino más bien a un cierto estado de opinión en la teoría moral. Me parece que nadie ha contribuido tanto a este estado de opinión como KANT. Se podría incluso hacer referencia al mismo como la tradición kantiana en ética.

No tengo ninguna objeción a una definición de la ética como filosofía de la moral. No se dice mucho en este libro sobre conceptos, juicios, reglas o principios morales —y lo poco que se dice no es muy sistemático—. La mayor parte de este libro no trata de moral en absoluto. Por tanto, el título de «Ética» no sería adecuado para él.

Sin embargo, sí tengo fuertes objeciones contra la idea que he llamado la *autonomía conceptual de la moral*. Como trataré de mostrar más adelante, lo moralmente bueno no es una forma de lo bueno al mismo nivel que otras de sus formas básicas, que nosotros vamos a distinguir. Lo que se suele denominar sentido *moral* de «bueno» es un sentido derivado o secundario, que debe ser explicado atendiendo a usos no morales de la palabra. Algo similar es cierto del sen-

* N. de los T.: Título original, *The Varieties of Goodness*.

tido moral de «deber» [*ought*] y «obligación» [*duty*]. Por ello me parece que una comprensión filosófica de la moral debe estar basada en un estudio mucho más comprensivo de lo bueno (y de lo debido) del que es habitual en ética. El nombre «Prolegómenos a la Ética» no sería inadecuado para un estudio de este tipo.

Pensé utilizar este título, pero, además de que ya ha sido utilizado, sería demasiado ambicioso. Después de todo, lo que en este trabajo me he aventurado a estudiar sin ninguna minuciosidad sólo es un *aspecto* de una investigación mucho más amplia que sería requerida por la ética. Qué aspecto es éste y cuáles son los otros aspectos importantes, lo indicaré más adelante, en este mismo capítulo (sección 4).

2. Durante mucho tiempo ha sido común entre los filósofos distinguir entre la ética normativa y la ética que no es normativa. Se considera que la ética del primer tipo señala qué es bueno y malo y cuál es nuestro deber moral. La ética del segundo tipo no valora ni prescribe.

La idea de que puede trazarse una distinción nítida entre ética normativa y ética no normativa me parece que puede ser vista como una derivación de la idea más general de que existe una distinción tajante entre *norma* y *hecho*, entre el «deber» y el «ser». Esta segunda idea se ha asociado, en particular, con el nombre de HUME. Se podría, con precauciones, hablar de una tradición humeana en la filosofía moral.

Las distinciones entre el deber y el ser y entre los dos tipos de ética se entienden generalmente de forma que el término «deber» abarca tanto a las normas como a los valores y que «normativo», como atributo de la ética, se refiere tanto a lo prescriptivo como a lo valorativo. Otra idea derivada de la distinción tajante entre lo valorativo y prescriptivo, por un lado, y lo fáctico, por otro, puede ser la idea de que la «ciencia» está libre de valores (*Die Wertfreiheit der Wissenschaften*).

Sobre la cuestión acerca de qué es un estudio no normativo de la moral hay mucha oscuridad y muchas opiniones divergentes. Algunos filósofos, especialmente filósofos de las décadas próximas al cambio de siglo, entendían la ética que no es normativa como una *science des moeurs*, esto es, como un estudio sociológico y/o psicológico de la «historia natural» de las ideas, códigos y costumbres morales.

Sin duda, hay una forma de estudiar el fenómeno moral que es «objetiva» y «científica» y que puede ser *nítidamente* distinguida de la ética normativa. Pero, cuanto menos, es dudoso si un estudio empírico de la moral es la única forma de ética que no es normativa. Muchos filósofos lo negarían. Éstos sostendrían más bien que hay un estudio filosófico de los conceptos y juicios morales que es distinto tanto de la ética normativa como del estudio empírico del

fenómeno moral. El término *metaética* se ha puesto recientemente de moda para este tipo de estudio de la moral.

Las opiniones sobre la naturaleza de la metaética no son unánimes. Algunos llamarían a la metaética un estudio conceptual o lógico de la moral. Y otros querían añadir que un estudio conceptual de la moral es esencialmente un estudio lógico del lenguaje de la moral. La metaética —y en esto parece haber acuerdo— no pretende decirnos qué cosas *son* buenas y malas y cuáles *son* nuestros deberes morales. Pretende un mejor entendimiento de qué *significa* «bueno», «malo» y «deber».

Todas estas caracterizaciones presentan problemas. No son suficientes por sí solas para trazar un límite tajante entre metaética y ética normativa o entre metaética e investigación empírica.

La idea de que hay una separación tajante entre ética normativa y metaética me parece que descansa en un punto de vista excesivamente simplificado y superficial y en una interpretación insuficiente de la naturaleza de la segunda. La concepción de la ética normativa como (un tipo de) legislación moral es parcial, incluso si se combina con una crítica de los estándares morales comunes. Y también lo es la visión de la ética normativa como casuística. «Ética normativa» no es un nombre apropiado para ninguna de ellas. Quienes usan esa denominación tienden a agrupar bajo ella un buen número de actividades filosóficas y morales diferentes. A *una* de tales actividades, la clasificada como «normativa», la llamaría, personalmente, investigación *conceptual*; y no sabría cómo distinguirla claramente del pretendido análisis conceptual no normativo propio de la metaética.

Quien crea que puede mantenerse una distinción nítida entre metaética y ética normativa está invitado a considerar la naturaleza de trabajos tales como la *Ética a Nicómaco* de ARISTÓTELES, los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* de KANT o el *Utilitarismo* de John Stuart MILL. Su contenido ¿es metaética o ética normativa? Imagino que algunos responderían que estos trabajos contienen elementos de ambos tipos de ética y quizá lamentarían que sus autores no distinguieran con más claridad entre los dos. Yo me inclinaría más bien por decir que las dificultades para clasificarlos muestran la artificiosidad de esta distinción.

3. Yo llamaría *conceptual* a la investigación realizada en este trabajo. Estaría también de acuerdo en decir que el objeto de las investigaciones conceptuales es el *significado* de ciertas palabras y expresiones —y no las mismas cosas y estados de cosas acerca de lo que nosotros hablamos cuando usamos esas palabras y expresiones—. Sin embargo, ¿por qué no deseo llamar «metaética» a esta investigación ni quiero considerarla como nítidamente distinguible de una investigación sobre «ética normativa»?

Mis dudas tienen relación con la cuestión de la naturaleza de las investigaciones conceptuales. Ésta es una cuestión sobre la que me hubiera gustado llegar a tener una opinión más clara de la que de hecho he podido formarme. Aquí trataré, de forma breve y, en cierta manera, dogmática, de expresar mi opinión respecto de algunos aspectos relacionados con todo esto.

Para empezar, creo que hay muchos tipos de investigación conceptual, muchos «métodos» filosóficos. La elección de un método puede depender de la naturaleza del problema a tratar o puede depender quizá del temperamento de cada filósofo. Me parece que los tipos de investigación conceptual más adecuados para la ética son esencialmente distintos de los adecuados para la teoría del conocimiento o para la metafísica. Esta diferencia está relacionada, seguramente, con el hecho de que, tal como yo los veo, los propósitos de lo que se llama filosofía práctica y lo que se llama filosofía teórica son intrínsecamente distintos.

El impulso de las investigaciones conceptuales —y, me parece, uno de los principales impulsos de la filosofía— es el *desconcierto* relativo al significado de algunas palabras. Normalmente estamos familiarizados con tales palabras. Sabemos, en general, cómo y cuándo utilizarlas, pero a veces no sabemos si algo debería ser designado por una determinada palabra «x». No lo sabemos, *no* porque ignoremos si esta cosa tiene la característica «y», que podría ser la razón para llamarla o no «x». Dudamos porque no sabemos qué rasgos de esta cosa *son* razones a favor o en contra para llamarla «x». Nos vemos forzados a *reflexionar* sobre las razones. En lugar de razones para llamar a una cosa «x» podría haber dicho criterios o *estándares* para decidir si una cosa es o no «x».

¿Cómo se relacionan las razones, los criterios o los estándares para designar a las cosas mediante determinadas palabras con el *significado*? Éste es un problema difícil, sobre el que aquí diré solamente lo que sigue: el significado de una palabra tiene muchos aspectos —y a las razones para designar a algo mediante una palabra las consideraré un *aspecto* del significado de esa palabra. (Si alguien quiere distinguir aquí entre criterios y significado, tendría que ponerse de acuerdo con él acerca del significado de «significado»).

La reflexión acerca de las razones para designar a las cosas mediante determinadas palabras es un tipo de investigación conceptual. ¿Cómo se lleva a cabo esa investigación? Aquí quiero llamar la atención sobre cierto punto. El propósito del tipo de investigación de la que estoy hablando no es hallar el significado (o aspecto del significado) real de alguna palabra o expresión, como si éste estuviera oculto tras las desconcertantes complejidades del uso común. La imagen del filósofo como investigador de los significados no debe vincularse con la idea o postulado según la cual las entidades que buscamos *están* realmente *ahí* —esperando ser vistas por el filósofo. Si esta manera de ver la tarea del filósofo fuera adecuada, entonces una investigación conceptual sería, hasta don-

de puedo ver, una investigación *empírica* sobre el uso ordinario del lenguaje o del significado de las expresiones.

La reflexión filosófica sobre las razones para llamar a algo «x» es necesaria en determinadas situaciones: cuando las razones no han sido precisadas, cuando no hay una opinión establecida en relación con ellas. El concepto todavía tiene que ser *moldeado* y, por tanto, aún hay que *establecer* sus conexiones lógicas con otros conceptos. Las palabras y expresiones con usos que desconciertan al filósofo están, por decirlo así, *en busca de un significado*.

No quisiera mantener que, aquí, la *única* manera provechosa de tratar los problemas es moldear los significados brutos, hacer preciso y claro lo que el lenguaje ordinario deja vago e indeterminado. Me ha parecido, sin embargo, que la investigación conceptual que adopta el método de moldear y dar forma a los conceptos es particularmente apropiado para el tratamiento de los problemas en ética y otras ramas de la filosofía relacionadas (estética, filosofía política).

¿Estoy diciendo que tales investigaciones persiguen definiciones estipulativas y otros propósitos relativos al uso del lenguaje? ¿Consiste la afinidad de esas investigaciones con la ética «normativa en la naturaleza «estipulativa» de sus resultados?

No sé exactamente cómo contestar estas preguntas. Decir que la investigación conceptual termina a veces en definiciones estipulativas puede ser verdad —en un sentido peculiar de «estipulativo» y en un amplio e impreciso sentido de «definición». Pero decir esto sería en conjunto más confuso que iluminador. Está bien recordar aquí que el filósofo rara vez discute solamente sobre un único concepto. Se mueve en un *campo* de conceptos. Esto hace que, en general, esté más interesado en las *distinciones* y *conexiones* lógicas entre distintos elementos del campo que en la definición de puntos concretos del mismo.

En ética, las investigaciones conceptuales del tipo de la que he estado esbozando consisten en una búsqueda de razones o criterios para hacer juicios sobre «bueno», «malo» y «deber». Tener estos criterios es importante para nuestra orientación en el mundo como agentes morales. En la medida en que construimos nuestros criterios para hacer juicios sobre «bueno», «malo» y «deber» de forma diferente, delimitamos el marco conceptual de nuestros juicios morales de forma diferente. De esto no se sigue necesariamente que los juicios vayan a ser también diferentes, aunque *podrían* serlo. Pero las razones sobre las que se basan los juicios serán diferentes y, por tanto, también sus significados. Nuestros «puntos de vista» morales serán diferentes. Con las observaciones de esta sección y de la precedente, no he querido negar la existencia de una actividad que merezca el nombre de metaética y de otra que merezca el nombre de «ética normativa», ni que constituyan dos tipos diferentes y claramente distinguibles de actividades. Lo que he querido decir es que hay también una tarea filosófica a la que podemos llamar «ética» que comparte con la concepción común de la

«metaética» el rasgo de ser una *investigación conceptual* y con la concepción común de la «ética normativa» la característica de pretender *dirigir nuestras vidas*.

4. Los conceptos que son relevantes para la ética pueden, en una primera aproximación, ser divididos en tres grupos principales.

Al primer grupo pertenecen los conceptos *valorativos*. El miembro más importante de este grupo, de interés para la ética, es el concepto de *bueno* [good] y sus opuestos *malo* [bad] y *mal* [evil].

A los conceptos del segundo grupo los llamaré *normativos*. Aquí encontramos, en primer lugar, las nociones de obligación, permisión, prohibición y derecho.

Al tercer grupo de conceptos pertenece la noción de *acto humano* y las nociones que son relevantes para la acción, como elección, deliberación, motivo, razón y voluntad. Estrechamente relacionados con ellos están las nociones de deseo, fin, necesidad y querer.

A los conceptos del tercer grupo, a veces, se les llama «psicológicos». Se diferencian, sin embargo, de los conceptos psicológicos estudiados en epistemología en que tienen un carácter «global» al referirse al hombre como un todo —y no a facultades especiales como la percepción, la memoria o el pensamiento—. Quizá sea ésta una razón para llamar a estos conceptos «antropológicos» mejor que «psicológicos» y para referirnos a su estudio como una Teoría Filosófica del Hombre o Antropología Filosófica.

A continuación debe señalarse que hay conceptos, o grupos de conceptos, que caen «entre» los tres grupos y tienen un «pie firme» en dos o más de ellos.

En primer lugar, hay conceptos que muestran ciertas afinidades tanto con los conceptos del primer grupo como con los conceptos del segundo grupo. Ejemplos de éstos son las nociones de correcto e incorrecto y la idea de justicia. Los tres conceptos mencionados pueden ser entendidos en un sentido «jurídico», que parece ser puramente normativo, pero también pueden ser entendidos en un sentido «moral» que los pone en relación con las ideas de bien y mal y que, por consiguiente, les da un cierto matiz valorativo.

En segundo lugar, hay conceptos que caen de alguna forma entre el primer y el tercer grupo. Por ejemplo las nociones de placer y felicidad y sus contrarios. ¿El placer es un concepto valorativo o psicológico? La cuestión está relacionada con el problema de si ser placentero es una característica «natural» o «no natural» de las cosas y estados.

En tercer lugar, hay conceptos que aparecen con un pie firme en todos y cada uno de los tres grupos principales. Estoy pensando principalmente en la noción genérica de *virtud* y en los distintos rasgos de carácter llamados virtudes —tales como el coraje, la generosidad, la laboriosidad, la templanza, etc. Debido a su conexión con la importante noción de carácter se trata de conceptos antropológicos (psicológicos). Éstos adquieren un tinte valorativo a raíz de su conexión con las ideas relacionadas con (la elección de) un curso correcto de acción. Y, por último, tienen un tinte valorativo debido a la conexión entre el hombre y la vida virtuosos y buenos, por un lado, y viciosos y malos, por otro.

Por una «aproximación estricta» a la ética entenderé una aproximación dentro de la tradición kantiana de la autonomía conceptual de la moral (véase sección 1). Con esta yo contrastaría una «aproximación amplia» a la ética. Esta última busca un lugar para las ideas morales dentro de la red de conceptos más comprensiva formada por los tres grupos básicos mencionados y los grupos intermedios.

Cabría quizá distinguir dos direcciones principales que una aproximación amplia a la ética puede tomar. Se puede buscar un fundamento de la moral, por decirlo así, en «una dimensión vertical», en las necesidades y deseos del hombre y en la naturaleza específica del mismo como agente. Desde este punto de vista, el objetivo preliminar más urgente para la filosofía moral es una clarificación de los conceptos del tercer grupo antes mencionado, el «antropológico» o «psicológico». Podríamos decir también que la ética ha de ser afianzada desde la perspectiva de una antropología psicológica.

Sin embargo, se podría buscar también el fundamento de la moral en una «dimensión horizontal», tratando de colocar las nociones morales en un marco más amplio de conceptos valorativos y de ideas normativas. Entonces, la ética, por decirlo así, emerge como una rama especial de la teoría general de los valores y las normas.

No quiero sostener que los dos métodos se excluyan recíprocamente ni que puedan ser nítidamente distinguidos. Tampoco diré que uno de ellos deba primar sobre el otro en caso de no poder satisfacer a los dos. El primero debe ser visto como el más fundamental, en el sentido de que no se pueden estudiar las normas y los valores aislándolos de los conceptos psicológicos, mientras que se pueden estudiar estos últimos de forma relativamente independiente de los primeros.

Si el método adoptado en este tratado tuviera que ser clasificado en la anterior tipología, tendríamos que decir que es del tipo «horizontal» más que del tipo «vertical». Más aún, es una aproximación a la ética hecha más desde el lado de los valores que desde el lado de las normas. (Esto último tiene que ver con el punto de vista que suelo tomar en las relaciones recíprocas entre normas y valores. Véase capítulo VIII). De forma más específica: es una aproximación a la ética desde un estudio del concepto de «lo bueno».

Puede que sea verdad, como se ha dicho, que sea necesario un mejor entendimiento del concepto de acción humana y de los conceptos psicológicos afines a éste para poder enfrentarnos con éxito a los problemas de la ética. Pero me parece igualmente cierto que un requisito necesario para un estudio con éxito de la acción moral, de la bondad moral, y del deber moral es un estudio de lo bueno en toda su diversidad. No tengo conocimiento de que este estudio haya sido realizado antes de una forma sistemática. En este trabajo intento dar los primeros pasos en ese sentido.

5. Por «la diversidad de lo bueno» entiendo la multiplicidad de usos de la palabra «bueno». Un punto de partida útil para un estudio de esta multiplicidad de usos es reunir en una lista los usos familiares de la palabra y tratar de agruparlos bajo varios rútolos.

Hablamos de un buen cuchillo, reloj, martillo, afilador u otros artefactos, que son usados como instrumentos con diversos propósitos. También hablamos de buenos perros, vacas, caballos, y de otros animales, a los que el hombre ha hecho domésticos para sus necesidades y fines. A esta misma especie pertenecen un buen coche, una buena casa, un buen puerto. A ella también pertenece todo lo que puede llamarse «una buena forma de hacer» algo, p. ej. abrir una puerta, hacerse la cama o memorizar un poema.

Agruparé todos estos usos de «bueno» bajo el rótulo de bondad *instrumental*. No sostengo que cada vez que «bueno» es utilizado como atributo de, p. ej. «perro» o «casa» tenga una connotación de lo que es instrumentalmente bueno. A qué forma de «bondad» nos estamos refiriendo no se puede determinar sólo a partir de una frase, sino que es algo que debe ser inferido a partir de su uso en el contexto.

Además hablamos de un buen jugador de ajedrez, atleta, orador, conductor, científico y artista. Una característica común de estos hombres es que ellos son *buenos a la hora de hacer algo*. Eso es lo que ellos son buenos suele ser una actividad o arte, para la cual el hombre puede poseer un talento natural pero en la que también tendrá que recibir un entrenamiento antes de que pueda sobresalir en ella. Acuñaré para este tipo de cualidad el nombre de bondad *técnica*.

Hay casos fronterizos entre la bondad instrumental y la bondad técnica, por ejemplo, el uso de «bueno» en «un buen vendedor», en «un buen criado» o en «un buen soldado». La bondad de una buena realización o ejecución normalmente es de la forma que aquí hemos denominado técnica.

Estudiaré los usos de «bueno» como atributo de *órganos* del cuerpo y de *facultades* de la mente como un grupo separado: por ejemplo, cuando hablamos de (en sentido médico) un buen corazón, buenos ojos, buena vista, buena

memoria. No puedo sugerir un nombre mejor para esta forma de lo bueno que el de bondad *médica*. Este sentido está relacionado con la bondad técnica, aunque es típicamente distinto de ésta. Una de las diferencias se manifiesta en la relación que el buen y el mal estado de los órganos y facultades tiene con las nociones de *salud* y *enfermedad* —y, a través de ellas con la noción más amplia que propongo llamar el *bien de un ser* o *bienestar*—.

La medicina es *bueno* para el enfermo, el ejercicio para la salud, el abono para la tierra, el lubricante para el motor, tener buenas instituciones es bueno para un país, tener buenos hábitos es bueno para todo el mundo. Hablando en general, se dice que algo es *bueno para* un ser cuando el hacer, el tener o el que suceda esa determinada cosa afecta al *bien de* ese ser de forma favorable. Para esta forma de bondad reservaré aquí el nombre de *beneficioso*. Por su parte, de aquello que afecta al bien de un ser de forma adversa se dice que es dañino, perjudicial, lesivo, «una cosa mala» o, con bastante frecuencia, un mal.

Lo beneficioso es una subcategoría de lo *útil* o de aquello a lo que también llamaré la bondad *utilitaria*. Relacionado con lo útil están lo ventajoso y lo favorable. Cuando hablamos de un buen plan, una buena oportunidad, un buen consejo, buena suerte, buenas noticias, solemos estar pensando generalmente en algo que es útil o apropiado para algún propósito o tarea. Lo beneficioso puede ser distinguido de lo «meramente útil» diciendo que lo útil es aquello que favorece algún fin o propósito en general, y lo beneficioso aquello que promueve el fin especial que constituye el bien de un ser. El bien de un ser, sin embargo, no es meramente un fin muy especial. Es un «fin» sólo en un *sentido* especial de la palabra. La idea de considerar el bien de un ser como un fin, al menos como yo lo veo, es la misma idea, sostenida por muchos filósofos, de considerar a (algunos) seres como fines en sí mismos.

En inglés el *sustantivo* «good» tiene por lo menos tres significados que interesa distinguir. Por «lo bueno» [*the good*] podemos entender bondad, el concepto o idea de bueno. Por «lo bueno» podemos también entender lo que hemos llamado el bien de un ser, que también podríamos llamar «bienestar». Finalmente está el *sustantivo* «bien» [*good*], que tiene el plural «bienes». En alemán estos tres sentidos del *sustantivo* están muy oportunamente distinguidos por medio de las tres palabras *das Gute*, *das Wohl*, and *das Gut* (pl. *die Güter*).

Por «un bien» puede entenderse cualquier cosa que posee el valor «bueno», en pocas palabras: cualquier cosa que es buena. Éste es el típico uso hecho por los filósofos de este término. No lo adoptaré aquí. Por «un bien», sin embargo, uno puede también entender algo que es el objetivo de una acción o el objeto de un deseo o que se quiere o necesita. Cuando en este tratado utilice «bien-bienes» [*good-goods*] como una pareja de términos técnicos, lo haré en el segundo de los sentidos mencionados. Extensionalmente, los dos sentidos, como puede fácilmente apreciarse, se superponen en gran medida.

Una importante forma de la bondad, que hasta el momento no ha sido mencionada para nada, es la bondad *hedónica*. Hablamos de un buen olor o sabor, una buena manzana o vino, una buena cena, un buen chiste, unas buenas vacaciones o momentos, una buena compañía, buen tiempo. No siempre que «bueno» es usado en frases como las enumeradas anteriormente significa lo que aquí se ha llamado la bondad hedónica. Un tiempo bueno, por ejemplo, no es necesariamente un tiempo agradable, que es un rasgo hedónico; puede también ser favorable, por ejemplo, para la cosecha, que es una cualidad utilitaria.

De la misma forma que lo útil, y su subforma lo beneficioso, está relacionado con lo que el hombre *quiere y necesita*, lo hedónicamente bueno está relacionado con lo que el hombre *disfruta* y con lo que al hombre *le gusta* —conseguir, tener, hacer, ser...—. Lo hedónico, por otra parte, tiene muchas subformas diferentes. A veces lo hedónico está más cerca de la esfera estética, como un buen olor para el olfato, un buen tono para el oído y una bonita vista para los ojos. A lo que es hedónicamente bueno se le llama frecuentemente divertido o entretenido, a veces refrescante o estimulante. Creo que siempre puede ser llamado agradable. El término tradicional, y bien conocido, utilizado por los filósofos es el de *placer*.

Por otra parte, hay usos de «bueno» que se refieren a cuestiones de conducta y carácter. Un hombre puede ser bueno y hacer el bien. El bien es generalmente hecho a alguien. Cuando un hombre hace el bien a algún otro ser, a sus actos o hechos con frecuencia, aunque no siempre, se les llama también buenos. Un acto puede ser realizado por una buen motivo o con una buena intención. Hay un rasgo del carácter llamado *benevolencia* y una predisposición a realizar actos buenos llamada *buen voluntad*. De esta última un filósofo dijo que es la única cosa en el mundo que es «buena sin cualificación ni restricción». Es lo bueno en materia de conducta y carácter lo que sobre todo está relacionado con la llamada vida *moral* del hombre.

La enumeración y clasificación de los usos de «bueno» que hemos hecho está muy lejos de ser exhaustiva. Pueden encontrarse con facilidad ejemplos que caen completamente fuera de todas esas formas que aquí hemos tratado de distinguir, o en algún lugar entre ellas. El lector está invitado a considerar si las siguientes frases típicas en las que aparece la palabra «bueno» deberían ser clasificadas atendiendo a las anteriores formas, o dónde le gustaría colocarlas a él en este mapa lógico: «buenos modales», «buenos momentos», «buenos ingresos», «dormir bien», «buen apetito», «buen humor», «buena conciencia», «buena reputación», «bueno como el oro», «un buen ejemplar (muestra, ejemplo)», «una buena impresión», «una buena vista», «una buena razón», «una buena idea», «un buen libro (obra de arte)», «una buena esposa». Lo dicho en esta sección debería dar al lector una impresión de la multiplicidad semántica y riqueza lógica del fenómeno que he llamado la diversidad de lo bueno. Debería también mostrar lo inadecuado y artificioso de una esquematización tal como,

por ejemplo, las clasificaciones tradicionales de todo lo bueno —a veces de todos los valores, cualesquiera que sean éstos— en *dos* tipos principales: por ejemplo, bueno como un medio y bueno como un fin, bueno instrumental o final, extrínseco e intrínseco. No haremos uso de ninguna de estas dicotomías para los propósitos de este trabajo. Pero creo que es adecuado estar avisados contra ellas de una vez por todas.

6. ¿Hay una *unidad* en la diversidad de lo bueno? Si hay una unidad, ¿cuál es su naturaleza? Si no hay nada que dé unidad a las diversas formas de lo bueno, ¿cómo es posible que la palabra «bueno» haya llegado a tener esta multiplicidad de usos?

Una manera de procurar la unidad en la variedad sería considerar las formas de la bondad como *especies de un bien genérico*. Esta posibilidad implicaría dos cosas. En primer lugar, que hay alguna característica que es común a todas las formas de lo bueno, algo que todas comparten o de lo que todas participan. En segundo lugar, que hay características distintivas que, cuando se añaden o se combinan con las características genéricas, permiten distinguir las diversas formas de lo bueno. La característica genérica explicaría por qué instrumentalmente, técnicamente, etc. las cosas buenas son *buenas*. Las diferencias específicas explicarían por qué algunas cosas buenas son buenas *instrumentalmente*, otras *técnicamente*, etc.

El hombre y el perro son ambos especies del género mamífero. Todos los hombres individuales y todos los perros individuales tienen en común las características esenciales de los mamíferos —«la naturaleza de mamíferos»—. Esas características les «hacen» *mamíferos*. Otras características específicas los distinguen *como hombres* y *como perros*. La relación de los conceptos de hombre y perro con el concepto de mamífero, ¿es el patrón lógico para entender la relación de las formas de la bondad con la idea de bueno?

En el libro primero de la *Ética a Nicómaco*, si interpreto correctamente a ARISTÓTELES, éste suscita cierta controversia al rechazar una respuesta afirmativa a esta pregunta. En oposición a PLATÓN, ARISTÓTELES no reconoció la existencia de una Idea del Bien. Una de sus razones para ello parece haber sido su opinión de que las cosas llamadas «buenas» *no* constituían un género en virtud de alguna característica genérica: su bondad. Pero para mí no está en absoluto clara la naturaleza exacta del punto de vista de ARISTÓTELES sobre lo que podría llamarse convenientemente las pautas del significado de la palabra «bueno».

Se podría distinguir entre la diversidad de los bienes, donde «bienes» [*goods*] significa «cosas buenas» (véase *supra*, p. 43) y la diversidad de la bondad. Que vinos y carpinteros y pulmones pueden ser buenos es un ejemplo de la variedad de cosas buenas. Que «bueno» a veces signifique «agradable al gus-

to), a veces «diestro» y a veces «saludable», es un ejemplo de qué diversas son las formas de la bondad. ARISTÓTELES no distinguió claramente entre las dos clases de diversidad. Su argumento en contra de la Idea del Bien se deriva de la diversidad de los bienes más que de la diversidad de la bondad. Es obvio, sin embargo, que la primera diversidad es secundaria respecto de la última.

Me parece cierto que las formas de la bondad *no* están relacionadas con un bien genérico de la misma manera que las especies están relacionadas con un género. (Por eso hablo de «formas» y no de «tipos» o «especies» de lo bueno). Pero no sé cómo argumentar concluyentemente mi opinión.

En este trabajo no haré ningún intento de aclarar la noción de *forma* que uso cuando hablo de las formas de la bondad. La relación entre una forma de *X* y *X* no es una relación de especie a género, ni de caso [*token*] a tipo [*type*], ni de individual a universal. No discutiremos cuál es esta relación.

Dentro de las formas de la bondad a veces distingo subformas. Por ejemplo, mencionaré tres subformas de la bondad técnica y tres de la bondad hedónica. No mantengo que la relación entre la subforma de una forma de la bondad y esta forma de la bondad sea la misma que la relación entre una forma de la bondad y la bondad misma. La naturaleza de la relación de las subformas con las formas es una cuestión que tampoco discutiré.

7. En ocasiones se ha dicho que la palabra «bueno» es «vaga y ambigua». ¿Cabría usar las nociones de vaguedad y ambigüedad para arrojar alguna luz al fenómeno que hemos llamado la diversidad de lo bueno?

Es importante distinguir entre vaguedad y ambigüedad. La primera es una característica de algunos *conceptos* o —podríamos decir— *significados*. La segunda es una característica de algunas *palabras* (y frases). Por esta razón, referirse a algo como «vago y ambiguo» es más bien una manera de hablar equivocada. Pero las dos sugerencias, que el significado de «bueno» es vago y que la palabra «bueno» es ambigua, merecen seria consideración.

Diré que un concepto es vago cuando produce con facilidad incertidumbre a propósito de si una cosa debería ser clasificada o no como cayendo bajo ese concepto, y cuando esta incertidumbre no puede ser salvada apelando a (adicionales) *hechos* acerca del caso o por la existencia de *criterios* para la aplicación del concepto. La vaguedad, en este sentido, es especialmente característica de *alguna* de las formas de la bondad que hemos distinguido; principalmente, me parece, de lo bueno en sentido instrumental y en sentido técnico. Por ejemplo, si un cuchillo de trinchar es o no bueno para su función propia puede ser difícil de decidir a causa de la vaguedad, y lo mismo puede ocurrir a propósito de si un hombre es o no un buen luchador. Pero lo que hace que un *cuchillo* y un *luchador* sean susceptibles de caer bajo el concepto de bondad no es que la vaguedad afecte a la idea de bueno. En otras palabras, el hecho de que algunos

de los usos típicos de «bueno» sean vagos no implica el hecho de que haya tales múltiples usos (formas de bondad). La noción de vaguedad, por consiguiente, no es relevante para una comprensión del fenómeno que aquí hemos llamado la diversidad de la bondad.

La ambigüedad puede ser definida como una identidad (lógicamente) accidental de palabras para ideas diferentes¹. La sugerencia de que la diversidad de lo bueno se debe a una ambigüedad de la palabra equivaldría a decir algo así como que «bueno» en un «buen cuchillo» y en «buena intención» significan dos cosas diferentes, que sólo por accidente son designadas con el mismo nombre.

Cuando una palabra para un cierto concepto es ambigua en un lenguaje, entonces es pura coincidencia si la palabra para el mismo concepto es ambigua de la misma manera en otro lenguaje. Si *good* en inglés es realmente una palabra ambigua, debe sorprendernos el hecho de que *bon* en francés, *dobrij* en ruso y *agathos* en griego muestren también la misma ambigüedad. El número de cosas y las clases de cosas llamadas «buenas» en inglés es más o menos el mismo que el de las cosas y clases de cosas llamadas *dobrij* en ruso. Esta observación, por sí sola, puede considerarse una prueba decisiva contra la sugerencia de que la ambigüedad es responsable de la existencia de varias formas de la bondad.

Así como la *ambigüedad* debe ser distinguida de la *vaguedad*, también debe evitarse confundirla con la *analogía*. *Port** en inglés es ambiguo. La circunstancia etimológica de que el nombre del vino derive del nombre de la ciudad de Oporto, que a su vez deriva de la misma raíz que la palabra inglesa para puerto, no implica ninguna afinidad entre los dos *significados* de «*port*». La palabra «profundo» ofrece un buen ejemplo de analogía. En «un pozo profundo» es usada con lo que llamaré significado *primario* o literal. En «un pensamiento profundo» es usada con un significado *secundario* o analógico o metafórico. Las analogías son intralingüísticas, generalmente. Esto indica que están basadas en afinidades entre significados y no en accidentes lingüísticos, a diferencia de las ambigüedades. Es natural pensar en la diversidad de lo bueno como una diversidad de significados afines. La idea de que la diversidad de lo bueno se debe a una analogía tiene por tanto cierta plausibilidad.

Sin embargo, me parece que hay argumentos decisivos contrarios a la idea de que la diversidad de las formas de lo bueno sea una diversidad de significados analógicos de la palabra «bueno». La analogía presupone un uso *primario* de la palabra con el que debemos estar familiarizados antes de que podamos entender y hacer uso de la analogía. Cuando una palabra tiene significados analógicos, generalmente es claro en el caso individual si la palabra está siendo usada en su sentido primario o con un significado analógico. Es claro que el

¹ Lo que ha llegado a conocerse en filosofía como «ambigüedad sistemática» no es ambigüedad en este sentido del término.

* *N. de los T.*: *Port* en inglés significa tanto puerto como vino de Oporto.

océano es profundo literalmente y que un pensamiento sólo lo es metafóricamente, que un rostro está sonriente literalmente y un campo de trigo metafóricamente. Nadie mantendría lo contrario en estos casos. ¿Pero existe un sentido literal de «bueno» del que los otros sentidos sean extensiones analógicas o metafóricas? ¿Es, por ejemplo, primaria la bondad instrumental y secundaria la bondad hedónica, o viceversa? ¿O son todos ellos igualmente básicos («literales»)? ¿Hablamos de un buen acto o de bueno en general sólo por analogía con una buena manzana y un buen cuchillo?

Entre otras cosas, es la dificultad obvia de especificar uno (o algunos) de los usos de «bueno» como primario o literal lo que contradice fuertemente la idea de que la variedad de formas de lo bueno es una variedad de significados primarios y analógicos de la palabra «bueno». Con esto no quiero excluir la posibilidad de que haya realmente algunos usos analógicos de «bueno». Algunos de tales usos analógicos incluso pueden ser filosóficamente de gran interés. Quizá la bondad como atributo de un ser supremo (Dios) es analógica.

WITTGENSTEIN, en sus últimos escritos, hizo uso de la idea de lo que él llamaba *parecido de familia*. La idea está relacionada con la vaguedad, la ambigüedad y la analogía y sin embargo difiere de todas ellas. El parecido de familia da unidad a conceptos tales como lenguaje, enunciado o número o —por usar uno de los ejemplos favoritos de WITTGENSTEIN— el concepto de juego. Los llamaremos conceptos-familia. La importancia filosófica —en mi opinión— de la idea de parecido de familia es que darse cuenta de que un concepto es un concepto-familia puede llevarnos a intentar apresar su esencia, esto es, una característica común a todas las cosas que caen bajo ese concepto que pudiera explicar por qué tales cosas se clasifican juntas.

Hay alguna sugerencia en los escritos de WITTGENSTEIN acerca de que lo bueno es un concepto-familia, que todos los usos de «bueno» forman una familia de casos. Puede haber *algo* de verdad en esto. Pero tengo dudas de que sea una sugerencia útil en conjunto. La cuestión «¿qué es bueno?», incluso si se entiende como una cuestión conceptual y no axiológica, parece ser muy diferente de la pregunta «¿qué es el lenguaje?» o, tomando una pregunta que bordea problemas valorativos, «¿qué es el arte?». La noción de arte es, en mi opinión, un concepto-familia típico. Muchos problemas de estética filosófica, incidentalmente, me parecen conectados de una manera relevante con este aspecto de los conceptos.

A menudo es característico de un concepto-familia cierto desconcierto a propósito de si algo «realmente» cae bajo este concepto. ¿La fotografía es realmente un arte? ¿Y dibujar cómics? ¿Es realmente un lenguaje el lenguaje de las abejas? Estas preguntas pueden expresar un verdadero embrollo filosófico. Si lo bueno fuera un concepto-familia, como el arte, deberíamos esperar que se produjera cierto desconcierto a propósito de si algunas de las *formas* de la bon-

dad son realmente formas de la *bondad*. Pero aparentemente no se suscita esta perplejidad. Podemos sentirnos asombrados de que puedan ser buenos tanto un olor como un general, la lluvia tanto como un pulmón. Esto es, puede ser sorprendente considerar qué diversas pueden ser las cosas buenas. Pero no deberíamos vacilar en llamar formas de la bondad al placer, a la destreza, a la utilidad o a la salud.

Otra diferencia entre la bondad y algunos conceptos-familia típicos parece ser ésta: pueden aparecer nuevos miembros de una familia en el curso de la historia. Se inventan nuevos juegos, se crean o pueden imaginarse nuevas formas de comunicación lingüística, puede haber también nuevas formas de arte. Pero las formas de la bondad parece que no están relacionadas del mismo modo con los cambios temporales. Las observaciones conceptuales pueden llevar al lógico o al filósofo a distinguir entre usos de «bueno» que habían sido clasificados juntos anteriormente, y a considerarlos como formas o subformas de la bondad. Pero las formas o subformas así distinguidas no serían nuevas invenciones, sino fenómenos familiares en los que se ha advertido una nueva diferencia.

Observaciones de este tipo me parece que hablan en contra de la idea de que la bondad constituya un concepto-familia.

Lo que me he aventurado a decir en esta sección y en la precedente acerca de la diversidad de lo bueno son aspectos esencialmente negativos. La unidad en la variedad, si es que la hay, no es la que un género otorga a las especies que caen dentro de él. Ni parece ser una unidad del tipo de la que podría decirse que tienen la analogía o el parecido de familia. La ambigüedad y la vaguedad tampoco sirven para la diversidad de las formas de lo bueno. Las pautas del significado de «bueno» son peculiares y desconcertantes. Merecen más atención de la que han recibido por parte de los filósofos de la semántica². Sin embargo, no es mi propósito discutir tales aspectos de la diversidad de lo bueno en el presente trabajo. Sólo he tratado de atraer la atención hacia algunos problemas de este tema.

8. El problema de la naturaleza y de las causas de la diversidad de formas de la bondad debe distinguirse del problema de las relaciones lógicas entre las formas, aunque las dos cuestiones están vinculadas. Si pudiera mostrarse que hay una forma básica de la bondad en términos de la cual pueden ser definidas las demás, entonces la solución al problema de las relaciones entre las formas también ofrecería, automáticamente, una solución al problema del carácter semántico de su diversidad. Lo mismo ocurriría si todas las formas de la bondad pudieran ser definidas en términos de un número reducido de nociones más básicas.

² La semántica de «bueno» es discutida interesantemente en el trabajo reciente de Paul ZIFF, *Semantic Analysis* (1960).

En este trabajo no habrá ninguna discusión sistemática sobre la cuestión de la definibilidad de «bueno», ni del problema relacionado de si «bueno» es el nombre de una característica «natural» o «no natural». En ocasiones, se harán algunas observaciones relevantes para estas cuestiones. «Bueno» tiene varios sinónimos parciales, que pueden reemplazarlo en algunos contextos sin que cambie el significado. Tales palabras son «agradable», «hábil», «saludable», «útil». Lo que vamos a decir acerca de su relación con «bueno», sin embargo, no se referirá directamente a la cuestión de las relaciones entre las formas, ni tampoco contribuirá a una explicación de su variedad.

Ciertas semejanzas entre las formas de la bondad son sorprendentes. Una es la relación entre lo que he llamado la bondad instrumental y la bondad técnica. La excelencia en una habilidad es bondad técnica. En atención a sus habilidades los hombres sirven para diversos propósitos de la sociedad. Esto da a sus habilidades cierto carácter de bondad instrumental. Hay además una relación entre la bondad técnica y la bondad médica. Los buenos órganos, como los buenos artesanos y profesionales, hacen bien su propio trabajo. El trabajo propio de los órganos es servir al bien del cuerpo, en última instancia al bien del hombre.

La bondad instrumental y la bondad utilitaria están estrechamente relacionadas, aunque no hasta el punto de ser indistinguibles. A veces, la bondad instrumental puede llamarse el grado de utilidad (bueno en sentido utilitario). Una subforma de la bondad utilitaria es lo beneficioso. Ésta está relacionada con la noción del bien de un ser. En este sentido, se asemeja a la bondad médica.

Las relaciones mencionadas entre las formas de la bondad, por lo que puedo ver, no ofrecen la posibilidad de definir algunas formas en términos de otras formas. La noción de *bondad moral*, sin embargo, ocupa una posición peculiar. Necesita una definición. El hecho de que haya habido tantas disputas acerca de su naturaleza, y relativamente tan pocas acerca de la naturaleza de otras formas de la bondad, deba verse como síntoma de esta necesidad. Quizá algunos filósofos considerarían que esta necesidad sólo puede satisfacerse a través de la intuición de que la bondad moral *no* es definible, sino que es *sui generis*, que es una forma irreductible de la bondad. Yo sostendré exactamente el punto de vista opuesto. Más adelante (cap. VI), propondré una perspectiva de la bondad moral (como atributo de actos e intenciones) que la define en términos de lo beneficioso. La bondad moral, por tanto, no está en el mismo nivel que las otras formas que hemos distinguido. Es una forma «secundaria». Preferiría no hablar de ella como una forma especial de la bondad.

CAPÍTULO II

LA BONDAD INSTRUMENTAL Y LA BONDAD TÉCNICA*

I. En este capítulo discutiremos sobre dos usos de la palabra «bueno» —sobre dos formas de la bondad—. Se trata de las formas para las que he propuesto los nombres de bondad *instrumental* y bondad *técnica*.

La bondad instrumental se atribuye principalmente a utensilios, instrumentos y herramientas —como cuchillos, relojes, coches, etc.— De ahí la elección del término «instrumental». Sustancialmente, la misma forma de bondad se atribuye a los animales domésticos —perros, vacas y caballos—. Sin embargo, no discutiré aquí este caso. Más adelante, al hablar de la bondad de los actos humanos, me ocuparé de la noción de «una buena manera de hacer algo». Ésta, si bien no es idéntica, al menos está estrechamente relacionada con lo que aquí llamamos bondad instrumental.

La bondad llamada técnica se relaciona con la habilidad o destreza. Decimos que alguien es *bueno en* esto o aquello (haciendo esto o aquello). Aquello en relación con lo que un ser es bueno, a menudo puede llamarse un arte, en el sentido amplio de *techne* en griego. De ahí mi elección del atributo «técnico» para esta forma de bondad.

Al llamar a algo bueno en el sentido instrumental o técnico, generalmente, aunque no siempre ni necesariamente, decimos que tal cosa tiene una bondad *propia de su clase*. Por ejemplo, un buen cuchillo es, *como cuchillo*, bueno. Un buen general es, *como general*, bueno.

* N. de los T.: Título original, *Instrumental and Technical Goodness*.

Llamemos « X » a una variable que representa el nombre de una cosa individual y « K » a una variable que representa el nombre de una clase de cosas. Podría distinguirse entre el significado de « X es bueno como K » y « X es, como K , bueno». Puede decirse que el uso común apunta a esta distinción, pero no que la mantenga rigurosamente. Cuando decimos de algo que es *bueno como K* , normalmente queremos decir que, aunque *no es un K* , aun así puede ser usado con algún provecho de la forma en que los K son normalmente usados, o que funciona con cierto éxito a la manera característica de los K . Por otro lado, cuando decimos de algo que es, *como K , bueno*, generalmente queremos decir que *es un K* y, además, que es uno bueno.

La posibilidad de hacer la distinción anterior muestra que no toda atribución de bondad instrumental o técnica es una atribución a alguna cosa de bondad en su género o clase. Cuando « X es bueno como K » se usa dando a entender que X no es un K , entonces la bondad atribuida a X en ese enunciado no es una bondad propia de la clase de X .

Parece que, cada vez que *nos preguntamos acerca de la bondad instrumental o técnica*, entonces, el enunciado que afirma que X es un buen K atribuye a la cosa individual una bondad propia de su clase. Entonces, podría considerarse que la frase « X es un buen K » tiene idéntico significado que « X es, como K , bueno».

Sin embargo, sería un error pensar que todo enunciado que especifica que X es un buen K atribuye a X la propiedad de tener una bondad propia de su clase. Por ejemplo: cuando llamamos X a un buen acto o a una buena costumbre, no estamos diciendo que X sea un acto o una costumbre y, *como tal*, bueno(a). La frase « X es una buena costumbre» no tiene el mismo significado que « X es, como costumbre, buena». Ni tampoco « X es un buen acto» es idéntico a « X es, como acto, bueno». Esto es así porque, por lo que puedo ver, no existe ninguna excelencia (instrumental, técnica o de otra forma) que sea característica de los actos *en cuanto actos* o de las costumbres *en cuanto costumbres*.

2. Atribuir bondad *instrumental* a una cosa es primariamente decir que tal cosa *sirve bien para un objetivo*. Atribuir a alguna cosa la propiedad de tener una bondad *propia de su clase* presupone que existe una finalidad que está —diré— *esencialmente asociada* a ese género y que se cree que tal cosa sirve bien para esa finalidad. La atribución de bondad instrumental *en su género* a algo es entonces *secundaria*, en el sentido de que presupone lógicamente un juicio de que ese algo es bueno *para un fin*. No todo lo que es bueno para un determinado fin pertenece a un género o clase que está esencialmente asociado a ese fin. Por tanto, no toda atribución primaria de que una cosa es instrumentalmente buena para algún fin sirve, además, de base para una atribución secundaria de que tal cosa tiene instrumentalmente una bondad *propia de su clase*.

Al decir que un objetivo (o conjunto de objetivos) está «esencialmente asociado» con una clase K quiero decir que ningún X estará cualificado para ser miembro de la clase K , a menos que *pueda servir* para el objetivo (o para alguno de los objetivos del conjunto) en cuestión. En otras palabras, la posibilidad de servir para un propósito característico es una condición lógicamente necesaria de pertenencia a la clase.

Llamaré fin- K a un fin (o miembro de un conjunto de objetivos) que está esencialmente asociado con la clase K . La aptitud para servir a un fin- K es una característica *funcional* de los miembros de la clase K . Además de las funcionales, las características *morfológicas* pueden ser condiciones necesarias de pertenencia a una clase. Nada es un martillo si no puede ser usado para clavar clavos. Un cuchillo, si tiene un mango grueso y pesado, puede usarse para clavar clavos, y entonces se usa como un martillo. Pero puesto que las características morfológicas de cuchillos y martillos son en cualquier caso distintas, este uso del cuchillo como martillo no lo convierte en martillo. Por tanto, normalmente no decimos que un cuchillo que sirve bien para el propósito de un martillo es un buen martillo, ni siquiera, tomando en cuenta sólo esta característica, lo llamaríamos un buen cuchillo (pero podemos, con bastante corrección, decir que es bueno *como* martillo).

Supongamos que existen varios propósitos esencialmente asociados con la clase K . Podría suceder que un cierto X sirviera bien para algunos de los fines de la clase K , pero no sirviera bien para otros o no sirviera para ellos en absoluto. ¿Podríamos decir de X que es un buen K ? ¿Podemos decir tanto que X es un buen K como que no lo es?

Dado que la posibilidad que acabamos de mencionar es plenamente real, consideremos qué es lo que *decimos* en tales ocasiones. Los cuchillos cumplen muchos fines. Algunos cuchillos son adecuados para trinchar la carne, otros para afilar lápices, otros para abrir cartas, otros incluso para otros propósitos. Un cuchillo que trinche bien la carne, podría quizá ser usado también para separar las páginas de un libro. Pero difícilmente servirá bien para el segundo propósito. Un cuchillo adecuado para cortar papel probablemente no pueda ser usado de ningún modo para cortar carne. Esta desigualdad en la capacidad de servir bien para diferentes objetivos es el fundamento de la distinción entre varios tipos de cuchillos o subtipos de la clase «cuchillos», como cuchillos para trinchar, abrecartas, cuchillos de mesa, navajas de afeitar, etc. de acuerdo con el específico propósito que tienen que cumplir. ¿Hay algún límite a la hora de distinguir subclases en función de las especificaciones de una finalidad genérica? Supongamos que un cuchillo sirve bien para trinchar carne de cordero pero no de cerdo. En tal caso, ¿es o no es un buen cuchillo para trinchar? Podemos llamarlo de cualquiera de las dos maneras, o de las dos. No hay nada ilógico en decir que un cuchillo es a la vez bueno y no bueno cuando con esto se quiere decir que es bueno con respecto a una cosa pero no con respecto a otra. Pero

también podemos decir del cuchillo de nuestro ejemplo que es un buen cuchillo para cortar carne de cordero pero no un buen cuchillo para cortar carne de cerdo y considerar que se trata de dos tipos distintos de cuchillos, esencialmente asociados con dos propósitos distintos. El criterio para *distinguir* el tipo y el propósito sería aquí la desigual bondad de los dos cuchillos en el desempeño de sus funciones.

Sin embargo, sería dogmático mantener que cada clase *K* que está esencialmente asociada con un conjunto de propósitos puede ser dividida en un número determinado de subclases *K₁, ..., K_n* tales que cada subclase está esencialmente asociada al menos con un fin.

3. ¿Cuál es el «opuesto» de un *buen K*, cuando «buen» connota bondad instrumental?

Vale la pena señalar que el adjetivo «bueno» en inglés y la palabra correspondiente en muchas otras lenguas tiene *diversos* opuestos. No me detendré a discutir por qué es así. El hecho es sorprendente y su explicación, por tanto, podría ser interesante.

Dos de los opuestos de *good* en inglés son *bad* y *evil**. Los opuestos del alemán *gut* son *schlecht* y *übel*; los opuestos del finlandés *hyvä* son *huono* y *paha*.

En alemán el opuesto de un *K* instrumentalmente bueno sería llamado normalmente *schlecht*, y en finlandés *huono*. Pero en inglés normalmente *no* se llama a este opuesto *bad*, aunque *bad* (no *evil*) en la mayoría de los casos es el equivalente inglés para *schlecht* y *huono*. La palabra inglesa normal para el opuesto de una cosa instrumentalmente buena es el adjetivo *poor*¹.

Así, por ejemplo, herramientas como cuchillos y martillos son llamados «deficientes» [*poor*] más bien que «malos», si no cumplen bien los propósitos que les son propios. De la misma forma, sería más natural llamar a un perro guardián «deficiente» que llamarlo «malo» [*bad*], si no cumpliera de forma satisfactoria su finalidad. Si lo llamamos «malo», estaríamos dando a entender que el perro es peligroso o que es una molestia, por ejemplo porque tiene mal genio y tiende a morder a los familiares. Si, por otra parte, el perro fuera sordo o ciego y no pudiera percibir fácilmente si se aproximan extraños, sería un pe-

* *N. de los T.*: Las siguientes reflexiones se refieren al inglés y no tienen por qué ser válidas en otros idiomas. En español, por ejemplo, o bien no existen esos mismos matices o están menos marcados: en nuestro idioma el opuesto más natural de una expresión como «es un buen cuchillo» sería «es un mal cuchillo», y no «es un cuchillo deficiente». Sin embargo, cuando nos ha parecido necesario para expresar las distinciones que quiere señalar VON WRIGHT hemos optado por traducir —no sin cierta dosis de estipulación— «*bad*» por «malo» o «mal», «*poor*» por deficiente y «*evil*» por «perjudicial» («*an evil*», a veces, lo traduciremos como «un mal»). Cuando el autor se refiere exactamente al término original en inglés, y no al concepto, hemos optado por no traducir la palabra.

¹ Estoy en deuda con el profesor Norman MALCOLM por esta observación.

ro guardián deficiente y no un mal guardián. Un martillo con un mango que se puede romper fácilmente en pedazos es un martillo deficiente para clavar clavos grandes en trozos de madera dura. A un martillo que puede dañar la madera se le podría llamar «malo» incluso si es muy eficaz para clavar clavos.

En inglés, el uso de *bad* y *poor* en relación con las cosas que sirven para determinados propósitos, parece así ser indicativo de una distinción conceptual. Llamando *deficiente* a un *X* que se supone que ha de cumplir bien un propósito determinado, queremos dar a entender que en realidad no sirve bien para su finalidad. Este juicio está, por decirlo así, en la dimensión de la bondad *instrumental*. Llamando malo a un *X*, queremos decir que aparte de la manera como *X* cumple su finalidad —y puede ser que la cumpla bien—, *X* tiene otras características que consideramos como no queridas o indeseables y que se manifiestan en el uso de *X*. Este juicio *no* está en la dimensión de la bondad instrumental.

4. Una vez admitido que el opuesto de «bueno» en la dimensión de la bondad instrumental es «deficiente» y no «malo» o «perjudicial» [*evil*], se podría plantear la siguiente pregunta: «¿cómo se oponen lo bueno y lo malo instrumentales? ¿«Bueno» y «deficiente» nombran *contrarios* o *contradictorios*?

Por ejemplo, un cuchillo que no sirve bien para su finalidad ¿es por esta razón, *ipso facto*, un mal cuchillo? ¿Cómo juzgamos de hecho tales casos? Parece que no hay una práctica rigurosamente fijada. Pero, a veces —me inclino a decir que normalmente—, juzgamos que un instrumento que claramente no cumple bien su finalidad es malo para esa finalidad. Según este tipo de juicios, ser instrumentalmente malo consiste en no reunir los estándares o requisitos de la bondad instrumental. El mal *K* es el *K* que no es bueno. La deficiencia [*poorness*], desde este punto de vista, es una *privación*. Consiste en la ausencia de bondad. Cuando uno de dos términos denomina la privación, la ausencia o carencia de la cosa denominada por el otro término, entonces sus significados se oponen como contradictorios, y no como contrarios.

Lo que podría todavía hacernos dudar —incluso aceptando que la deficiencia instrumental es una privación— acerca de si llamar contradictorios a lo instrumentalmente bueno y malo, es el hecho de que podría ser difícil juzgar *definitivamente* si un *K* es, para su propósito, bueno. Esto es así a causa de la vaguedad de la noción. (Discutiremos la cuestión de la vaguedad en la próxima sección). Pero el hecho de que el límite entre lo instrumentalmente bueno y lo instrumentalmente malo sea vago y no nítido no es, en mi opinión, base adecuada para decir que estas nociones se oponen como contrarios y no como contradictorios.

Debería añadirse que la negación de la proposición «*X* es un buen *K*» es susceptible de una doble interpretación. Que *X* no es un buen *K* puede significar bien

que X no es un K y, por tanto, a fortiori, que no es un buen K , o bien que X es un K , aunque no de los buenos. Si la proposición negativa es entendida en el primer sentido, entonces, que X no es un buen K no implica que X es un mal K .

Del mismo modo, que X no sirva bien para un determinado propósito puede significar que X no sirve para este propósito en absoluto y, por tanto, a fortiori, que no lo sirve bien, o bien que X sirve para este propósito, aunque no bien. Solamente cuando la proposición negativa es entendida en el segundo sentido, la proposición « X no sirve bien para un determinado propósito» implica la proposición « X sirve mal para este propósito».

Del X que no es un K es correcto decir no solamente que no es un buen K , sino también que no es un mal K . Del X que no sirve para un determinado fin en absoluto es correcto decir no sólo que no sirve bien para este propósito, sino también que no sirve mal para el mismo. La existencia de cosas que son tanto no-buenas como no-malas, en el sentido explicado, no constituye ninguna razón para decir que «bueno» o «malo» son contrarios en lugar de contradictorios.

5. ¿Son los juicios de bondad instrumental «objetivamente» verdaderos o falsos? Ésta es una cuestión difícil —que me parece que merece una discusión mucho más minuciosa de lo que podemos hacer aquí—.

Es conveniente abordar primero el problema de la objetividad en relación con los juicios acerca de qué es lo instrumentalmente mejor. También es conveniente distinguir algunos tipos principales de casos en los que una cosa se juzga instrumentalmente buena o mejor que otra. Aquí discutiré brevemente cuatro casos.

Primer caso. Alguien dice de un cuchillo que es mejor que otro. Se le pregunta por qué cree eso. Él responde que el primer cuchillo está más afilado. Pero ¿por qué el cuchillo más afilado es el mejor cuchillo? Todo depende del propósito para el que está siendo utilizado. Nuestro hombre, evidentemente, no está utilizando el cuchillo para abrir las páginas de un libro. En ese caso estar afilado no sería una virtud particular del cuchillo. Supongamos que el hombre está trinchando carne. En igualdad de condiciones, cuanto más afilado esté el cuchillo, menos desgarrará la superficie de los filetes que se cortan. El hombre quiere que el corte sea lo más limpio o liso posible. En tal caso, en este enunciado el cuchillo más afilado es el mejor cuchillo.

En este ejemplo hay dos relaciones que merecen especial atención. Una de ellas es la relación entre el filo de la hoja del cuchillo y la limpieza del corte. La otra es la que hay entre la limpieza del corte y que el cuchillo sea bueno (o su propiedad de ser mejor). La primera —la relación entre «más afilado» y «limpieza del corte»— es una conexión *causal*. Que los cuchillos más afilados cor-

ten de manera más limpia no es lógicamente necesario. Para algunos materiales puede que ni siquiera sea cierto. La segunda —la relación entre «más limpio» y «mejor»— es una conexión *lógica*. Si el usuario del instrumento quiere cortar los filetes lo más limpiamente posible, entonces el cuchillo que corta más limpio necesariamente sirve mejor para este propósito. Uno se siente inclinado a decir que «mejor cuchillo» *significa* aquí el cuchillo que corta de forma más limpia². Pero entonces debería observarse que esto es así sólo en un supuesto particular: sólo existe esa conexión conceptual entre las dos frases cuando se quiere hacer un corte lo más limpio posible.

Es importante distinguir estas dos cuestiones: *qué* es lo que el sujeto quiere hacer y *cómo* quiere hacerlo. La respuesta a la primera pregunta es, en el caso que se discute, que el sujeto quiere trincar filetes de carne. Éste es el fin para el que usa el cuchillo —al que hemos llamado el fin- K . La respuesta a la segunda pregunta es que quiere que el corte sea lo más limpio posible. Propongo llamar a esto el *aspecto subjetivo* del fin.

Por lo que puedo ver, la frase «éste es un buen K » o «éste K es mejor que este otro K » tiene sentido sólo en relación con el aspecto subjetivo de un fin- K . Que X es un buen K , decimos, significa que X sirve bien para algún fin- K . La palabra «bien» es un adverbio que califica la forma de servir para el fin. Es normal pensar que el significado de este adverbio en un caso particular debería venir dado por otro adverbio o frase adverbial que califica también la forma de servir para el mismo fin. En nuestro ejemplo, la «palabra clave» que daba sentido a «bien» era el adverbio «limpiamente».

Debería observarse que el hombre de nuestro ejemplo, que juzga que el cuchillo más afilado es el mejor, está juzgando que el cuchillo más afilado es el que corta más limpiamente. No está *juzgando* que el cuchillo que corta más limpio es mejor; esto se presupone en el juicio. Está juzgando una propiedad causal del cuchillo más afilado. Su juicio es «objetivamente» verdadero o falso. Esto es: el juicio es verdadero o falso —la palabra «objetivamente» es en realidad redundante. Quien hace el juicio puede equivocarse. Supongamos que, en contra de lo que pensaba, el cuchillo más afilado no es el que corta más limpio. En tal caso el cuchillo más afilado no es el mejor cuchillo. Su juicio de valor era falso.

Siguiendo una terminología establecida, llamaré a la propiedad de estar mejor afilado en nuestro ejemplo una *propiedad que hace buenos* [*good-making property*] a los cuchillos. Ser el más afilado podría llamarse una *propiedad que*

² Si adoptamos la distinción de HARE entre *significado* [*meaning*] y *criterio* [*criterion*], diríamos que ser el cuchillo que corta más limpio es aquí el criterio de ser mejor, pero que sin embargo el significado de «cortar más limpiamente» es distinto que el significado de «mejor». Cfr. Hare, *The Language of Morals* (1952), cap. 7. Como el mismo HARE hace notar (*op. cit.*, p. 110), comúnmente llamamos «significado» a aquello que él llama «criterio», cuando valoramos la excelencia de algo. Véase también *supra*, cap. 1, sección 3.

hace mejor. Debería advertirse que la propiedad que hace buena o que hace mejor a una cosa está *causalmente* relacionada con la bondad o la propiedad de ser mejor de tal cosa. Sin embargo, tiene esta relación porque está causalmente relacionada con alguna otra propiedad que, a su vez, está *lógicamente* relacionada con la bondad o la propiedad de ser mejor de la cosa *en cierto aspecto subjetivo de un fin*³.

«Limpio» y «afilado» son palabras con un significado *vago*. Un corte que alguien considera limpio, puede ser considerado irregular por otra persona más exigente. Y lo mismo puede sostenerse en relación con «afilado» y «desafilado». Esta vaguedad de los adjetivos «descriptivos» o «naturales» implica una vaguedad correspondiente en el término valorativo «bueno». En el caso que estamos discutiendo, la bondad de un buen cuchillo es exactamente tan vaga como la regularidad de un corte limpio. Ésta es una característica que vale la pena señalar. Pero llamar «subjetivos» a los juicios de valor debido a la vaguedad que generalmente tienen me parece que sería más engañoso que ilustrativo.

Otra cosa que vale la pena señalar es que, aunque los términos absolutos «limpio» y «afilado» son palabras con un significado *vago*, no lo son los términos comparativos «más limpio» y «más afilado». Por tanto, cuando *ser mejor* es consecuencia lógica de *ser más limpio*, el comparativo valorativo tampoco es *vago*. Al hablar de bondad instrumental, parece seguramente cierto decir que los términos absolutos «bueno» y «malo» son *vagos*, mientras que los términos comparativos «mejor» y «peor» no lo son. Pero debe señalarse que esto depende de la naturaleza de algunos atributos naturales «subyacentes» —tales como «regular» o «afilado» o «irregular» o «desafilado»— y no directamente de la naturaleza de la bondad instrumental. Creer que el significado de la palabra «bueno» es intrínsecamente *vago* me parecería un error.

Segundo caso. Alguien dice de un cuchillo que es mejor que otro. Cuando se le pregunta por qué cree eso, dice que corta de manera más limpia y que lo que él quiere es precisamente cortes limpios. Aquí no se menciona una *propiedad-que-hace-bueno/a*. Puede ser que el usuario no sea consciente de ninguna. Los dos cuchillos están igualmente afilados, pero uno corta de forma más limpia que el otro. Podría haber una explicación para esto, alguna *propiedad-que-hace-mejor*, pero no es conocida —al menos para el usuario—.

³ Los escritores que han empleado la expresión «propiedad-que-hace-bueno/a» no han distinguido en general entre propiedades causalmente relacionadas y propiedades lógicamente relacionadas con la bondad de una cosa. Una vez que esta distinción se advierte, puede plantearse la cuestión acerca de a qué tipo de propiedad debería aplicarse el término «hace bueno/a». Aquí, al llamar «propiedades-que-hacen-bueno/a» a las propiedades causalmente relevantes se contesta ya a esta cuestión. Podríamos de la misma manera decidir llamar por ese nombre a las propiedades lógicamente relevantes, o incluso dejar que el término abarcara ambas clases de propiedades. Lo importante no es cómo entendemos el término «hace bueno/a» de esos filósofos, sino tener en cuenta las dos diferentes maneras, la causal y la lógica, en las que una propiedad «natural» puede ser relevante para la bondad de algo.

La ausencia de alguna referencia a una *propiedad-que-hace-bueno/a* en el juicio de valor no altera su *status* a propósito de su «objetividad». Lo que se está juzgando en el enunciado que dice que éste es el mejor de los dos cuchillos es, simplemente, que este cuchillo corta de forma más regular que el otro. (De nuevo se presupone en el juicio que el cuchillo que corta de forma más limpia es *ipso facto* un mejor cuchillo). El juicio puede ser verdadero o falso.

De paso podría señalarse que los juicios de bondad instrumental generalmente, aunque no necesariamente, contienen una cierta *conjetura*. Ésta se refiere a usos futuros del instrumento. Difícilmente podríamos decir que este cuchillo es mejor que aquel otro si estuviéramos hablando exclusivamente de su rendimiento en el pasado. Decir que el cuchillo es mejor supone tener algunas expectativas acerca de su rendimiento en el futuro. Estas expectativas pueden verse frustradas. Si esto sucediera, nos gustaría decir también que estábamos equivocados al pensar en éste como el mejor cuchillo.

Tercer caso. De nuevo, alguien dice de un cuchillo que es mejor que otro. Ofrece como razón de su juicio el hecho de que el primer cuchillo le resulta más útil *a él* para el propósito para el que lo está usando. Supongamos que tiene las manos pequeñas y el cuchillo que le parece mejor tiene un mango más pequeño que el otro. A otra persona que tuviera las manos más grandes podría serle más útil para el mismo propósito el otro cuchillo. El juicio de valor contiene ahora una referencia implícita al usuario del instrumento.

La referencia implícita al usuario puede ser —y generalmente es— explicitada insertando la frase «para mí» o «para tal y tal» en la formulación del juicio de valor. «Mejor para mí», «mejor para él», «mejor para los niños» son frases que tienen sentido cuando se habla de bondad instrumental. Debería observarse, sin embargo, que el sentido de la frase «este cuchillo es mejor para mí» que estamos discutiendo *no* es que este cuchillo sirva mejor para *mi* propósito que, digamos, para el de otro hombre, sino que *a mí* (pero no necesariamente al otro hombre) me sirve mejor para este concreto propósito.

El hecho de que un juicio de bondad instrumental contenga una referencia explícita o implícita a un usuario no altera su carácter de juicio «objetivamente» verdadero o falso. Que mis manos sean relativamente pequeñas podría ser un hecho objetivo acerca de mi constitución física. Por tanto podría ser también un hecho objetivo el que este cuchillo con el mango más pequeño sea mejor para mí que el otro con el mango más grande. Al juzgar que el cuchillo con el mango más pequeño es mejor para mí podría, sin embargo, estar equivocado.

Cuarto caso. Un hombre juzga que un cuchillo es mejor que otro. Cuando se le pregunta por qué, dice que simplemente le gusta más, que simplemente prefiere usarlo antes que otro cuchillo. Incluso en este caso, nuestro hombre podría dar razones adicionales acerca de por qué prefiere utilizar uno de los cuchillos antes que utilizar el otro. Pero estas razones adicionales, si las hubiera— y

no es necesario que las haya—, no harían referencia a la eficiencia con la que los instrumentos sirven para su finalidad. Él prefiere uno de los cuchillos no porque corte mejor sino —digamos— porque es más bonito o porque siente un apego especial hacia él. (Puede ser que el cuchillo perteneciera a su abuelo).

En el supuesto que estamos discutiendo ahora llamaré *subjetivo* al juicio de valor. Nuestro hombre no hace ningún juicio acerca del que pueda equivocarse. Podría decirse incluso que no hace en realidad ningún *juicio*, sino que meramente está verbalizando sus preferencias o gustos.

Sin embargo, este caso en el que el juicio es subjetivo, no es en absoluto un caso de bondad instrumental. Porque que *X* es mejor *K* que *Y* significaría, de acuerdo con la explicación anterior, que *X* sirve a algún fin-*K* mejor que *Y*. Pero en este ejemplo se ha asumido que la superioridad del instrumento no tenía nada que ver con el hecho de que fuera mejor a la hora de servir para un propósito. Por tanto, la superioridad que se basa en una simple preferencia o gusto no es una superioridad *instrumental*.

La razón por la que he mencionado este cuarto caso a pesar de todo es que, aunque en principio es distinto de los otros tres y no es un caso de bondad instrumental, podría ser difícil saber en la práctica si un juicio de valor es del cuarto tipo o de alguno de los tres primeros. Supongamos que un hombre dice de un cuchillo que es mejor que otro porque produce una sensación agradable, al menos en sus manos. La sensación agradable puede ser una *propiedad-que-hace-mejor* en el sentido de que influye causalmente en los resultados de nuestro hombre al cortar. Él nos dice que corta más regularmente con el cuchillo que le produce una sensación más agradable —quizá incluso con el cuchillo que se ve más agradable (más bonito, más atractivo)—. Ésta no es en conjunto una posibilidad irreal. Si fuera verdad, el supuesto pertenecería a alguno de los tres primeros casos que hemos discutido. Entonces el juicio sobre qué es lo mejor es objetivamente verdadero o falso. Pero *no es necesario* que la sensación más agradable influya causalmente en el resultado al cortar. Entonces el juicio sobre qué es mejor es, como dijimos, subjetivo, y además no es un juicio acerca de qué es lo mejor en sentido *instrumental*.

Nuestra conclusión, por tanto, es que los genuinos enunciados de bondad instrumental son siempre enunciados objetivamente verdaderos o falsos. Su «objetividad» no queda contradicha o anulada porque en tales enunciados esté presupuesto necesariamente un marco subjetivo de propósitos, porque puedan ser vagos o porque puedan contener referencias a un usuario.

Una cuestión que puede ser planteada es en qué medida es posible hacer y sostener afirmaciones generales acerca de las *propiedades-que-hacen-bueno/a*. Por ejemplo, ¿es *siempre* el cuchillo más afilado el mejor cuchillo? Ciertamente no, porque no siempre usamos cuchillos para propósitos para los que la regularidad del corte es intrínsecamente relevante. Pero, incluso cuando *usamos*

cuchillos con estos propósitos, ¿ocurre siempre que en igualdad de condiciones nos sirve mejor el cuchillo más afilado? Si es así o no, puede depender del material que haya que cortar. Pero si es verdad decir que los cuchillos son con más frecuencia usados para propósitos que tienen un aspecto subjetivo para el cual es intrínsecamente relevante la regularidad del corte, y si es verdad que los cuchillos más afilados cortan con más regularidad la mayoría de los materiales, entonces es también correcto decir que la propiedad de ser afilado, o más afilado, es *en general* una *propiedad-que-hace-bueno* (o *que-hace-mejor*) de los cuchillos. En materia de bondad instrumental, y en muchas otras formas de bondad, tenemos que contentarnos con generalizaciones toscas como ésta.

6. Dado que los juicios de bondad instrumental son verdaderos o falsos, ¿podríamos decir que las oraciones que expresan tales juicios son oraciones *descriptivas*? El término «descriptivo», cuando se aplica a una oración, sugiere fuertemente un *uso* determinado de dicha oración, esto es, su uso para el propósito de describir. Pero no sería correcto decir que los juicios de valor instrumentales son realizados normalmente con el propósito de describir o transmitir información. Además, me parece que puede inducir a error tomar la «objetividad» de los juicios de bondad instrumental como una razón para llamar «descriptivas» a las oraciones que expresan tales juicios.

Sería correcto, sin embargo, decir que tienen un *contenido descriptivo* (o fuerza o dimensión descriptiva) —y que este contenido descriptivo es esencial para el uso de las correspondientes oraciones valorativas—, incluso en el caso de que los juicios de valor instrumentales no fueran realizados nunca con el propósito de describir. Su contenido descriptivo es el hecho posible que, si realmente se da, hace que el juicio sea verdadero. Llamar a este contenido descriptivo el *sentido* (¿o por qué no el significado?) de la oración que expresa el juicio, me parece inobjetable.

Así, por ejemplo, el contenido descriptivo del juicio «el cuchillo más afilado es mejor» podría ser que el cuchillo que está más afilado es el que hace cortes más limpios. Si se pregunta qué quiso decir tal o cual persona al afirmar que el cuchillo más afilado es mejor, la respuesta muy bien podría ser que *quiso decir* que corta de manera más limpia.

Las consideraciones sobre el sentido de las oraciones valorativas, en mi opinión, deberían separarse de las consideraciones sobre el uso de tales oraciones. La idea de que dar cuenta del significado es dar cuenta del uso, junto con la importante observación de que las oraciones valorativas de carácter instrumental o de otro tipo no se usan normalmente para describir, ha conducido a una perspectiva parcial de la semántica y de la lógica del discurso valorativo —parcial sobre todo porque menosprecia el papel de la verdad en relación con las valoraciones—.

7. Uno de los usos de «bueno» más importantes, tal como nos han advertido muchos filósofos recientes, es el de *recomendar*. Se recomienda el uso de cierta cosa para un propósito. Éste no es el único caso de recomendación, pero creo que sí es el más común. Se podría pensar además que hay una conexión especialmente fuerte entre recomendar y la bondad instrumental. Esto me parece cierto. Cuando «bueno» se usa para recomendar, con mucha frecuencia está en juego la bondad *instrumental*.

¿Cuál es la fuerza o la función de los términos «bueno» o «mejor» cuando recomendamos algo que creemos que posee determinada excelencia desde un punto de vista instrumental? Se podría contestar que esta función no existirá a menos que la persona que recomienda una cosa llamándola «buena» o «mejor» establezca una *razón* por la que la persona a quien se dirige deba usar la cosa recomendada para algún propósito suyo. Pero, ¿cómo puede constituir una razón para usar un objeto el hecho de que ese objeto sea bueno o mejor en sentido instrumental? Puede decirse que hay dos cosas presupuestas en la asunción de que efectivamente constituye una razón en este sentido. La primera es que la persona a quien recomendamos el objeto está realmente persiguiendo algún fin o algún propósito para el que se supone que el objeto recomendado, en función de su bondad, sirve bien o, al menos, mejor que algún otro objeto. La segunda es que, si una persona persigue un fin o propósito para el que pueden servir varias cosas, estará más inclinado a usar aquella que sirve mejor para su propósito que una que no le sirve tan bien. O dicho de otra manera: en las recomendaciones se presupone que, en relación con un propósito dado, *preferimos* usar el mejor instrumento y, por tanto, cuando se presente a nuestra elección, será éste el que escojamos. El uso de la palabra «bueno» con el fin de recomendar pivota de esta manera alrededor de la conexión entre bondad y *elección basada en preferencias*. A continuación discutiremos brevemente la naturaleza de esta conexión en el caso especial de la bondad *instrumental*.

8. ¿Es verdad siempre y necesariamente que preferimos usar el mejor instrumento antes que uno no tan bueno, suponiendo que sea posible elegir y que perseguiamos fines para los que son útiles los instrumentos en cuestión?

Resulta fácil encontrar excepciones. Por ejemplo: admitimos que *X* es mejor *K* que *Y*, pero preferimos *Y* porque no es tan caro. ¿No quiere decir esto que preferimos —y realmente a menudo *tenemos* que preferir— lo que no es tan bueno a lo que es mejor? Podría responderse de la siguiente manera: lo que preferimos aquí no es el uso de *Y* antes que el de *X* para el propósito esencialmente asociado con los *K*. Nosotros preferimos el uso de *Y* antes que el de *X* dentro de un conjunto de propósitos más amplio. No sólo queremos hacer algo para lo que necesitamos un *K*, sino también cosas para las que necesitamos un *L* y un *M* y un *N*. Si usamos el mejor *K* posible para su propia finalidad dentro de nues-

tro margen de elección, podría ser que no pudiéramos usar ningún instrumento, o sólo los peores, para esos otros propósitos. Así que el *K* que hemos escogido es, después de todo, el que creemos que, en conjunto, sirve mejor para nuestros fines. Al admitir que éste es menos bueno que algún otro *K*, estamos diciendo de hecho que, por supuesto, deberíamos haber preferido el segundo antes que el que realmente escogimos, si las consideraciones relacionadas con aquellos otros fines y propósitos hubieran sido indiferentes.

Creo que la lección que nos enseña este ejemplo puede ser generalizada como sigue: cada vez que preferimos el uso de un *K* que juzgamos peor al uso de un *K* que juzgamos mejor, hay sólo una excepción aparente a la regla de que siempre preferimos, *para su propia finalidad*, la cosa que es instrumentalmente mejor; porque el propósito para el que nosotros preferimos el peor *K* no es el fin-*K* en relación con el que este *K* se juzga menos bueno que algún otro *K*. Es algún otro propósito o conjunto de propósitos para el que pensamos que el peor *K* sirve en realidad mejor que el mejor *K*. Así, de los dos *K* escogimos de hecho el mejor para el propósito presente, aunque no el mejor *K*. Hablando en general: no es lógicamente posible elegir *con miras a un determinado propósito* el uso de un instrumento que se *juzga* menos bueno para ese propósito que algún otro.

Esto no contradice en manera alguna la circunstancia de que es posible elegir en relación con un propósito algo que *es* menos bueno que alguna otra cosa para ese propósito. Aquí nos encontramos con un ejemplo de la distinción entre lo *realmente* bueno y lo *aparentemente* bueno. Un hombre puede equivocarse acerca de la bondad de un instrumento para algún objetivo suyo. Él *juzga* (considera, cree) que *X* es mejor que *Y* y escoge *X*. Pero en realidad *Y* *es* mejor.

Ahora podemos establecer de una manera más clara la relación entre las recomendaciones y la bondad instrumental. Recomendar sobre la base de la bondad, podemos decir, no tendría sentido si no existiera una relación entre la bondad instrumental y la elección basada en preferencias. Tal como hemos sugerido, esta conexión *no* consiste en que prefiramos necesariamente lo mejor; consiste en que nosotros preferimos necesariamente lo que juzgamos que es mejor —asumiendo que la elección basada en preferencias se hace desde el punto de vista de la finalidad subyacente al juicio sobre lo que es instrumentalmente mejor—.

9. Volvamos de nuevo a la «bondad técnica». Lo que se entendía aquí con ese nombre podría ser llamado también la bondad relativa a la habilidad, a la capacidad o a la destreza. No quiero decir que los tres últimos sustantivos sean siempre sinónimos perfectos. Pero del hombre que desde un punto de vista técnico es un buen tal o cual, se dice comúnmente que es un tal o cual hábil, capaz o diestro. Y aquí los tres últimos adjetivos podrían ser reemplazados por «bueno» sin alterar el significado.

Cuando se trata de bondad técnica, el juicio de que *X* es un buen *K*, o un *K* mejor que *Y*, atribuye a la cosa en cuestión una excelencia —mayor o menor en el caso de los juicios comparativos— en su género. Ser un *K* técnicamente bueno (o mejor) es ser un *K* y ser, como tal, bueno (o mejor). El buen *K* desde un punto de vista técnico (como desde un punto de vista instrumental) es un *K* bueno como *K*.

Cuando los miembros de una clase *K* son clasificados desde un punto de vista técnico como buenos *K* o no, como *K* mejores o peores, se presupone en los juicios de valor que la pertenencia a una clase está esencialmente ligada a la habilidad de realizar cierta actividad. Que esta relación es esencial quiere decir que cualquier individuo, para ser considerado como un miembro de esta clase, debe ser capaz de realizar esta actividad, debe dominarla. El buen *K* es un *K* que es bueno en la actividad propia de los *K* (podría decirse que la lógica de la bondad técnica es la gramática lógica de la frase «bueno en»).

Se sigue de lo dicho hasta aquí que una atribución de bondad técnica propia de su clase a algún ser es una valoración secundaria. Su base, la valoración primaria, es un juicio acerca de que este ser es bueno en algo.

Ejemplos de usos de la frase «un buen *K*», en el sentido que discutimos ahora, los encontramos en lo que normalmente queremos decir cuando hablamos de un buen jugador de ajedrez, un buen corredor, conductor de coches, orador, carpintero, general, hombre de negocios, profesor, científico, etc. Aquello en lo que un buen *K*, como *K*, es bueno en hacer, en ocasiones es una actividad completamente simple y bien definida, que es nombrada por una palabra del lenguaje. Un buen jugador de ajedrez es bueno en jugar al ajedrez, un buen orador es bueno en hablar públicamente. ¿En qué es bueno un buen general? Decir que es bueno en dirigir ejércitos podría ser adoptar una perspectiva demasiado simplificada de la multiplicidad de tareas que se supone que realizan los generales. Además, un buen general podría no ser un buen general («un general bueno como general») a menos que fuera bueno precisamente en esas actividades (o alguna de ellas) cuya diestra realización constituye la excelencia de los generales.

Las personas, por naturaleza, tienen más o menos talento para el arte o para la actividad que está esencialmente conectada con una clase. Algunas de esas actividades, por ejemplo correr o hablar, son tales que prácticamente cualquier hombre aprende a realizarlas. Otras son tales que no todos los hombres pueden realizarlas —por ejemplo, jugar al ajedrez o dirigir una orquesta—. Pero con independencia de si la actividad pertenece a un tipo u otro, parece que es generalmente cierto que un hombre de quien decimos que es un *K* no sólo debe ser capaz de realizar esta actividad, sino que debe haberse sometido a algún adiestramiento especial para adquirir y desarrollar la habilidad o tener un interés es-

pecial en ejercitarla. No todo el que puede correr es un corredor, ni todo el que puede hablar es un orador —ni siquiera un mal orador—. ¿Podemos llamar jugador de ajedrez a todo aquel que juegue al ajedrez? No hay reglas precisas para el uso de la palabra. Pero al decir de una persona que es un jugador de ajedrez, normalmente indicamos más que el mero hecho de que sabe cómo jugar al ajedrez; decimos que es un jugador apasionado o que se ha esforzado en desarrollar su destreza en el juego.

Se sigue de todo esto que para ser considerado como un *K*, se debe, al menos en muchos casos, no sólo dominar el arte o la actividad apropiada, sino dominarla con cierto grado de distinción o excelencia. No se puede llegar a ser cantante a menos que se aprenda a cantar bastante bien —ni un orador a menos que se aprenda a hablar elocuentemente—. Un buen cantante es, por tanto, una persona que canta bien en dos sentidos: primero, en comparación con la forma de cantar de la gente en general; y segundo, en comparación con la forma de cantar de los cantantes.

Existe en este punto una analogía entre las clases de hombres que pueden ser buenos en algo y las clases de instrumentos que pueden servir bien a un propósito. Así como no decimos que algo es un cuchillo únicamente sobre la base de que puede servir para alguno de los propósitos propios de los cuchillos, de la misma manera no consideramos a alguien un cantante sólo porque pueda cantar. Cuando nos referimos a clases cuyos miembros pueden sobresalir en una bondad instrumental, el criterio adicional que esa cosa debe satisfacer se diría que es normalmente una característica morfológica —como la apariencia característica de un cierto instrumento—. Por otra parte, cuando la cuestión se refiere a clases cuyos miembros pueden sobresalir (como miembros de su clase) en una bondad técnica, el criterio adicional tiene que ver con una destreza por encima de la media o con un estatus social, como una profesión u oficio —para el que es necesario un entrenamiento especial—.

10. En el ámbito de la bondad instrumental decimos que el opuesto de un buen *K* es un *K* deficiente [*poor*]. De un instrumento también se dice a veces que es un mal [*bad*] instrumento. Sin embargo, parece que llamamos malos [*bad*] a los instrumentos principalmente sobre la base de algunos efectos colaterales nocivos o no deseados de su uso —y no por una deficiencia en la manera como sirven para sus propósitos propios—. Esta observación pudo constituir un argumento para decir que no existe algo así como una maldad [*badness*] instrumental (cfr. secc. 3).

Es fácil advertir que el opuesto de un *K* técnicamente bueno es a veces llamado «deficiente» y a veces «malo». A partir de esto puede plantearse la cuestión de si podemos hacer aquí una distinción entre «deficiente» y «malo» que corresponda a la distinción que había entre los dos términos en el ámbito de la

excelencia instrumental. La respuesta parece ser que no hay razones fuertes para hacer esta distinción en la esfera de la excelencia técnica. Esto es así porque, aunque la práctica de una actividad puede tener efectos colaterales no deseados (por ejemplo, para la salud de las personas que la practican), no tomamos la nocividad de esos efectos como un motivo para llamar a los propios agentes malos miembros de su clase. Esto me parece una notable diferencia en nuestra forma de atribuir la propiedad de ser malo a los instrumentos y a la gente.

En el ámbito de la excelencia técnica, tanto «deficiente» como «malo» son, de este modo, usados como genuinos opuestos de «bueno» y pueden ser considerados como sinónimos.

«Bueno», por una parte, y «deficiente» y «malo», por otra, ¿connotan contrarios o contradictorios dentro de la bondad técnica? Podría contestar la pregunta del mismo modo que la pregunta correspondiente acerca de «bueno» y «deficiente» en el ámbito de la bondad instrumental. La relación entre los opuestos es la que hay entre contradictorios, antes que la que hay entre contrarios. El *K* técnicamente no bueno es el *K* deficiente o malo, y viceversa. Pero, como en el caso de la bondad instrumental, el límite entre lo bueno y lo no bueno es *vago*.

Ser un *K* deficiente o malo en sentido técnico es sufrir una *privación*. Un hombre es un mal jugador de ajedrez, un mal corredor, un mal artesano si sus actos como jugador de ajedrez, corredor o artesano no superan ciertos criterios de excelencia. No es malo o deficiente por tener alguna «excelencia en la dirección negativa». Sólo en broma decimos de un artesano torpe que destaca en realizar mal su arte.

11. Para medir la excelencia en alguna actividad, esto es, la bondad técnica, a veces son útiles ciertos test. Se pueden distinguir dos tipos principales de test: test *competitivos* y test *de resultados*. Por ejemplo, ¿cuál de los dos es el mejor jugador de ajedrez? Jugar al ajedrez, como muchos otros juegos, es esencialmente una actividad competitiva. Por tanto, tener éxito en la competición es aquí una señal primaria de ser bueno. Si *X* vence invariable o usualmente a *Y*, él es mejor en el juego. Si *Y* vence a *Z* normalmente, es probable pero no seguro que *X* vencerá a *Z* normalmente y, por tanto, que será también mejor que *Z*. La relación «vencer a» no es necesariamente transitiva; y creer que la relación de ser mejor es transitiva, o debe serlo, para todas las formas de bondad podría ser una racionalización distorsionadora.

Consideremos a continuación la cuestión acerca de cuál de dos personas es el mejor corredor. Aquí, además de los test competitivos, tenemos también test de resultados para determinar en qué medida el rendimiento es bueno. Consisten en cronometrar el tiempo que tarda un hombre en recorrer una distancia determinada. Los dos tipos de test son usados y útiles para el mismo propósito, esto

es, para el propósito de determinar la excelencia relativa de dos o más corredores. Además, son test *independientes*. Con esto quiero decir que no necesitan dar resultados que concuerden. Supongamos que un hombre bate el récord cuando corre solo, pero es vencido regularmente en competición. Puede ser que sus nervios le traicionen. ¿Es en tal caso un buen corredor? Podríamos decir que es un buen corredor en solitario pero un mal corredor en competición, y hacer de la falta de concordancia de los resultados en los test una razón para considerar como dos actividades distintas correr en solitario y correr en competición.

Siempre que hay dos o más test independientes para medir la excelencia en algo, es posible considerar que los test miden la excelencia en dos o más actividades (lógicamente) independientes. Cuando los test dan resultados que concuerdan, normalmente no es preciso distinguir las actividades. Cuando ofrecen resultados que no concuerdan, puede llegar a ser preciso distinguirlos —o tendremos que decir que uno y el mismo hombre es a la vez bueno y no bueno en la misma cosa—. En ocasiones preferimos expresarnos así.

Los resultados del test pueden estar *causal* o *lógicamente* relacionados con la excelencia en la actividad. Realizamos ciertas mediciones sobre un hombre, le observamos hacer ciertos movimientos y decimos: debe ser bueno corriendo largas distancias. Entonces consideramos ciertos rasgos y capacidades de un hombre como propiedades que le hacen bueno en relación con alguna actividad. Es obvio que los juicios de bondad basados en tales test siempre pueden estar equivocados.

Llamaré *tests-síntoma* o tests basados en síntomas a los tests de bondad técnica relacionados con las propiedades-que-hacen-bueno/a. Los tests competitivos y de resultados cuyos resultados se relacionan lógicamente con la bondad en la actividad, podrían ser llamados *tests-criterio* o tests basados en criterios.

Se puede mencionar de pasada que a veces es dudoso si un test determinado debe ser considerado como un test basado en síntomas o en criterios. Un ejemplo conocido es el de los test de inteligencia. ¿Aquel que obtiene mayor puntuación que otro en el test es por ello, *ipso facto*, más inteligente? ¿O sus resultados son sólo sintomáticos de gran inteligencia? Cuando se dice —como a menudo ocurre— que lo que miden los test de inteligencia es la inteligencia, entonces el resultado de los test se considera lógicamente conectado con la capacidad medida. Sin embargo, no discutiremos aquí los problemas metodológicos conectados con los test de inteligencia. La bondad de la inteligencia no es del tipo de la que he llamado bondad técnica, sino de un tipo relacionado.

Los juicios de bondad técnica son objetivamente verdaderos o falsos en todos los casos para los que existen test por criterios, esto es, test cuyos resultados están lógicamente relacionados con la excelencia en la actividad. Como ya se ha hecho notar, tales test existen en *muchos* casos: por ejemplo en juegos

competitivos y en actividades atléticas, sean competitivas o no. Pero ¿existen en *todos* los casos?

Consideremos el ejemplo de varias profesiones especializadas: soldados, profesores, médicos, etc. ¿Qué test decidirá si un médico es o no es bueno, o si es mejor que algún otro?

Varios de los llamados test que un hombre ha de superar durante su formación —exámenes universitarios y cosas similares— son primariamente tests para medir si tal persona ha adquirido el oficio en cuestión y, por tanto, está cualificado para ser un *K*: un médico, un profesor, etc. Para medir la bondad en un oficio pueden tener un valor secundario; por ejemplo, como test-síntoma. El resultado en estos test no está relacionado lógicamente con la excelencia en la actividad. «Debe ser un buen doctor, considerando sus brillantes puntuaciones en la escuela de medicina» no es un argumento lógicamente concluyente.

La existencia de varias profesiones responde a varias necesidades de la sociedad. Médicos, profesores, etc., sirven para los fines y propósitos de los hombres y las instituciones. Su bondad como médicos, profesores, etc. depende en buena parte de en qué medida desempeñan bien su función. Pero esta cuestión, en qué medida desempeñan bien su función, es una cuestión de bondad instrumental. Creo que éste es un punto importante. Ser un buen *K* en sentido técnico, como hemos dicho, requiere que haya una actividad esencialmente asociada con la pertenencia a la clase *K*. Pero esta actividad puede a su vez estar *esencialmente* conectada con algún fin o propósito que los miembros de *K* pueden satisfacer gracias a que dominan el oficio de hacer *K*. Los médicos son «esencialmente» necesarios para curar las enfermedades. Si no lo fueran, nuestra idea de un buen médico sería bastante diferente de la actual —de hecho, la profesión médica sería una profesión diferente—.

Cuando existe este vínculo esencial entre actividad y finalidad, entonces la bondad técnica es en última instancia medida en términos de bondad instrumental. Éste es el caso de la bondad de la mayoría de las llamadas profesiones. Es apropiado decir que la bondad técnica es aquí *secundaria* respecto de la bondad instrumental, dado que la primera es lógicamente dependiente de la segunda. Pero en el caso del buen jugador de ajedrez o del buen atleta, la bondad técnica *no* es secundaria en relación con la instrumental o con cualquier otra forma de bondad. Podemos llamar bondad técnica *pura* a la bondad en hacer algo que no es medida en última instancia en términos de alguna otra forma de bondad.

Dado que los juicios de bondad instrumental son objetivamente verdaderos o falsos, lo mismo es válido para los juicios de bondad técnica que son, en el sentido indicado, secundarios respecto de los juicios de bondad instrumental.

¿Es siempre el caso que la bondad técnica o bien tiene test basados en criterios que versan directamente sobre ella misma o test por criterios derivados de

estándares de bondad instrumental? Consideremos, por ejemplo, la excelencia en la ciencia, en la filosofía o en las artes en el sentido estético del término.

Ciertos rasgos parecen ser comunes y característicos de aquellas actividades en las que la excelencia no tiene test para sí misma ni es secundaria respecto de la bondad instrumental. *Uno* de ellos es que éstas exhiben un aspecto *creativo* que, en comparación con otras artes y actividades, las hace relacionarse de manera diferente con el aprendizaje y la formación. Se puede enseñar a pintar o a componer música a alguien, pero no se puede enseñar a llegar a ser un artista, y es al pintor o al compositor *como artistas* a quienes valoramos cuando hablamos de buenos pintores o músicos.

A la excelencia más alta en las artes creativas se la llama genio. Es notable que llamemos «grande» a quien lo tiene, antes que «bueno».

No discutiré aquí la cuestión acerca de hasta qué punto puede ser medida la excelencia en las artes creativas.

Puede pensarse que las observaciones que he hecho en esta sección indican que la noción de ser *bueno en* abarca, no una, sino varias *formas* de bondad. En primer lugar está la excelencia de la que son ejemplos típicos la destreza en el juego o en una actividad semejante. Ésta puede medirse con tests que versan directamente sobre ella misma. En segundo lugar está la excelencia del profesional hábil. Ésta, al menos en gran medida, se mide en términos de bondad instrumental. En tercer lugar encontramos la excelencia en las artes creativas. Ésta parece escapar a las mediciones por medio de test y en términos de bondad instrumental (o utilitaria).

No es muy importante la cuestión de si deseamos hablar de los tres tipos de excelencia mencionados como tres formas de bondad o como tres subformas de una de ellas, es decir, de la bondad técnica. Pero sí es importante ser conscientes de que los tres tipos de actividad correspondientes están relacionados uno con otro. La habilidad profesional, por ejemplo la de un médico o un profesor, puede elevarse al nivel del genio creativo. Y la actividad creativa, por ejemplo la de un artista o un filósofo, tiene un elemento de diversión y, por tanto, a veces puede decirse correctamente que es semejante a un juego.

12. ¿Hay alguna conexión entre la bondad técnica y las recomendaciones? Se recomienda al buen profesor, al buen artesano, al buen científico para algún trabajo. Esto es así dado que los profesores, artesanos, científicos tienen una utilidad, pueden ser puestos al servicio de hombres individuales o de instituciones sociales. Si la asociación entre una clase *K* de hombres y un propósito para el cual pueden ser útiles los hombres de esa clase es *esencial* —es una vinculación intrínseca— entonces los estándares por los que se juzga la bondad técnica y la bondad instrumental de *K* deben dar necesariamente resultados que concuerden. Y en tal caso los juicios de bondad técnica también tienen un uso para recomendar.

Sin embargo, cuando la excelencia de un hombre como miembro de una clase *K* no es también una excelencia instrumental para algún propósito, los juicios de bondad técnica no tienen un uso directo y obvio para hacer recomendaciones. Pero puede decirse que «bueno», en el sentido de bondad técnica pura, tiene una función *laudatoria* o *de alabanza*.

La bondad técnica que no es simultáneamente bondad instrumental no mantiene una relación intrínseca con la elección basada en preferencias. Esto es debido a que en ese caso no se produce el equivalente a desear el mejor *K* para un propósito dado. Pero hay un *análogo* a la elección basada en preferencias para la bondad técnica pura. Trataré de explicar brevemente cuál es.

Un hombre que es un *K* normalmente querrá ser un buen *K* o llegar a ser mejor *K*. ¿Cuál es el porqué de este deseo de perfeccionarse? Las posibles razones se pueden clasificar en dos grupos. A veces un hombre desea tal cosa porque ser un buen *K* o un *K* mejor sirve para algún fin u objetivo suyo posterior. Este supuesto no nos interesa aquí. Su discusión pertenece al contexto de la bondad instrumental y otras formas de bondad. Otras veces un hombre que es un *K* anhela la perfección porque tiene *la afición* de realizar la actividad propia de los *K* o, podríamos decir, le gusta hacer *K*.

Ser aficionado a una actividad corresponde, en la esfera de la bondad técnica, a perseguir un fin en el reino de la bondad instrumental. Dentro del aspecto subjetivo de un propósito, un hombre —como hemos dicho— prefiere necesariamente el uso de un instrumento que considera mejor al uso de uno que no considera tan bueno para su propósito. De forma similar, necesariamente querrá ser tan bueno como sea posible, pretenderá perfeccionarse a sí mismo, en la actividad a la que es aficionado. En caso contrario, simplemente no tiene esa afición. Como el hombre que no puede permitirse comprar los mejores instrumentos, puede que no sea capaz de proporcionarse el dinero o el tiempo para entrenarse y llegar a ser tan bueno como en otro caso hubiera podido llegar a ser. Pero esto no demuestra que no quiera llegar a ser tan bueno como sea posible. Sólo muestra que circunstancias distintas de sus recursos innatos de autodesarrollo pueden poner un límite a sus posibilidades de perfeccionamiento en este o aquél aspecto.

Es posible que, con algún fin, alguien desee ser un mal *K*. Por ejemplo: ser un mal jugador de críquet para no ser seleccionado para el equipo. Pero no existe un deseo de ser un mal *K* porque sí. Esto podría significar lo mismo que tener la afición de hacer mal *K* y esto, como he tratado de explicar, es una contradicción en los términos.

CAPÍTULO III

BONDAD UTILITARIA Y MÉDICA. LO BENEFICIOSO Y LO DAÑINO. LAS NOCIONES DE SALUD Y ENFERMEDAD*

1. En este capítulo discutiremos dos usos más de la palabra «bueno» o dos formas más de bondad. Una de ellas está relacionada con la bondad instrumental y la otra con la técnica.

Podemos encontrar muchos ejemplos del uso de «bueno» relacionado con la bondad instrumental cuando decimos de algo que es *bueno para* una cierta cosa o ser. Por ejemplo: la medicina es buena para la enfermedad, la lluvia para la cosecha, el lubricante para el coche. El reinado de un rey puede ser bueno para un país o pueblo.

En vez de decir que algo es *bueno para* un ser o una cosa, frecuentemente decimos que *le hace bien* al ser o a la cosa en cuestión. Le haría bien tomarse unas vacaciones o casarse, decimos.

Llamaré *beneficioso* a aquello que es bueno para o hace bien a alguien o a algo, en el sentido de los anteriores ejemplos.

Relacionada con la categoría de lo beneficioso, está la categoría de lo *útil* y las categorías hermanas de lo provechoso y lo favorable. Para los últimos tres acuñaremos el término de *bondad utilitaria*. Sin embargo frecuentemente emplearé «útil» como el nombre común para las tres categorías hermanas y «utilidad» como sinónimo de «bondad utilitaria».

* N. de los T.: Título original, *Utilitarian and Medical Goodness. The Beneficial and the harmful. Health and Illness.*

Hay usos típicos de la frase «bueno para alguien» para los cuales no traduciremos «bueno» como «beneficioso», sino como «útil». Por ejemplo: es útil para el turista conocer la lengua del país en el que está viajando —al conocer la lengua disfrutará más el viaje—. Este conocimiento es útil, dadas las circunstancias. Pero normalmente no lo llamamos beneficioso.

Cuando «bueno» en «bueno para alguien» significa «útil», entonces la frase completa no puede —a diferencia de cuando «bueno» significa «beneficioso»— ser reemplazada por «hacer bien a alguien». Pero de aquello que es útil, frecuentemente decimos que «es bueno ser» o «es bueno tener». Por ejemplo: ser valiente o tener valor es algo bueno para un hombre, es útil en situaciones en las que se enfrenta a un peligro. Muchos otros rasgos de carácter, tradicionalmente llamados virtudes, tales como la templanza o la laboriosidad, son útiles también. Pero las virtudes normalmente no son llamadas beneficiosas.

¿Cuál es la relación lógica entre, por un lado, la categoría de lo útil (y sus categorías hermanas) y, por otro lado, la categoría de lo beneficioso? Creo que es correcto decir que la segunda es una subcategoría de la primera, o que ser beneficioso es una subforma de la bondad utilitaria. Todo lo beneficioso es también útil, pero no todo lo útil es a la vez beneficioso. A las cosas que son útiles sin ser además beneficiosas las llamaré «simplemente útiles».

Desde el punto de vista que aquí hemos adoptado de la relación entre lo beneficioso y la bondad utilitaria, las dos deben tener algún rasgo en común. Lo beneficioso, además, debe poseer alguna característica especial que lo distinga como aquello que es, *en un sentido especial*, útil, ventajoso, o favorable.

El rasgo común parece ser el siguiente: algo es útil o beneficioso en virtud de cómo influye *causalmente* en otra cosa. Llamaré a esta *relevancia causal* de lo útil o de lo beneficioso una forma de *afectar favorablemente* a la cosa en cuestión. El «mecanismo lógico» de influir favorablemente en las cosas será brevemente examinado en la sección 4. Este tipo de relevancia causal tiene dos principales vertientes. Me referiré a ellas usando las palabras *promover* y *proteger* respectivamente.

En el supuesto de las cosas útiles que también pueden llamarse beneficiosas, podemos llamar *el bien de un ser* a aquello para lo que lo útil es causalmente relevante de una manera favorable —directa o indirectamente—. En vez de «bien» podemos también decir «bienestar». El ejercicio físico, por ejemplo, es beneficioso, porque es bueno para la salud. La «salud» es otro nombre para el bien (bienestar) del cuerpo. El bien del cuerpo humano es un aspecto del bien (bienestar) del hombre. Entonces decir que el ejercicio es beneficioso es decir que afecta favorablemente al bien del cuerpo (de manera directa) y al bien del hombre (en último término). Hablando en general: todo lo beneficioso afecta favorablemente al bien (bienestar) de algún ser.

Parece que a una cosa que afecta al bien de un ser protegiéndolo más que promoviéndolo la llamamos (simplemente) útil, y no beneficioso. Por ejemplo, la razón por la que decimos que la relevancia causal de las virtudes para el bien de los seres humanos es útil, en lugar de decir de ella que es beneficiosa, parece ser que radica en que las virtudes son protectoras más que promovedoras de este bien.

Por tanto, a veces las cosas son útiles sin ser además beneficiosas aunque influyan favorablemente en el bien de algún ser. En la mayoría de los casos, sin embargo, las cosas que son simplemente útiles lo son sobre la base de que tienen relevancia causal favorable para (la consecución de) algún *fin de la acción*. Es conveniente, hemos dicho, llamar *un bien* a cualquier cosa que sea un fin de una acción. Aceptando esta terminología se podría decir también que una cosa es útil cuando es causalmente relevante de manera favorable para un bien; y que es además beneficiosa cuando promueve ese peculiar bien que llamamos el bien de un ser.

2. De aquellas cosas que son útiles para la consecución de fines también se dice frecuentemente que son *instrumentos* para la consecución de esos fines.

En vista de este uso común de la palabra «instrumento», podría plantearse si no deberíamos haber reservado el término «bondad instrumental» para la categoría de lo útil. Creo que esto correspondería al modo en como de hecho muchos filósofos han utilizado el término.

La disputa acerca de la terminología es estéril. Sin embargo, es importante darse cuenta de que «bueno» en un «buen cuchillo», en «un buen reloj» o «un buen coche» normalmente no significa lo mismo que útil. Incluso un mal cuchillo puede ser útil en ciertas circunstancias. Será útil siempre que el uso de ese cuchillo sea algo bueno. Pero esta utilidad del cuchillo no significa necesariamente que sea un buen *cuchillo*.

La distinción entre utilidad y lo que he llamado bondad instrumental puede ser iluminada considerando la diferencia de significado entre las frases «ser bueno para un propósito» y «servir bien para un propósito». Decir de algo que es bueno para un propósito normalmente significa que *puede ser* utilizado para este propósito. Si estamos persiguiendo un fin determinado, entonces esta cosa es útil, que es bueno tenerla. Pero decir de algo que es un bien lo que sea, por ejemplo un cuchillo, es *presuponer* que puede ser usado para un propósito esencialmente asociado con él, y decir que sirve bien para este propósito (véase cap. I, secc. 2). Lo opuesto (contradictorio) de «bueno para este fin» es «no bueno para este fin», esto es «no sirve para este fin» o «inútil para este fin». El opuesto de «servir bien para este fin» es «servir mal para este fin». Nada puede servir mal para cierta finalidad a menos que pueda

servir para tal finalidad, esto es, a menos que, en un sentido, sea bueno para esa finalidad.

La bondad instrumental es típicamente una *excelencia* o una noción de categoría y grado, mientras que la utilidad no. Esto aparece reflejado en el diferente rol que los juicios de valor absolutos y comparativos juegan en conexión con la bondad instrumental, por un lado, y en conexión con lo útil y lo beneficioso por otro. Estamos interesados más frecuentemente en saber si un cuchillo es —en el marco de un conjunto subjetivo de propósitos dado— mejor que otro, que en saber si es —en ese mismo marco— bueno *sin más*. Esto es así a causa de la íntima conexión que existe entre los juicios de bondad instrumental y la elección basada en preferencias. Cuando juzgamos la utilidad de una cosa estamos en primer lugar interesados en la cuestión de si esa cosa puede ser usada o si, por el contrario, no es buena para un determinado fin; y al juzgar acerca de si es beneficiosa, nos interesamos en si esa cosa hará o no bien a un ser —por ejemplo si sería bueno para él embarcarse en un negocio—. Esto no implica negar que a veces también graduamos las cosas como más o menos útiles o beneficiosas. Pero mientras que incluso la peor de dos medicinas que son eficaces para curar una enfermedad hace bien al paciente y es en este sentido beneficiosa, útil para restablecer su salud, de dos cuchillos que pueden ser utilizados para trincar carne, ni siquiera el mejor de ellos tiene por qué ser un buen cuchillo para trincar.

Llamar a algo un buen *K* en sentido instrumental es decir que es un *K* que es bueno en cuanto tal, esto es, como *K*. Cuando «bueno» en la frase «un buen *K*» significa útil o beneficioso, entonces, hasta donde puedo ver, no estamos atribuyendo una bondad propia de su clase a *K*. Un buen hábito, por ejemplo, no es bueno como hábito. Los hábitos no tienen una especial excelencia de su clase, a diferencia de los cuchillos, los relojes o los coches (véase cap. II, secc. 1). El esquema lógico, sin embargo, se complica por el hecho de que muchas clases, cuyos miembros son considerados útiles o beneficiosos en algún sentido, están también esencialmente asociados con propósitos o fines, como p. ej. las medicinas están asociadas con la finalidad de curar las enfermedades. Cuando ocurre esto, aquello que es útil o beneficioso también puede ser juzgado desde el punto de vista de su bondad instrumental. Entonces puede decirse que la *bondad instrumental* de esa cosa mide su *grado de utilidad*.

3. Ahora debemos examinar los opuestos de útil y de su subcategoría lo beneficioso.

Un opuesto de útil es inútil. Llamar a algo inútil puede significar diversas cosas. Puede significar que la cosa en cuestión no puede ser utilizada para ningún propósito, sea el que sea, o que no puede ser utilizada para un propósito

determinado. Cuando «útil» significa «bueno para este determinado propósito», esto es, «puede ser usado para este propósito», e «inútil» significa «no es bueno para este propósito», entonces lo útil y lo inútil se oponen entre ellos como contradictorios, y no como contrarios. Ésta parece ser la forma en que se oponen normalmente.

Si se tiene que indicar el opuesto de beneficioso, el primer nombre que surge es probablemente el adjetivo «dañino». Otros que seguramente vendrían a la mente son los de «perjudicial», «nocivo» o «lesivo».

Lo beneficioso, dijimos, es algo que es bueno para o hace bien a algo o a un ser, esto es, sirve al bien de una cosa o ser en cuestión. Está claro que nada es dañino simplemente porque no hace ningún bien o no sirve al bien de algún ser. «Dañino», a diferencia de «inútil», no es un término privativo. Lo dañino que es lo opuesto a beneficioso es lo que afecta al bien de un ser desfavorablemente, adversamente. Y afectar al bien de un ser adversamente no es lo mismo que *no* afectarlo favorablemente. Si fuera lo mismo, entonces ser inocuo (no dañino) sería lo mismo que ser beneficioso, algo que obviamente no sucede.

Los buenos hábitos, por ejemplo, tienen efectos beneficiosos sobre el hombre, las buenas leyes e instituciones tienen efectos beneficiosos sobre una comunidad o país. Los malos hábitos tienen efectos perjudiciales sobre el bien del hombre, por ejemplo porque minan la salud de su cuerpo. De la misma manera, las malas leyes e instituciones hacen daño a la comunidad. Pero los hábitos pueden también ser inocuos sin ser buenos, y las instituciones y leyes inútiles o sin sentido, aunque no sean dañinas, pueden ser odiosas. Por tanto, mientras que lo útil y lo inútil, y lo dañino y lo inocuo, se oponen entre ellos como contradictorios, lo beneficioso y lo dañino se oponen entre ellos como contrarios. Se excluyen el uno al otro, pero entre ellos hay una zona neutra.

De lo dañino, cuando es lo contrario de lo beneficioso, se dice también que es malo [*bad*], o a veces perjudicial [*evil*], para el ser cuyo bien afecta desfavorablemente. Es llamado una cosa mala o más frecuentemente una cosa perjudicial. Más a menudo es llamado simplemente un mal [*evil*]. La institución del ostracismo, podría decirse que fue algo perjudicial para la república ateniense; el reinado de Ahab fue algo perjudicial para Israel, Hitler lo fue para Alemania y para Europa. Creo conveniente adoptar la forma sustantiva un mal [*an evil*] para cualquier cosa —sea institución, acto, estado de cosas o carácter— que es perjudicial en el sentido de opuesto a beneficioso, esto es, cuando es malo para el bien de un ser.

La noción de perjudicial, definida de este modo, es una subcategoría de la noción de dañino. Cualquier cosa que frustre o dificulte la consecución de un objetivo de la acción humana es dañino o perjudicial para la obtención de ese fin. Pero no de cualquier cosa que es en este sentido dañina decimos que hace un mal [*evil*] al ser que persigue su objetivo. A veces decimos que fue bueno

para un hombre que este o aquel plan suyo se frustrara —pero lo que frustró sus planes fue en cualquier caso una cosa dañina para los mismos—. Esta observación muestra que el adjetivo «dañino» también es comúnmente utilizado para significar el opuesto de la bondad utilitaria en general, y no solamente para significar lo opuesto de su subcategoría lo beneficioso.

Pueden distinguirse, por tanto, dos sentidos de «dañino»: «dañino» en el sentido amplio, que nombra lo contrario de la bondad utilitaria, y «dañino» en sentido estricto, que nombra lo contrario de lo beneficioso.

Hay también que señalar dos sentidos de la palabra mal [*evil*]. Cuando «un mal» significa algo que afecta negativamente al bien de un ser, entonces «un mal» es causa de un daño (para el ser implicado). Pero en vez de «causa del daño» podemos decir también «causa de un mal». Así la expresión «un mal» a veces se refiere a la causa de un daño y a veces al daño causado. La palabra «daño», podría parecer, no tiene el mismo doble significado. Casi siempre significa la cosa (daño) causada o sufrida.

El término «deficiente» [*poor*], dicho sea como conclusión, también es a veces utilizado en conexión con juicios de bondad utilitaria. Entonces «deficiente» no tiene el mismo significado que el significado ordinario de malo [*bad*] en tales contextos. La cosa deficiente, en un sentido utilitario, es en algún grado, aunque bajo, *favorable* para algún fin o propósito. Por tanto, no es enteramente inútil, y menos aún dañino para el fin o propósito en cuestión. Lo deficiente es de alguna, aunque poca utilidad. Una medicina deficiente, por ejemplo, todavía hace algún bien. Si afecta al paciente negativamente, no es llamada deficiente. Pero podría ser llamada mala [*bad*] en el sentido utilitario de dañino o perjudicial.

4. Una cosa tiene la propiedad de ser útil o dañino, y a fortiori también la propiedad de ser beneficioso o perjudicial, en virtud de una relación causal entre esa cosa y alguna otra (véase secc. 1). En el caso de cosas útiles o beneficiosas esta relación causal es la de afectar *favorablemente* a, o ser relevante de manera favorable para, la otra cosa. En el caso de cosas dañinas o perjudiciales, la relación es la de afectar de forma *adversa* o *desfavorable* a esa otra cosa.

Hay dos maneras principales en que algo puede ser causalmente favorable para la consecución de un fin. O bien esta cosa es relevante de manera favorable para el fin porque, hablando metafóricamente, nos acerca al mismo o nos sitúa junto a él, o bien es relevante de manera favorable porque nos evita, metafóricamente hablando, alejarnos del fin. Hemos acuñado ya (p. 72) los términos *promover* y *proteger* para estas dos formas de relevancia causal favorable a fines.

De manera similar uno podría distinguir entre dos formas principales de afectar desfavorablemente en la consecución de un fin. Algo es relevante de manera desfavorable cuando nos lleva más lejos del fin o meta o cuando nos impide acercarnos más a él. Cuando el efecto adverso es del primer tipo, decimos también que produce un *deterioro*.

El efecto promovedor que tiene alguna cosa útil o beneficiosa es a veces descrito diciendo que *mejora lo malo* y a veces diciendo que *mejora lo bueno*. El primer tipo de efecto promovedor es generalmente llamado efecto *curativo* o *restablecedor*.

Tomemos, a modo de ejemplo, el caso de una medicina o cura beneficiosa. Ésta sirve al bien del ser a quien se le administra al curar algunas enfermedades y así restaurar la salud. Una enfermedad es un mal, algo que afecta de forma adversa al bien de un órgano —en definitiva, al bien de un hombre—. Una medicina o cura beneficiosa actúa por tanto a favor del bien de un ser actuando contra un mal existente. Hablando en general: promueve el bien mejorando lo malo.

De forma similar, el efecto de deterioro de algunas cosas dañinas o perjudiciales a veces se describe diciendo que *estropea lo bueno* y a veces diciendo que *empeora lo malo*.

Cuando, por ejemplo, se administra una medicina incorrecta a un hombre enfermo empeorándolo, el efecto de lo perjudicial consiste en empeorar lo malo. Cuando el abuso del tabaco o del alcohol mina la salud de una persona, lo perjudicial hace que lo bueno se deteriore. Los malos hábitos, generalmente hablando, promueven el mal al destruir el bien del ser que los practica.

Sería una tarea interesante y provechosa investigar la lógica formal de estas diversas formas de eficacia causal de la bondad utilitaria y de su opuesto. La investigación mostraría los diferentes sentidos en los que algo puede ser una «causa» de bien o de mal-[*evil*] para una cosa. Observar estos diferentes sentidos es esencial para cualquier ética que mida el valor moral o la corrección de los actos en términos de las consecuencias de la acción. A pesar de todo es una investigación que la ética tradicional ha descuidado.

5. ¿Son objetivamente verdaderos o falsos los juicios de valor del tipo que ahora estamos considerando? Al discutir esta cuestión es importante distinguir los juicios que implican la noción de bien de un ser y los juicios que no la implican. El último caso es más sencillo.

En los juicios sobre la utilidad y el carácter lesivo de algo que no implican la noción de bien de un ser, *juzgamos* la relevancia causal de ese algo para un propósito o fin que perseguimos. La existencia del propósito o fin está *presu-*

puesta en el juicio. A un fin, decimos, también se le puede llamar «un bien» en la medida en que es algo deseado. La cuestión, sin embargo, de si un fin es bueno o malo en algún otro sentido, esto es, la cuestión del valor de los fines, es totalmente irrelevante para los juicios de utilidad y sus opuestos. Tales juicios son *puramente causales*.

Un ejemplo: un hombre quiere entrenarse para convertirse en un buen corredor y piensa si debería dejar de fumar. ¿El hábito de fumar es perjudicial, dañino, indeseable para la consecución de un fin? Tiene que considerar los efectos causales de fumar sobre la excelencia al correr. El problema puede ser observado desde los diversos aspectos de la relevancia causal que distinguimos en la sección precedente: ¿fumar le impide mejorar su talento o lo estropea? Qué aspecto del problema causal le interese especialmente dependerá en gran medida del nivel que ya haya alcanzado en relación con su finalidad.

Supongamos que nuestro hombre llega a la conclusión de que fumar es un mal hábito en el sentido de que tiene efectos perjudiciales para la consecución de su fin. La conclusión es verdadera o falsa —y en este sentido «objetiva»—. Asumamos que es verdad. ¿Debemos concluir que fumar es un mal hábito para *todo* hombre que persiga el mismo fin que él?

Obviamente, la identidad de la meta, del fin o del propósito no es suficiente para generalizar el juicio sobre el carácter perjudicial de fumar. Otro hombre puede perseguir el mismo fin, pero tener una constitución diferente o estar en unas circunstancias diferentes y ser por ello «inmune» a los efectos dañinos del tabaco. Lo que es un mal hábito para un hombre que persigue un determinado fin, no tiene por qué ser necesariamente un mal hábito para otro hombre que persigue exactamente el mismo fin. Desde este punto de vista podría considerarse «subjetivo» el juicio de valor sobre este hábito. Pero esta subjetividad —si la llamáramos tal— no lleva al juicio fuera del ámbito de la verdad y la falsedad.

Supongamos que generalizamos el caso que hemos estado discutiendo, y decimos que fumar es malo para cualquier hombre que persiga el mismo fin y está exactamente en las mismas circunstancias. Esto sería trivial, al menos que especifiquemos las circunstancias, en cuyo caso la generalización podría fácilmente ser falsa.

Si queremos hacer generalizaciones en el tema de la utilidad y la lesividad, debemos contentarnos con toscas generalizaciones con el siguiente esquema: para la mayoría de los hombres en las circunstancias *C* la cosa *X* es buena o mala en relación con el fin *E*. Esto es así también para la forma especial de lo útil que llamamos beneficioso y la forma especial de lo dañino que llamamos mal [*evil*].

Los juicios sobre lo utilitariamente bueno que no implican la noción del bien de un ser son, como dijimos, juicios puramente causales, aunque de gene-

ralización limitada. Los juicios sobre lo beneficioso y de lo malo-*[evil]*, sin embargo, no son puramente causales. Tienen dos dimensiones. Una es causal y se refiere a las consecuencias o efectos que tienen, o no, ciertos actos, hábitos, prácticas o instituciones. Podría ser conveniente llamar axiológica a la otra dimensión. Tiene que ver con la relación de estos efectos con lo que hemos llamado el bien de un ser. Ésta no es una relación causal; se parece más bien a una relación de pertenencia. Más tarde tendremos ocasión de investigar la naturaleza de esta relación con más detalle.

6. ¿Qué tipos o especies de seres tienen un bien? ¿Cuál es la extensión del significado de «*X*» en la frase «el bien de *X*»?

Por ejemplo: ¿pueden los artefactos y otros seres inanimados tener un bien? No resulta extraño decir que cambiar el aceite es beneficioso o bueno para un coche, o que los golpes fuertes dañarán a un reloj. El tipo de bondad de un coche o de un reloj es bondad instrumental en relación con algunos propósitos humanos. Por tanto, lo que es bueno para el coche o para el reloj es aquello que lo mantendrá preparado o en buen estado para cumplir bien su finalidad. Puede argüirse que, dado que la bondad de un coche o de un reloj es relativa a los fines y propósitos humanos, no puede decirse con propiedad que lo que es *bueno* para el coche o para el reloj sirve al propio *bien* del coche o del reloj. Si es que sirve al bien de alguien, será al bien del ser humano a quien el instrumento pertenece o quien lo usa.

Para que tenga sentido hablar del bien de un ser, debe ser alguien de quien pueda decirse con sentido que está bien o enfermo, que se desarrolla, que prospera, que está feliz o triste. Sin duda, a veces decimos también estas cosas de artefactos y objetos inanimados —sobre todo si sentimos un fuerte apego hacia ellos—. «A mi coche no le gustan mucho las carreteras de este barrio, como indican las frecuentes reparaciones que necesita», podemos decir. Pero ésta es claramente una forma metafórica de hablar.

El atributo que se ajusta al uso interesante de la frase «el bien de *X*» es el de *biológico* en sentido amplio. Con esto no quiero decir que sean términos que los biólogos usen con frecuencia. No puede decirse que «felicidad» y «bienestar» pertenezcan al vocabulario profesional de los biólogos. Lo que quiero decir al llamar «biológicos» a estos términos es que son usados como atributos de los seres de los que tiene sentido decir que tienen una vida. La cuestión «¿qué clases o tipos de seres tienen un bien?» es, por tanto, idéntica a la cuestión «¿qué clases o tipos de seres tienen vida?». Y se podría decir que hablamos *metafóricamente* del bien de un ser cuando sea metafórico hablar de la vida de ese ser.

Los artefactos, como los coches o los relojes, tienen una vida y, por tanto, un bien sólo en sentido metafórico. Las plantas y los animales tienen una vida en sentido genuino. Pero ¿qué debemos decir de unidades sociales como la fa-

milia, la nación, el Estado? ¿Tienen una vida «literalmente» hablando o sólo «metafóricamente» hablando? No intentaré responder a estas cuestiones. Dudo de que haya alguna forma de responderlas si no es señalando que existen ciertas analogías en el lenguaje. Es un hecho que hablamos de la vida y el bien (bienestar) de la familia, la nación y el Estado. Debemos aceptar este hecho acerca de nuestro uso del lenguaje y con él la idea de que las unidades sociales en cuestión *tienen* una vida y un bien. Podría argüirse, sin embargo, que la vida y a fortiori también el bien (el bienestar) de una unidad social es de alguna forma «lógicamente reducible» a la vida y, por tanto, al bien de los seres —hombres o animales— que las integran.

Puede pensarse que el hombre, de entre todos los seres que tienen un bien, tiene una posición que es peculiar en dos aspectos.

El hombre no es el único ser vivo que tiene una vida social. Pero hay un vasto número de unidades sociales que son peculiares del hombre: las unidades que presuponen un *orden normativo*. El principal ejemplo de tales unidades es el Estado. Uno de los principales problemas de la filosofía política es la determinación de cómo está relacionado el bien de tales unidades sociales «convencionales» —como también podemos llamarlas— con el bien de los seres humanos individuales.

El otro aspecto en el que el hombre tiene una posición peculiar entre los seres que tienen un bien es que puede ser visto como quasi compuesto de distintas partes, de las que puede hablarse como si tuvieran una vida y un bien independientes. O bien se hace una división tripartita del hombre en cuerpo, mente y alma. Tiene sentido hablar de la vida del cuerpo y también del bienestar del cuerpo. Lo mismo es cierto en relación con la mente y con el alma. El bienestar del cuerpo y de la mente es la llamada *salud* (física y mental).

En el resto de este capítulo discutiré una forma de bondad que está conectada con el aspecto del bien de un hombre que hemos llamado salud. Podemos llamarla bondad *médica*.

7. La forma de bondad que aquí hemos llamado bondad médica se refiere a los casos en los que hablamos de (en el sentido médico) un buen corazón, buenos pulmones o buenos ojos —pero también cuando hablamos de una buena memoria o capacidad de entendimiento—.

El corazón y los pulmones son *órganos* del cuerpo; a la memoria y la capacidad de entendimiento frecuentemente se les llama *facultades* de la mente. También podríamos referirnos a lo que aquí hemos llamado bondad médica como la bondad de los *órganos* y las *facultades*.

¿Son los ojos un órgano del cuerpo o de la mente? Quizá podríamos decir que son un órgano del cuerpo que sirve como sustrato corporal de una facultad

de la mente: la vista. Lo mismo podría decirse de los otros órganos de los sentidos.

Los órganos se parecen a los utensilios o herramientas en que ambos tienen características morfológicas y funcionales. Por su parte, las facultades no tienen rasgos morfológicos característicos. En éste y otros aspectos se asemejan a las capacidades y técnicas. Las características funcionales de los órganos también se parecen a las capacidades; consisten en cosas que los órganos *hacen*, tales como bombear la sangre o respirar el aire, y no —como es el caso de los utensilios— en la posibilidad de ser usados para varios propósitos determinados.

Cuando hablamos de la bondad de diversos órganos, nos interesan sobre todo sus funciones características y no sus rasgos morfológicos. Una malformación del corazón podría ser la causa de su mal funcionamiento y, por tanto, de que se le considere un mal corazón. Pero si la malformación no impide el funcionamiento del órgano, sería raro llamarlo malo sólo porque tenga una malformación.

Cuando «bueno» en la frase «un buen *K*» se refiere a la bondad médica, por lo que *K* es algún órgano o facultad, nos encontramos ante otro caso de bondad *propia de su clase*. En este sentido, la bondad médica se asemeja a la bondad instrumental y técnica, pero difiere de la bondad utilitaria (véase sección 2).

Hemos visto que la bondad instrumental propia de su clase presupone una conexión esencial entre una clase de cosas y un propósito. La bondad técnica, por su parte, presupone un lazo esencial entre la clase y alguna actividad. De manera similar, puede decirse que la bondad médica propia de su clase presupone la existencia de una conexión esencial entre la clase (de órganos o facultades) y alguna *función*.

Existe cierto parecido llamativo entre la bondad médica y la bondad técnica debido al hecho de que ambas formas de bondad se manifiestan como una determinada excelencia de rendimiento. Pero hay también notables diferencias. Aquí haré mención de las tres siguientes:

El hombre técnicamente bueno es *bueno en* algo. Pero la frase «bueno en» rara vez se usa en conexión con órganos o facultades. De un buen corazón no se dice normalmente que es bueno en bombear sangre, ni de los buenos pulmones se dice que sean buenos en respirar. De los buenos ojos no se dice que sean buenos en ver, ni siquiera del hombre que tiene buenos ojos. Pero el hombre que tiene buena vista puede ser bueno, digamos, a la hora de percibir mojones a gran distancia. El hombre que tiene buena memoria puede ser bueno —digamos— en recordar fechas, o números de teléfono, o en aprender poemas de memoria. En estos últimos casos, aquella cosa en la que el hombre es bueno es alguna actividad especial en la que uno puede entrenarse, y no la función, como tal, del órgano o facultad implicado.

Esta observación nos lleva a una segunda diferencia entre la bondad técnica y la bondad de las facultades y órganos. Las actividades en relación con las cuales se dice que los hombres son buenos, son en su mayor parte adquiridas, más que innatas. Aprender y entrenarse son normalmente necesarias para alcanzar una excelencia técnica. Las funciones de los órganos y las facultades, por otra parte, son sustancialmente *innatas*. Entrenando el cuerpo y la mente se puede, en cierta medida, desarrollar estas funciones hasta un mayor grado de perfección, y cuidando el cuerpo y la mente se puede, en cierta medida, prevenir su debilitamiento y deterioro. Pero, sustancialmente, la bondad de las facultades y de los órganos no depende de lo que un hombre hace para perfeccionarlos, sino de lo que podríamos llamar los designios de la naturaleza y el destino.

El término «innato», dicho sea de paso, no debe ser malinterpretado. No significa que todas las facultades y órganos realicen sus funciones propias desde el momento del nacimiento del individuo. Puede necesitarse cierto tiempo para madurar. Puede decirse con bastante propiedad que el hombre está dotado de manera innata de visión y, no obstante, un bebé recién nacido no puede ver.

Una tercera diferencia importante entre la bondad técnica y la bondad de los órganos y facultades consiste en el modo en que los órganos y facultades sirven para el bien del ser que las posee. Un hombre puede utilizar sus habilidades adquiridas y talentos especiales para promover su bien. Sin embargo, no tiene por qué hacerlo, aunque sí necesita buenas facultades y órganos. Tener un mal corazón, o malos pulmones, o mala memoria es malo para —un mal-*[evil]* para— el hombre que lo tiene, y es a causa de los efectos perjudiciales en el bien del conjunto que juzgamos a los órganos o facultades en cuestión como malos. (Véase más adelante, sección 9).

Debido a la conexión intrínseca que existe entre la bondad de los órganos y las facultades y el bien del ser al que pertenecen, propongo llamar a estas funciones, propias de los diversos órganos y facultades, *funciones esenciales* del ser o, mejor, de la clase o especie de la que el ser individual es miembro. El carácter «esencial» de las funciones no implica que cada individuo de la especie pueda realizar realmente todas estas funciones. Pero implica que si un individuo no puede hacerlas «en el momento en que debiera por naturaleza» —por citar a ARISTÓTELES— diríamos de él que es *anormal*, o que tiene algún *defecto* o *imperfección* o, a veces, que está *lesionado*. Por contraposición, se sigue que las funciones esenciales de la especie son funciones que cualquier individuo normal de la especie puede realizar. Las funciones esenciales son necesarias para lo que podría ser conveniente llamar la *vida normal* del individuo.

La noción de normalidad, como pronto veremos, es de gran importancia para entender la forma especial de bondad propia de los órganos y facultades.

8. Puede decirse que la bondad médica se relaciona con la noción de bien de un ser gracias al papel mediador de las nociones de *salud* y *enfermedad*.

Decimos que un órgano que realiza bien su función propia es bueno o está bien. A menudo, se dice también que es saludable o que tiene buena salud. Sin embargo, esto último se dice más comúnmente de la persona o ser de cuyos órganos se está hablando.

A un órgano que no realiza bien su función propia se le llama a veces enfermo y otras veces débil. Puede distinguirse entre los significados de «enfermo» y «débil». «Malo» [*bad*] y «deficiente» [*poor*] son bastante usados como sinónimos en el ámbito de la bondad médica. Quizá podría decirse que «malo» es más a menudo usado para la enfermedad que para la debilidad, y que «deficiente» es más a menudo usado para la debilidad que para la enfermedad de los órganos.

Que un hombre tiene mala salud significa normalmente que sufre una enfermedad de alguno o varios de sus órganos. A la mala salud se le llama también salud deficiente. Cuando se dice de un hombre que tiene una salud débil, su debilidad de salud debe reflejarse en la debilidad de salud de una o varias partes de su cuerpo. A una salud débil también se le llama a menudo una salud deficiente.

¿Cuál es la diferencia entre la enfermedad y la debilidad de los organismos, o entre la enfermedad del cuerpo y la debilidad de la salud? Difícilmente puede decirse que en el lenguaje ordinario se mantenga una distinción rigurosa entre estos conceptos. Pero puede apuntarse a una distinción que podría ser mantenida con cierto rigor.

La enfermedad, diremos, es un mal (o causa de un daño) *real* para el ser en cuestión, mientras que la debilidad lo es *potencial*. El órgano enfermo o dañado causa daño o sufrimiento al sujeto al que pertenece. El órgano débil puede causar sufrimiento, donde «puede» no significa mera posibilidad física, sino que tiene que ser explicado en términos de probabilidad. Hablando a grandes rasgos: la debilidad como causa potencial de daño a un cuerpo consiste en la probabilidad de enfermar. Cómo se evalúa esta probabilidad no tiene por qué interesarnos ahora. También podríamos referirnos a la debilidad como una disposición o tendencia a caer en la enfermedad. Esto sería válido tanto para la debilidad de los órganos como de la salud.

Por tanto, un órgano defectuoso o malo funciona de manera que afecta negativamente a la salud, al ser una causa real o potencial de enfermedad. ¿Diremos, por el contrario, que los buenos órganos funcionan de manera que afectan favorablemente a la salud, esto es, promueven el bienestar físico del ser o, al menos, previenen su deterioro? Me parece que *no* sería correcto afirmar esto. Preguntémosnos qué significa ordinariamente «buenos ojos»; «buenos pulmones», etc. En primer lugar, parece que órganos que *no son malos* (deficien-

tes), esto es, ni están enfermos ni son débiles. «Bueno», como atributo de un órgano del cuerpo, significa lo mismo que «está bien». Los órganos están bien cuando están «en orden», en forma, como debe ser, normales. A los órganos que están mejor de lo normal los llamamos «excepcionalmente buenos».

Por tanto, en el caso de los órganos, la maldad (deficiencia) parece tener prioridad lógica sobre la bondad. «Bueno» es aquí un concepto negativo. Significa «no malo», «correcto», «no fuente de dolencias». Si no me equivoco, esta propiedad lógica es una diferencia fundamental entre la forma de bondad que ahora estamos discutiendo, por un lado, y la bondad instrumental y la técnica, por otro. En su caso, «deficiente» (y «malo» para la bondad técnica) es un término negativo, «bueno» un término positivo. Lo positivo tiene prioridad lógica frente a lo negativo.

Se sigue de la definición de bondad médica como ausencia de debilidad y enfermedad que «bueno» y «malo-[*poor*]» como atributos de los órganos o de la salud física denotan contradictorios, y no contrarios. Pero de la definición de debilidad como probabilidad de enfermedad se sigue que la línea que separa lo bueno de lo malo-[*poor*] es vaga (el significado de «probable» es inherentemente vago). A causa de esta vaguedad será con frecuencia imposible determinar si un cierto órgano de un individuo debe ser considerado bueno o no.

Si se dice de un ser que tiene buena salud física cuando sus órganos realizan sus funciones propias correctamente, y si los órganos son buenos cuando no hay nada malo en ellos, esto es, ni enfermedad ni debilidad, entonces la noción de (buena) salud física también es un concepto negativo. Del concepto negativo de salud puede distinguirse una noción positiva de salud, que encontramos cuando el ser goza positivamente de buena salud, se siente en forma, se desarrolla o mejora físicamente. Pero, de las dos nociones, la negativa parece más importante. Sería correcto decir de un individuo que goza de una salud física *perfectamente buena* sólo porque no hay *nada incorrecto* en su cuerpo y sus funciones corporales.

La noción negativa de bondad de los órganos y de la salud física tiene una interesante conexión con ciertas ideas sobre la causalidad. Si un órgano funciona insatisfactoriamente, esto es, padece alguna debilidad o enfermedad, pensamos que su mal tiene una *causa* —por ejemplo, algún defecto morfológico del órgano o alguna lesión ocurrida en el curso de la vida del individuo—. Pero el estado normal del órgano, esto es, el estado en el que está cuando funciona satisfactoriamente, no está «causado» en el mismo sentido.

La idea de que una causa es fundamentalmente una causa de daño, y por tanto es un mal, esto es, una perturbación en un equilibrio o estado normal o buen orden (un *kosmos*, en el sentido literal del término griego), parece estar muy afianzada y a partir de ella se ha originado la idea de causación, tal como la conocemos hoy. La palabra griega para causa es *aitia*, que también significa

culpa, esto es, responsabilidad por un daño o mal. Resulta interesante observar que la palabra finlandesa para causa, *syyn*, tiene también el mismo doble significado que la griega *aitia*. El significado habitual del término *etiología* es el estudio de las causas de la enfermedad, pero su significado literal es el de ciencia de las causas en general.

9. Los órganos son malos, esto es, débiles o enfermos, a causa de sus efectos adversos en el ser del que forman parte. En definitiva: los órganos son malos porque son la causa de algún mal o perjuicio. Sin embargo, como hemos visto en la sección anterior, los órganos no son buenos porque causen algún bien, sino simplemente por no causar daño.

Puede juzgarse enfermo a un órgano porque presenta cierta deformación. Pero, como hemos dicho antes (secc. 7), las anomalías morfológicas pueden, como mucho, ser síntomas de algo malo [*badness*], pero no un criterio para definirlo, porque las anomalías son malas sólo en la medida en que impiden una función.

La relación entre el funcionamiento de un órgano y sus *efectos* en el cuerpo es una relación causal y, por tanto, extrínseca. Pero la relación entre la *maldad* de los efectos y la *maldad* del órgano cuyo funcionamiento es responsable de esos efectos es una relación lógica y, por tanto, intrínseca. Podría decirse que el mal que causan los malos órganos es *constitutiva* de la maldad de los órganos mismos.

Por ejemplo: es un hecho acerca de la causalidad en el cuerpo humano que el malestar y la fatiga que una persona siente cada vez que sube unas escaleras podría deberse a una insuficiencia cardíaca. Pero cuando se dice que el corazón, causa de éste y otros efectos similares, está débil o funciona deficientemente, entonces la *maldad* de los efectos no es «sintomática», sino «constitutiva» de la *debilidad* del órgano y el carácter *deficiente* de su funcionamiento.

¿Cuál es, entonces, el mal o daño que los malos órganos causan, real o potencialmente?

Una forma básica de ese daño es el *dolor* o las sensaciones semejantes al dolor, como el malestar, las punzadas, las náuseas... Obviamente, el dolor causado por un órgano enfermo no tiene que ser continuo para que podamos decir que el órgano está (continuamente) enfermo. Esas diferentes relaciones con el cambio reflejan diferencias en la lógica de los conceptos de dolor y de enfermedad. Por ejemplo: un corazón enfermo no tiene por qué causar dolor cuando el individuo descansa, pero puede causar molestias cuando se mueve.

¿En qué reside lo malo del dolor? No es una pregunta trivial. Podría decirse que el dolor es malo sólo en la medida en que no gusta, en que es rechazado o

no deseado. Es un hecho que el dolor no siempre es desagradable. La frase «un dolor agradable» no es una contradicción en los términos. Volveremos sobre esto a propósito de la bondad hedónica.

¿Todos los tests para juzgar si un órgano funciona mal y, por tanto, está débil o enfermo, dependen lógicamente de la noción de dolor?

A primera vista parece haber maneras de examinar el funcionamiento de los órganos, y de esta manera su bondad, que son independientes del dolor —e incluso del daño en general—. Por ejemplo, consideremos cómo examina un médico la vista de una persona. A grandes rasgos, una persona dice que tiene mal o deficiencia en los ojos (la vista) si, a la distancia apropiada, no puede discernir cosas y movimientos que la mayoría de hombres ven. En este caso el estándar de bondad se mide por lo que podemos llamar la *normalidad* de la función.

Sin embargo, sería equivocado pensar que el test de normalidad es exclusivamente un test de resultados. Si los ojos de una persona pueden ver exactamente las cosas que se supone que los ojos normales ven a la distancia apropiada, pero usar sus ojos para ver le causa dolor, podrían no ser normales. Lo mismo podría decirse si el sujeto sólo pudiera mirar las cosas por un corto espacio de tiempo sin que sus ojos se cansaran. Por tanto, el test de normalidad del resultado incluye, o debe ser completado con, consideraciones acerca del dolor o el cansancio (El cansancio es malestar y, por ello, puede contar para nuestros propósitos como una forma de dolor). El mero hecho de que un órgano duela cuando es usado puede descalificarlo en el test de normalidad.

Pero ¿cómo juzgaremos un caso cuando el funcionamiento de un órgano queda claramente lejos de su resultado normal, pero no hay dolor ni malestar físico de ninguna clase? Tales casos son raros, pero pueden ocurrir. ¿Diremos que el órgano es malo, dado que su funcionamiento está por debajo de lo normal, o diremos que está bien, dado que no causa molestias?

En este punto es bueno recordar que las personas usan sus órganos para satisfacer varias de sus necesidades y deseos. Si alguno de sus órganos rinde por debajo de lo normal, puede decirse que sufre una *incapacidad*. Esto es: habrá cosas que no podrá realizar ahora, pero hubiera podido realizar si el órgano hubiera funcionado normalmente. Quizá quiera hacer esas cosas y el hecho de que no pueda puede causarle disgusto, frustración, tristeza y sentimientos similares. Tal fenómeno puede llamarse, con algunas precauciones, «dolor psíquico». El sujeto que lo sufre lamentará la maldad de su órgano por ser el origen de su malestar psíquico.

Pero supongamos que el sujeto no desea hacer esas cosas que podría hacer si el órgano funcionara normalmente. Entonces él tampoco tendrá razones para quejarse de este órgano suyo. ¿Lo calificaremos de malo, aun así? La respuesta es dudosa. Me parece que si lo calificamos de malo, es decir, débil o enfermo,

es sólo porque las personas *normalmente* tienen los deseos y las necesidades de las que carece este sujeto en particular, y por tanto *normalmente* sufrirían si tuvieran su deficiencia. Puede decirse que una persona que no hace un uso normal de uno u otro de sus órganos no es normal en este aspecto, o que no lleva una vida normal. Esta anormalidad de la persona o su vida podría considerarse, por diversas razones, mala e, incluso, un tipo de enfermedad. Pero esta maldad, claramente, es lógicamente independiente de la del órgano.

El mal o daño que causan los malos órganos, y que es lógicamente constitutivo de su maldad, es, por tanto, de dos tipos principales: dolor y frustración de deseos. La anormalidad en los resultados también es lógicamente constitutiva de la maldad de los órganos, pero sólo indirectamente, *a través* de la noción de normalidad de las necesidades y los deseos de las personas. Debido al hecho de que algunas personas pueden carecer de necesidades y deseos normales, puede suceder que un órgano esté «objetivamente» enfermo pero que su maldad no sea «subjetivamente» advertida.

10. Hemos estado hablando explícitamente acerca de la bondad (y maldad) de los órganos, solamente. Muchas de estas cosas podrían decirse también de la bondad de las facultades. Pero éstas presentan algunas notables diferencias. Trataré de ocuparme de este tema muy rápidamente.

En el caso de las facultades también podemos distinguir entre la enfermedad, la debilidad y lo bueno. Llamar mala (o deficiente) a una facultad normalmente implica decir que es *débil*. Una mala memoria es esencialmente una memoria débil. Cuando las facultades están completamente deterioradas, se dice a menudo del ser al que pertenecen que está mentalmente enfermo o perturbado. Normalmente, no se llama enfermas a las facultades mismas. Tampoco sería correcto decir que la debilidad de una facultad, a diferencia de la del órgano, es semejante a una enfermedad.

El daño causado por las malas facultades, por razones conceptuales, no puede ser dolor en el sentido primario de dolor físico. El daño, en este caso, es básicamente sufrimiento debido a la incapacitación. Es el disgusto, la frustración y la tristeza que el individuo experimentará como consecuencia de no ser capaz de satisfacer necesidades y deseos que las personas cuyas facultades funcionan normalmente sí pueden satisfacer.

Como en el caso de los órganos, el daño que las malas facultades pueden causar al ser es lógicamente constitutivo de su maldad. Si el uso de la memoria no fuera vital para la satisfacción de las necesidades de una vida normal, no estaría claro por qué deberíamos considerar a la «mala memoria» una capacidad por debajo de lo normal de recordar cosas. Quizá podamos imaginar una forma de vida para la que lo que llamamos mala memoria podría ser por completo una buena cosa y, por tanto, podríamos llamarla buena memoria. A veces también

nosotros consideramos bueno olvidar, aunque no a una escala que nos haga revisar nuestra idea de la bondad de la memoria. Quizá podríamos también imaginar circunstancias en las que recordar sea una actividad completamente inútil. Ser bueno recordando sería una excelencia técnica o algo parecido. La gente podría ser aficionada a recordar, como si jugara un juego. También esta noción de buena o mala memoria sería diferente de la nuestra, es decir, carecería de una propiedad que es *esencial* para nosotros.

El daño causado por la enfermedad, psíquica o física, no sólo afecta a la persona enferma. La persona enferma puede no ser capaz de cuidarse a sí misma. Tiene que ser ayudada por otras. Se convierte así en una carga para sus semejantes. Es más, puede ser una amenaza para el bien de otros: al contagiar una enfermedad, si está físicamente enfermo, y con actos lesivos, si lo está mentalmente. Puede plantearse la cuestión de si la relación entre la enfermedad y el daño causado a otros por el enfermo es una conexión intrínseca o extrínseca, esto es, si es constitutiva o no de la noción de *enfermedad de un hombre* —como distinta de la noción de enfermedad de un órgano o facultad—.

Me parece que en este punto hay una diferencia conceptual entre la enfermedad física y la mental. Es parte de nuestra noción de la segunda que afecta a las relaciones del enfermo con su contexto de una manera que desde un punto de vista social no es deseado. No podría decirse de una persona que está físicamente enferma a menos que él, o por lo menos alguna persona normal en su estado, sufra dolor o malestar. Pero al loco o maniaco, que está perfectamente contento y feliz en su estado, lo consideramos aun así enfermo. Difícilmente sería así si su estado no fuera malo, un mal, desde un punto de vista social. Podemos imaginar formas de locura —que pueden incluso existir realmente— que carecen de tales efectos odiosos en la vida social y que podemos considerar estados dichosos que alabamos, más que enfermedades que lamentamos o com-padecemos.

11. ¿Son «objetivamente» verdaderos o falsos los juicios de bondad médica?

Un hombre que juzga que alguno de sus órganos está enfermo sobre la base de que siente dolor no está juzgando que él tiene dolor. Lo que juzga es que el dolor que siente está causado por algún defecto del órgano. Por supuesto, puede estar equivocado. El juicio es verdadero o falso. El hecho de que el dolor sea un estado de consciencia de un sujeto individual no impide o elimina la objetividad del juicio.

¿Diremos que una persona, por ejemplo un médico, que juzga que el órgano de otra persona está enfermo sobre la base de que éste se queja de dolor, está haciendo dos juicios —uno acerca del dolor de la otra persona y otro acerca de su causa—? No creo que debamos decir esto. El médico que juzga el estado de

salud de un órgano sobre la base de señales de dolor está presuponiendo o dando por supuesto el dolor. Puede haber razones para cuestionarse esta suposición, por ejemplo porque una exploración del órgano no revele ninguna anomalía funcional o morfológica que sea síntoma de enfermedad. Puede expresar sus dudas opinando (conjeturando) que la otra persona no siente dolor en realidad. Pero su afirmación de que el órgano de la otra persona está enfermo es una afirmación solamente sobre el hecho de que la *causa* de su malestar se puede localizar en el órgano (incluyendo su función).

De manera similar, cuando juzgamos malos a los órganos o facultades porque son fuente de disgusto, frustración o tristeza, no estamos juzgando si hay algún malestar o dolor psíquico, sino que éste se debe a tal o cual causa. Como recordaremos, en esos juicios están presupuestos ciertos estándares de *normalidad*. Tales estándares pueden ser vagos y difíciles de aplicar —por ejemplo, porque no pueden ser aplicados uniformemente a todos los miembros de una misma especie zoológica—, pero deben tener en cuenta la edad, el sexo y el adiestramiento y, quizá, también diversas circunstancias de la vida. Pero esto no implica que los juicios de bondad o maldad que emplean tales estándares sean «subjetivos».

12. Los órganos y las facultades, como hemos visto, sirven al bien de un ser. Podríamos decir, sin distorsionar el lenguaje, que los órganos del cuerpo sirven *directamente* al bien del cuerpo. Este bien es algo llamado salud física. Las facultades de la mente sirven *directamente* al bien de la mente, nuestra salud psíquica. *Indirectamente*, los órganos y las facultades sirven al bien del hombre.

El concepto de salud puede ser considerado un modelo a pequeña escala de la noción más comprehensiva del bien de un ser. Esto es, puede sugerirse que se podría tratar de entender este bien (bienestar) en todos sus diversos aspectos tomando como patrón el concepto de salud. Desde tal perspectiva, el bien del hombre podría ser, por analogía, una noción *médica*, tal como el bien del cuerpo y de la mente lo son literalmente.

La concepción del bien del hombre a partir de analogías médicas es característica de la ética y la filosofía política de PLATÓN. La idea es profunda, y me parece básicamente acertada. Merece una exploración mucho más profunda que la que se hará en este trabajo.

Hemos distinguido antes (secc. 8) entre una noción negativa y una noción positiva de salud. La primera, dijimos, es una noción más básica. La salud en sentido negativo consiste en la ausencia de dolor físico y de estados semejantes al dolor que son consecuencia de la frustración de las necesidades y los deseos propios de una vida normal. La salud en sentido positivo consiste en la presencia de una sensación de estar en forma y tener energía y en similares estados

agradables (gratos, positivos). Con el disfrute de tales estados puede decirse que la salud del cuerpo y de la mente se fortalece.

De manera similar, puede decirse que el bienestar presenta dos aspectos. El primero, que responde a la noción negativa de salud, es el básico. Está conceptualmente ligado a las necesidades y deseos de los seres y a las nociones de lo beneficioso y lo dañino. No voy a sugerir, no obstante, que sea una idea negativa en el mismo sentido fuerte en que parece serlo la noción básica de salud. El otro aspecto del bienestar, que se corresponde con la noción positiva de salud, está ligado conceptualmente en primer lugar con el placer. Del ser que disfruta este aspecto de su bienestar diremos que es feliz. Podría llamarse a la felicidad la flor del bienestar.

CAPÍTULO IV

LA BONDAD HEDÓNICA*

1. Nuestra discusión en el capítulo III nos llevó a tratar la noción del bien de un ser que, a su vez, estaba relacionada con las nociones de dolor y placer, esto es, con las otras formas de bondad que aquí he llamado lo *bueno hedónico*.

En principio, nuestra expresión «bondad hedónica» cubre *más o menos* el mismo ámbito que la palabra «placer» en el lenguaje ordinario. Pero, como veremos pronto, este ámbito es muy heterogéneo y el uso de una palabra para referirse a él puede producir una apariencia de homogeneidad conceptual por la que no debemos dejarnos engañar.

Algunas observaciones lingüísticas nos pueden ayudar a darnos cuenta de la heterogeneidad del ámbito conceptual en el que nos movemos en este capítulo. En inglés es usual hablar de *pleasure* y *pain* [placer y dolor] como un par de contrarios u opuestos. En otros idiomas, este contraste no es tan evidente. En Alemania, por ejemplo, el paralelo más aproximado al par *pleasure-pain* en el habla ordinaria es *Lust-Unlust*. Pero la palabra alemana para «pain» no es *Unlust*. Es *Schmerz*. El par de sustantivos alemanes *Lust-Unlust* se corresponde más estrictamente en su significado a la pareja de adjetivos ingleses *pleasant-unpleasant* [agradable-desagradable] que a la pareja de sustantivos ingleses *pleasure-pain*. Pero esta correspondencia tampoco es perfecta. Las palabras *pleasant* y *unpleasant* del inglés podrían ser traducidas con más naturalidad al alemán por *angenehm* y *unangenehm*.

Considerando el importante papel que el concepto de placer ha jugado en la ética a través de la historia de esta materia, resulta sorprendente observar en qué escasa medida ha sido objeto de una investigación especial. Ni HUME, ni

* N. de los T.: Título original, *The Hedonic Good*.

los utilitaristas británicos, ni MOORE ni los críticos del naturalismo ético de este siglo parecen haber sido conscientes del carácter problemático de esta noción clave en sus propios escritos¹. La mayoría de los escritores del pasado consideraron al placer como alguna clase de sensación o como algo entre las sensaciones y las emociones. MOORE, BROAD, y en general los no-naturalistas, creyeron que lo placentero es un atributo «natural» de las cosas y estados y no un término axiológico². Creo que esto es un grave error. Algunas de las concepciones ortodoxas sobre el placer fueron discutidas por el profesor Gilbert RYLE pocos años después en un importante ensayo³. Desde entonces puede apreciarse un nuevo interés por el concepto en sí mismo —y no meramente como un aspecto de las discusiones de los éticos sobre valores morales.

Aquí no podemos pretender discutir de manera profunda y sistemática el concepto de placer. Mi propia impresión es que sólo estoy arañando una superficie bajo la cual permanecen ocultos importantes problemas.

Considero útil, al menos para una primera aproximación, distinguir tres formas —así las llamaré— principales de placer⁴.

A la primera la llamo *placer pasivo*. Es el placer, o mejor, la propiedad de ser placentero, que atribuimos primariamente a las sensaciones y a otros estados de consciencia, y secundariamente también a sus causas en el mundo físico. Al placer entendido como atributo de las sensaciones se le puede llamar también «el placer de los sentidos» o «placer sensorial». Me parece que esta subforma de placer pasivo es considerada en gran medida como el prototipo de todo placer, cualquiera que sea, y que esta perspectiva parcial ha sido perjudicial para la discusión filosófica de estos tópicos.

A la segunda forma de placer la llamo, por contraste, *placer activo*. Es el placer que un hombre obtiene de hacer cosas a las que es *aficionado*, que le *divierten* o que le *gusta* hacer. También se podría llamar al placer activo «el placer de una vida activa». Me parece que los placeres de la vida activa son al menos tan importantes como los placeres de los sentidos para la discusión de la relevancia ética del placer. Sin embargo, hay pocos moralistas, aparte de ARISTÓTELES, que hayan prestado suficiente atención al placer activo.

Además del placer activo y el pasivo hay que tener en cuenta lo que llamaré *el placer de la satisfacción* o meramente *satisfacción*. Es el placer que sentimos al obtener algo que deseamos, necesitamos o queremos —independientemente

¹ HUME se refiere al placer y al dolor, alternativamente, como «impresiones» y «percepciones», a veces también como «sensaciones». BENTHAM se refiere a ellos como «percepciones interesantes» [*interesting perceptions*].

² Véase, por ejemplo, la discusión de BROAD en «Certain Features in Moore's Ethical Doctrines», en *The Philosophy of G. E. Moore* (1942), pp. 57-67, y la réplica de MOORE, *op.cit.*, especialmente p. 587.

³ Gilbert RYLE, *Dilemmas* (1954), pp. 54-67.

⁴ BROAD hace una distinción sustancialmente equivalente entre tres formas de placer en *Five Types of Ethical Theory* (1930), pp. 187 y 191.

de si la cosa deseada nos proporciona placer por sí misma—. El placer de la satisfacción ha jugado —implícita, si no explícitamente— un gran papel en la formación y discusión de la doctrina conocida como *hedonismo psicológico*.

2. Como ejemplos del uso de «bueno» referido a la subforma del placer pasivo que llamamos sensorial se pueden ofrecer las frases «un buen vino» o «una buena manzana». Consideremos el caso de una buena manzana con algún detalle.

En primer lugar, debería observarse que hay muchos puntos de vista desde los que puede valorarse la bondad de las manzanas. Las manzanas son comida. Cuando decimos que es bueno comer manzanas, o que las manzanas son buenas para los niños, probablemente estamos pensando en el valor nutritivo y las saludables propiedades de las manzanas. Esta bondad de la fruta es de la forma que hemos llamado lo beneficioso. Cuando nos referimos a la naturaleza beneficiosa de las manzanas, la bondad no se atribuye normalmente a una manzana individual, sino a las manzanas como tales o a alguna clase de manzanas.

Cuando el cultivador o productor de manzanas juzga la bondad o maldad de alguna clase de manzanas, puede opinar sobre estas cuestiones en función de si esta clase es fácil de cultivar o —en un clima frío— si es un tipo resistente de manzana. Desde el punto de vista del consumidor, algunas manzanas son particularmente buenas para guardarlas, otras para hacer mermelada, otras para comer. Cuando juzgamos desde los puntos de vista específicos del productor y del consumidor, la bondad de las manzanas es a menudo bondad instrumental o utilitaria en relación con algún propósito. Cuando están en juego esas formas de bondad de las manzanas, el juicio normalmente se refiere a una clase de manzanas y no a manzanas individuales.

Llamar buena a una manzana individual es con frecuencia otra manera de decir que no está dañada o podrida o estropeada. Entonces, se está tratando a la manzana como si fuera *casi* un ser de cuyo bien tiene sentido hablar. Una manzana puede verse «sana» como algo distinto de ser «saludable». No es necesario que nos detengamos aquí para considerar si y cuándo esta manera de hablar es «reducible» a hablar de bondad instrumental y utilitaria.

Sin embargo, llamar buena a una manzana individual también puede ser otra manera de decir que nos gusta su sabor, que sabe bien. *En este caso* la bondad de la manzana es hedónica. Y cuando ésta es hedónica, además, lo es de la forma que hemos llamado pasiva y de la subforma que hemos llamado sensorial.

El juicio hedónico no tiene que ser necesariamente sobre una manzana individual. Si alguien dice que las manzanas son buenas, puede querer decir que le gusta el sabor de las manzanas, y de esto no se seguiría que vaya a gustarle el sabor de todas las manzanas individuales. Por otra parte, si alguien dice

«esta manzana está buena» de una manzana individual que realmente *no* ha probado, casi con certeza estaría pronunciándose sobre una clase de manzanas, de la que este individuo es un ejemplar. Encuentra bueno el sabor de las manzanas de este tipo, pero quizá le desagrada el sabor de alguna otra clase de manzanas. No tendré en cuenta aquí este tipo de juicios *generales* o *generalizados*.

Consideremos el juicio particular expresado con las siguientes palabras: «esta manzana es buena» o «ésta es una buena manzana», donde «bueno» es utilizado en el sentido hedónico. Puede plantearse la siguiente cuestión: ¿de qué se predica realmente la bondad aquí? A primera vista, la bondad se predica de la manzana. Podría sugerirse, sin embargo, que la formulación verbal encubre un juicio primario cuya formulación expresa podría ser «el sabor de la manzana es bueno» o, alternativamente, «esta manzana es sabrosa» o «esta manzana tiene un buen sabor». De acuerdo con esta sugerencia la bondad hedónica es propia en primer lugar del sabor de la manzana y sólo de forma secundaria de la manzana misma. El sabor es una sensación, o un haz de sensaciones; la manzana es un objeto físico. Es una característica causal o disposicional de los objetos físicos el que éstos evoquen o produzcan sensaciones gustativas en sujetos sensibles bajo circunstancias específicas. Estas sensaciones son el contenido lógico primario de los juicios de valor hedónicos. El objeto físico «participa», por decirlo así, de la bondad de las sensaciones sólo al ser su causa.

Contra esta idea de una atribución de bondad primaria y una atribución de bondad secundaria se podría plantear la siguiente objeción: llamar buena a una manzana que es sabrosa es algo común y natural. Difícilmente podría decirse que es inusual o artificioso llamar también bueno a su sabor, simplemente éste es uno de los usos de «bueno». Pero en lugar de llamar bueno al sabor de la manzana sabrosa también podríamos llamarlo agradable o placentero, mientras que no sería usual o natural referirse a la manzana misma con estos calificativos. Y, llegados a este punto, alguien podría desear realizar una sutil distinción y decir que «bueno» es en primer lugar un atributo del objeto y de forma secundaria de las sensaciones que produce, y que «placentero», por su parte, se predica en primer lugar de las sensaciones y, en caso de predicarse de los objetos físicos, sólo se hace de manera secundaria.

Existen otros sentidos de «bueno» que se aplican *sólo* al objeto y no a las sensaciones que produce. Por ejemplo, la manzana puede ser buena para ser conservada o para aportarnos vitamina C, pero su sabor no puede tener esta bondad. Parece entonces que hay un número mayor de sentidos en los cuales la manzana puede ser buena o mala que sentidos en los que el sabor puede ser bueno o malo. Pero deducir de esto que no hay ningún sentido de «bueno» que se aplique genuina o primariamente al sabor de una manzana (o a una sensación en general) me parece bastante equivocado. La lección que nos enseña el uso de la palabra «placentero» en este contexto no es que las sensaciones no puedan

ser buenas en el sentido primario, sino que la palabra «placentero» es un sinónimo de la palabra «bueno» en *uno* de los sentidos primarios de este último.

Aceptaré el punto de vista que sostiene que la bondad hedónica de la subforma que aquí he llamado el placer de los sentidos es primariamente un atributo de las sensaciones y, de forma secundaria, de los objetos que producen esas sensaciones. Diré que la oración «este sabor es bueno» expresa un juicio de valor hedónico *primario*, y la oración «esta manzana es buena», cuando «bueno» es usado en el sentido hedónico, un juicio de valor hedónico *secundario*.

3. En la sensación que un objeto —como solemos decir— «produce» cuando afecta a nuestros sentidos, sentimos una o varias cualidades del objeto. Cuando saboreamos el azúcar, por ejemplo, sentimos su cualidad gustativa, que es el dulce. Al saborear una manzana sentimos muchas cualidades: una cierta jugosidad, acidez, quizá también dulce. Podríamos decir que la *cualidad* «sabor» de la manzana es una mezcla de varias cualidades (no todas estas cualidades componentes, por cierto, son lo que normalmente llamaríamos cualidades gustativas. Algunas son cualidades olfativas. ¿Es la jugosidad una cualidad gustativa?). De la misma manera podríamos decir que la *sensación* de sabor que tenemos de la manzana es un conjunto o mezcla de varias sensaciones. Las diversas sensaciones en sí mismas podrían ser llamadas ingredientes, o sensaciones-ingredientes, de la sensación total.

Asumamos que la sensación que contiene varias sensaciones ingredientes de diferentes cualidades es considerada buena o placentera. En tal caso podría suceder que pudiéramos señalar alguno de estos ingredientes y decir que consideramos la sensación placentera por la presencia en ella de estos ingredientes. A los ingredientes señalados podemos llamarlos *ingredientes que-hacen-bueno/a* (sensaciones-ingredientes); y a las cualidades del objeto así sentido podemos llamarlas *cualidades o propiedades que-hacen-bueno/a*. Por ejemplo: alguien puede querer sostener que lo que hace que le guste una determinada manzana es la presencia en ella de cierta jugosidad y acidez. La jugosidad y la acidez podrían ser cualidades *que-hacen-buena* a la manzana, y las sensaciones de jugosidad y acidez serían ingredientes *que-hacen-buena* la sensación gustativa global que las personas tienen de las manzanas.

Por tanto, pueden llegar a distinguirse varias sensaciones-ingredientes placenteras —esto es, varias cualidades sensoriales sentidas— en un juicio sobre sensaciones. Ahora puede quizá pensarse que lo agradable es una de tales cualidades, tal como lo es, por ejemplo, lo dulce⁵.

⁵ El bien conocido *Handwörterbuch der griechischen Sprache* de PASSOW da para la palabra griega *ἡδός*, de la cual proceden «hedónico» y «hedonismo», los equivalentes germánicos *süss* («dulce») y *angenehm* («agradable») y sugiere que esta palabra fue originariamente usada para el gusto. Aunque esta sugerencia sea verdadera, no se sigue, sin embargo, que la palabra se usara como el nombre de una cualidad sensorial, como algo distinto de una propiedad valorativa de sensaciones de esta cualidad. Los dos usos, cuando

La idea de que el placer o lo placentero son cualidades sensoriales, esto es, algo que nosotros sentimos, me parece que es una confusión. Indicaré someramente por qué opino esto.

En las sensaciones, nosotros sentimos cualidades; las sensaciones lo son de ciertas cualidades, podríamos decir. Por ejemplo, podemos tener una sensación de «rojez» o dulzor. A veces llamamos una sensación roja a una sensación de rojez. Podemos hacer eso por conveniencia verbal, pero es muy engañoso, porque sugiere una concepción de las sensaciones como un tipo de cosa de cuyas cualidades sensibles (color, forma, olor, etc.) podemos hablar. (Me temo que hablar de las falsas entidades llamadas datos sensoriales ha promovido esta concepción entre los filósofos de generaciones anteriores). Pero una sensación de rojo no es la misma *clase de entidad* que aquella que tiene olor o color o puede ser saboreada. Se puede sentir un olor, un color o un sabor, pero no se puede sentir una sensación. Entonces, ¿qué tipo de propiedades tienen las sensaciones? Una sensación puede, por ejemplo, ser intensa o vívida o tenue o vaga, dura un tiempo y luego pasa, y puede ser placentera o no. A veces llamamos a una sensación placentera una sensación de placer. Quizá haya alguna ventaja en esta forma de hablar, pero debe recordarse que la expresión «una sensación de placer» es tan engañosa como «una sensación roja». Esto es, al igual que «una sensación roja» puede considerarse como una forma lógicamente distorsionada de «una sensación de rojez», «una sensación de placer» puede considerarse como una distorsión lógica de «una sensación placentera».

Pero, una sensación de dulzor; ¿no es una sensación dulce? Podría contestar que, hablando con propiedad, sólo cuando «dulce» se usa en un sentido analógico con el significado de «agradable» o algo así. *Sweet* [dulce] en inglés tiene usos claramente analógicos como propiedad valorativa. «Qué dulce de tu parte», «Qué amable de tu parte» y «Qué detalle de tu parte» expresan aproximadamente lo mismo. Podría sugerirse que es la existencia de estos usos analógicos de «dulce» lo que hace que parezca más natural hablar de sensaciones dulces que de sensaciones rojas o redondas. De los otros adjetivos que expresan cualidades gustativas, «amargo» y «ácido» se usan también analógicamente como propiedades valorativas. Pero «salado» no se usa analógicamente de la misma manera y en la misma medida. Esto explica quizá por qué —al menos a mis oídos— suena menos natural llamar «una sensación salada» a una sensación de algo salado que llamar «una sensación dulce/amarga/ácida» a una sensación de algo dulce, amargo o ácido.

4. Para nombrar el opuesto de aquello a lo que se refiere el sustantivo *pleasure* [placer], el lenguaje —esto es, el lenguaje *inglés* (cfr. secc. 1)— sugiere el

hablamos del sabor dulce de las cosas, probablemente se unen en uno. Puede decirse que estas observaciones sobre el término griego *ἡδὺς* muestran lo profundamente enraizada que está la tendencia a considerar el placer como una cualidad *quasi* sensible.

sustantivo *pain* [dolor]. *Unpleasure* [desagradable] no es una palabra de uso común. *Displeasure* [disgusto, desagrado] tiene que ver con el enfado y los problemas. No nombra al opuesto de lo que hemos llamado placer pasivo, del cual el placer sensorial es una subforma. Si se refiere al opuesto de alguna forma de placer, sería al opuesto de la forma que hemos llamado el placer de la satisfacción, o de alguna subforma de ésta. El hombre disgustado siente insatisfacción por algo o desaprueba algo.

Puede decirse que el adjetivo *pleasant* [placentero] tiene dos opuestos lingüísticos: *unpleasant* [desagradable] y *painful* [doloroso].

Los mismos argumentos que sirven para mostrar que «placer» y la característica de ser placentero no son cualidades sensoriales, se aplican también a lo desagradable. Pero ¿cuál es el estatus de «doloroso» en estas consideraciones?

Hablamos de sensaciones dolorosas. Pero la frase «una sensación de lo doloroso» no suena natural. Esto podría indicar que «doloroso» tampoco se refiere a una cualidad sensorial.

Por otra parte, hablamos de una sensación de dolor. Tenemos dolor en una muela o en el estómago. Pero normalmente no decimos que sentimos placer en la boca cuando comemos una manzana. Como a menudo se ha observado, el dolor es mucho más parecido a una sensación que el placer. La palabra «dolor» tiene usos analógicos que recuerdan el uso de «placer», que le dan a la palabra un sentido valorativo. Pero me parece correcto decir que, *en su sentido primario*, «un dolor» se refiere a un tipo de sensación, y que «dolor» nombra a una cualidad sensorial que, no obstante, tiene muchos matices. En este sentido, «dolor» se sitúa en un nivel lógicamente diferente, tanto en comparación con el sustantivo «placer» como en comparación con los adjetivos «placentero», «desagradable» y «doloroso».

Los dolores que son sensaciones son «dolores físicos». Los llamados «dolores psíquicos» no son sensaciones. Son «dolores» sólo en un sentido analógico.

Es obvio que placer y dolor no son contradictorios. Sin embargo, no es tan obvio que ambos, debido a su «asimetría» lógica, tampoco son contrarios en ninguno de los sentidos de «contrarios» que han distinguido los lógicos. «Placentero» y «desagradable» denotan contrarios, de la misma manera que «placentero» y «dolor» y, cuando se usan en sentido hedónico, «bueno» y «malo». Además, si consideramos lo doloroso como una subforma de lo desagradable, podríamos decir quizá que «doloroso» se refiere a un contrario de «placentero» que es más fuerte que «desagradable».

Ni «doloroso» ni «placentero» son términos negativos. Entre lo placentero y lo desagradable hay una zona de estados genuinamente indiferentes, que no son meramente estados que queda por clasificar debido a su vaguedad. Ésta es una característica en lo que lo hedónicamente bueno y malo difieren de lo ins-

trumentalmente bueno y deficiente y de lo técnica y médicamente bueno y malo, pero concuerdan con la bondad y maldad utilitaria.

¿Son, *ipso facto*, dolorosas o, al menos, desagradables las sensaciones de dolor? Me parece una cuestión difícil y desconcertante. Dado que las sensaciones son cosas «naturales» y la propiedad de ser desagradable es una propiedad valorativa, responder afirmativamente nos dotaría de un interesante ejemplo de una conexión intrínseca entre una parte del mundo de los hechos y una parte del reino de los valores.

Parece ser una *característica lógica* del concepto de dolor que *la mayor parte* del dolor es también doloroso o desagradable. Esta característica, probablemente, está conectada con el hecho de que una herida física normalmente es dolorosa y que el dolor intenso es a menudo perjudicial, en el sentido de que tiene efectos adversos en las posibilidades del individuo de satisfacer sus necesidades y deseos.

No obstante, aunque necesariamente la mayor parte del dolor es doloroso (desagradable), se diría que *no todo* el dolor lo es. «Un dolor placentero» no es una contradicción en los términos, como hemos dicho antes (véase el capítulo III, secc. 9). Algunas sensaciones de dolor, además, nos gustan realmente, las juzgamos agradables. Un ejemplo lo encontramos en los pellizcos que un padre o una madre dan a su hijo en una expresión juguetona de amor o ternura.

También pueden existir sensaciones que son simultáneamente dolorosas y placenteras para el mismo sujeto en la misma ocasión. Pero, tal como yo lo veo, se trata de sensaciones *mixtas*, como un dulzor amargo. De manera que los «placeres dolorosos» son sensaciones u otras experiencias que tienen como ingredientes el placer y el dolor. Un «dolor placentero» es otra cosa. No es una sensación que sea *a la vez* placentera y dolorosa. Es una sensación de dolor que nos gusta, que juzgamos agradable, y *no* dolorosa.

Parece que siempre es posible afirmar de los placeres dolorosos que su parte de dolor es algo que preferiríamos evitar, y no sufrir. Resistimos el dolor porque el placer que lo compensa es mayor. Se dice que *pagamos* sufriendo el dolor a cambio del placer. Pero cuando el niño recibe el pellizco con una carcajada, no es porque el dolor, en sí mismo desagradable, sea compensado por un placer mayor. Un dolor placentero no es un *precio* que pagamos por un placer mayor, sino un placer en sí mismo.

5. Hemos distinguido (secc. 2) entre juicios hedónicos primarios, que se refieren a sensaciones u otros estados de consciencia, y juicios hedónicos secundarios, que se refieren a sucesos o cosas en el mundo físico. Los juicios secundarios pueden ser *analizados* en términos de juicios primarios y enunciados causales. El esquema de análisis es como sigue:

El juicio secundario «Este *X* es bueno» tiene, dicho a grandes rasgos, el mismo significado que «Este *X* produce, o tiene una disposición o tendencia a

producir, sensaciones placenteras (agradables) de tal y cual tipo». Una aplicación de este esquema a un caso podría ser: «Esta manzana es buena significa "esta manzana produce sensaciones gustativas agradables"». En la vida ordinaria no nos expresaríamos así, sino que en lugar de la última oración decimos «Esta manzana tiene un buen (agradable) sabor». Pero no prestemos atención ahora a este elemento de jerga filosófica. Olvidémonos también, por el momento, de que el *analysans* no especifica acerca de *qué* sensaciones estamos hablando y, por tanto, es un enunciado incompleto en un aspecto importante.

Este análisis de los juicios hedónicos secundarios tiene un interesante parecido con un bien conocido intento de analizar los términos morales. Me refiero a la teoría comúnmente conocida como la teoría emotivista de la ética, o a una variante de ella⁶. De acuerdo con esta teoría, dicho a grandes rasgos, el enunciado «Este *X* es moralmente bueno» tiene el mismo significado que el enunciado «Este *X* produce o tiene una disposición o tendencia a producir un sentimiento de aprobación moral». «*X*» normalmente representa un acto humano cualquiera. Algunos autores se refieren simplemente a un «sentimiento de aprobación», omitiendo el adjetivo moral del análisis. Esto hace su teoría más simple, pero difícilmente más plausible.

Nuestro análisis de los juicios hedónicos secundarios puede verse como un modelo simplificado de la teoría ética correspondiente. Me parece que algunas de las características lógicas de esta teoría ética que han suscitado cierta disputa pueden estudiarse adecuadamente en el modelo simplificado. Uno de los temas en disputa es si los juicios morales, en el análisis emotivista, son verdaderos o falsos, o si meramente son expresiones verbales de emociones y, por tanto, carecen de valor de verdad. A la variante de la teoría emotivista que sostiene la primera opción se le podría llamar *subjetivismo naturalista*. A la variante que sostiene la segunda la llamaremos *subjetivismo no cognoscitivista*.

¿Son los juicios hedónicos verdaderos o falsos? Los juicios secundarios incluyen un componente causal. Esto retrotrae ciertas sensaciones hacia las cosas físicas que las causan. Ignoremos aquí este componente causal. Si lo hacemos, nuestro problema se reduce a la cuestión de si los juicios hedónicos primarios son verdaderos o falsos. Para tener una mejor comprensión de esta segunda cuestión es necesario distinguir dos tipos de juicios hedónicos primarios. Los llamaré, en sentido técnico, *juicios en primera persona* y *juicios en tercera persona*.

En los juicios hedónicos en primera persona el sujeto juzga que una sensación que está experimentando o teniendo él mismo en ese momento es agradable o placentera, que le gusta experimentarla o tenerla. En los juicios hedónicos

⁶ Puede tomarse como prototipo la teoría de Edward WESTERMACK, presentada en primer lugar en su obra monumental *The Origin and Development of the Moral Ideas I-II* (1906-1908), y posteriormente desarrollada y defendida en *Ethical Relativity* (1932).

en tercera persona el sujeto juzgá sensaciones pasadas, presentes o futuras de otra persona a la que le parecieron, le parecen o le parecerán agradables. También sería un juicio en tercera persona el caso de un sujeto que juzga las cualidades hedónicas de las sensaciones de su propio pasado o futuro. El sujeto, en ese caso, está hablando de sí mismo como un observador, desde una perspectiva temporal.

Los juicios hedónicos en tercera persona son obviamente verdaderos o falsos. Si a Fulanito le gusta o no el sabor de una manzana que se está comiendo en este momento es verdadero o falso. Igualmente lo son los enunciados acerca de si a la mayoría de la gente le gusta este u otro tipo de manzanas o si les gustaría esta manzana en particular si la probaran. Las dificultades para determinar su valor de verdad pueden ser considerables: si ya se han comido la manzana, ¿cómo podemos saber si le hubiera gustado a alguien que no la ha probado? Quizá la respuesta es que no podemos *saberlo*. Pero de esto no se sigue que el enunciado no sea verdadero o falso.

Cuando afirmamos que un juicio hedónico en tercera persona es verdadero, lo hacemos depender en gran medida de juicios hedónicos en primera persona. ¿Le gusta a *N.N.* la manzana que se está comiendo en este momento? Le preguntamos y nos responde «sí» o «me gusta». Sus palabras expresan un juicio hedónico en primera persona. Y éste es usado para sustentar la verdad del juicio hedónico en tercera persona según el cual a *N.N.* le gusta el sabor de la manzana que se está comiendo o, lo que significa lo mismo, que le parece bueno el sabor de la manzana que se está comiendo. Podemos considerar la prueba proporcionada por el juicio en primera persona como suficientemente fuerte como para despejar las dudas acerca del valor de verdad del juicio en tercera persona. Pero a veces no damos demasiado peso a las pruebas, por ejemplo porque *N.N.* es una persona extremadamente amable y, por ello, prefiere decir que la manzana que se le ha ofrecido le gusta aunque en realidad no sea así. Si fuera este el caso, probablemente deberíamos dar más peso a la expresión facial de *N.N.* cuando se come la manzana que a sus palabras para formarnos una opinión acerca de si le gusta o no esa fruta.

¿Tienen valores de verdad los juicios hedónicos en primera persona? Ésta es una cuestión muy difícil y parte de una discusión mucho más amplia acerca del estatus lógico de, en general, los enunciados en primera persona del presente de indicativo y, en particular, de los enunciados en primera persona acerca de sensaciones. Se puede sostener —creo que satisfactoriamente— que los juicios hedónicos en primera persona no hacen ninguna afirmación en realidad, y que por tanto no se puede decir con propiedad de tales juicios que sean verdaderos o falsos. Cuando las palabras «el sabor de esta manzana es bueno» se usan en un juicio en primera persona, *expresan* (manifiestan) mi placer por el sabor y no *afirman* que me guste o me *describen* como un ser que aprueba el sabor.

Por supuesto, la misma distinción entre juicios en primera y tercera persona puede hacerse para los juicios acerca de esos fenómenos más sutiles llamados «sentimientos de aprobación moral o indignación». También en el caso de esos sentimientos es claramente obvio que los juicios en tercera persona son objetivamente verdaderos o falsos, y puede al menos argumentarse que los juicios en primera persona no son *afirmaciones acerca de sentimientos* verdaderos o falsos, ni tampoco *expresiones de sentimientos* verdaderas o falsas.

Se podría tratar de hacer justicia distributiva a las pretensiones del subjetivismo naturalista y del no cognoscitivistista, entendidas como teorías de los juicios de valor hedónico, dándoles a cada una su parte de verdad —a la primera por el carácter proposicional de los juicios en tercera persona y a la segunda por el carácter expresivo de los juicios en primera persona—. Pero con este ejercicio de imparcialidad corremos el riesgo de oscurecer un punto importante. Este punto es que los juicios en tercera persona, precisamente por esa característica que les hace verdaderos o falsos, esto es, el hecho de que son valoraciones acerca de otros sujetos (o acerca de las valoraciones del propio sujeto que juzga, vistas desde una perspectiva temporal), *no son en absoluto genuinos juicios de valor*. No son juicios de valor porque no valoran, sino que informan o conjeturan acerca de reacciones humanas, esto es, esas reacciones que podemos llamar valoraciones. Los únicos juicios de valor genuinos en este contexto son los juicios en primera persona. En ellos el sujeto que juzga valora sus sensaciones. No son verdaderos o falsos y, por tanto, en un sentido de la palabra, ni siquiera son «juicios». Por esta razón me parece adecuado decir que el subjetivismo no cognoscitivistista es la concepción correcta de los juicios de valor hedónicos, mientras que el subjetivismo naturalista no es en absoluto una teoría de los juicios de valor.

Si no me equivoco, los juicios de valor hedónicos (primarios) difieren de manera importante de los juicios de bondad instrumental, técnica o utilitaria en su manera de relacionarse con la verdad. Estos últimos juicios son verdaderos o falsos; siempre podemos equivocarnos sobre ellos. Los juicios de valor hedónicos primarios no son ni verdaderos ni falsos, no hay espacio para el error sobre ellos. Son, en este peculiar sentido, «subjetivos». En su ámbito no puede distinguirse entre «bueno» *aparente* y «bueno» *real*; «ser bueno» y «ser juzgado (o considerado o creído) bueno» son aquí una y la misma cosa. Pero los juicios con los que afirmamos o predecimos tales o cuales valoraciones hedónicas en nosotros mismos o en otros sujetos son, por supuesto, verdaderos o falsos —aunque no son juicios de valor.

6. La bondad hedónica de la forma que he llamado placer pasivo es una propiedad valorativa de sensaciones y otros estados de consciencia. Llamar a esta forma de bondad un atributo, característica o propiedad es conveniente cuando

queremos explicar por qué el placer mismo no es una sensación o un dato cualitativo (de aquello que es sentido en la sensación). Pero llamar propiedad a la bondad hedónica también puede ser engañoso.

Las sensaciones están vinculadas con los sujetos. Son sensaciones de alguien. Si el juicio hedónico secundario expresado en las palabras «esta manzana es buena» es analizado en términos de juicios primarios acerca de la bondad o lo placentero de algunas sensaciones gustativas, se plantea inmediatamente la siguiente cuestión: ¿de quiénes son las sensaciones de las que estamos hablando? La forma expresa de la oración que formula el juicio secundario no nos da ninguna guía, ya que no menciona quién saborea la manzana. Tampoco menciona siempre al sujeto la forma expresa de la oración que formula el juicio hedónico primario. «El sabor de esta manzana es bueno» y «éste es un sabor agradable» son oraciones completas. Pero creo que es correcto decir que el sentido de las oraciones es incompleto a menos que se interprete, por el contexto o de alguna otra manera, de quiénes son las sensaciones de sabor. Si esto es verdad de los enunciados que expresan juicios hedónicos primarios, a fortiori será verdad también de cualquier enunciado que expresa un juicio hedónico secundario, en cuyo análisis puede intervenir el juicio primario.

¿Qué papel cumple la mención del sujeto que percibe la sensación en la forma expresa de una oración que contiene un juicio hedónico acerca del sabor de una manzana? Asumamos, por mor del argumento, que el sujeto es el propio hablante. Entonces, en lugar de «el sabor de esta manzana es bueno» podría decir «me parece que el sabor de esta manzana es bueno». En lugar de «me parece» podría decir «creo» o «juzgo» o «considero». Quizá podría usar la expresión «creo que el sabor de esta manzana es bueno», pero sonaría artificial, al menos como una expresión de su juicio, cuando él está saboreando la manzana en ese momento (suena más como una conjetura de que le gustará el sabor). También sonaría artificial decir «el gusto de esta manzana es bueno para mí». Pero decir «me gusta el sabor de esta manzana» —sin usar la palabra «bueno»— sonaría perfectamente natural.

Resulta sorprendente que la mayoría de estas oraciones que mencionan a un sujeto no tienen la forma ordinaria sujeto-predicado, con la que una propiedad es predicada de una cosa. Puede cuestionarse si realmente alguna de ellas tiene esa forma. También puede cuestionarse si la forma expresa sujeto-predicado de oraciones que expresan juicios hedónicos suprimiendo la referencia a los sujetos que perciben la sensación es una forma espúrea, por ejemplo un reflejo de la forma lógica de estos juicios. Entre las oraciones que he dado como ejemplos, la que se aproxima más a la forma sujeto-predicado es «el sabor de esta manzana es bueno para mí». Si pudiera decirse que «bueno para mí» es el nombre de una propiedad, entonces podría decirse con seguridad que se trata de una oración sujeto-predicado. Pero «bueno para mí» sugiere más bien una relación entre quien

saborea la manzana y el sabor de la manzana más que una propiedad del sabor de la manzana en cuestión. Si se pregunta qué tipo de relación es, una respuesta plausible consistiría en decir que se trata de una relación de «ser del gusto de alguien», o alguna relación semejante. Al sujeto que percibe la sensación le gusta, disfruta, aprueba el sabor de la manzana. Esto es lo que razonablemente significaría la forma extraña «el sabor de esta manzana es bueno para mí».

La oración «creo que el sabor de esta manzana es bueno» contiene una oración sujeto-predicado como una parte, dentro de una cláusula-«que». Ella misma no es una oración sujeto-predicado. Como ya hemos señalado, presenta cierta artificialidad. Nos sugiere que se podría hacer una cierta distinción entre el hecho de que el sabor sea bueno —como si fuera «en sí mismo»— y alguien que cree o juzga u opina del sabor *que* es bueno. Por supuesto, yo puedo creer o juzgar u opinar que me gustará el sabor de esta manzana, y quizá encuentre cuando la pruebe que estaba equivocado. Pero, como ya hemos visto cuando nos referíamos a la subjetividad de los juicios de valor hedónicos, no puedo juzgar bueno el sabor de una manzana que estoy en ese momento probando y equivocarme. Por tanto, creer que el sabor es bueno no es creer que algo *es* de tal o cual manera pero *podría ser* de otra. El sabor, que es el objeto lógico de los juicios en primera persona, no puede, desde el punto de vista de su valor hedónico, *ser* otra cosa que lo que yo *creo que* es. El uso de «creo que» es aquí bastante diferente del uso normal de esta frase.

Fue este uso un tanto artificial de las cláusulas-«que» en los enunciados valorativos el que sugirió a MOORE⁷ la siguiente refutación del subjetivismo en la teoría de los valores: Si «esto es bueno» significa lo mismo que «yo creo que esto es bueno», entonces, al plantearse de nuevo la misma cuestión a propósito del «esto es bueno» que aparece dentro de la cláusula-«que», obtenemos como respuesta que «esto es bueno» significa lo mismo que «yo creo que yo creo que esto es bueno», y así *ad infinitum*. Este es un punto inteligente, tal como se presenta, pero sin muchas consecuencias para el objetivo de refutar el subjetivismo. Sólo establece que, si la expresión «yo creo que esto es bueno» se ofrece como equivalente a «esto es bueno», entonces la fórmula «yo creo que...» funciona de una manera peculiar que debería hacer que su uso fuera sospechoso para nuestras intuiciones lógicas. Si el subjetivismo dice que «esto es bueno» significa «esto me parece bueno» o «considero bueno a esto», omitiendo la palabra «que», ya se sitúa en mejor posición, y ya no se le puede plantear la objeción de MOORE⁸.

⁷ Véase *Ethics* (1912), p. 76. Cuando ofrece esta «refutación», MOORE discute directamente la sugerencia subjetivista de que «esto es correcto» significa lo mismo que «alguien cree que esto es correcto». Mantiene que el mismo argumento se aplica a la sugerencia de que lo correcto de un acto implica que se piensa que el acto es correcto (p. 80) y también a la correspondiente sugerencia acerca de la bondad (p. 98).

⁸ Es significativo que MOORE, cuando describe la concepción subjetivista, usa a menudo la formulación «cree correcto (bueno)», pero cuando trata de refutarla con el argumento *ad infinitum* se desplaza a la formulación «cree (opina) que es correcto (bueno)».

En mi opinión, estas consideraciones tienden a mostrar que la bondad hedónica no es una *propiedad* y que la forma sujeto-predicado de las oraciones que expresan juicios hedónicos es un reflejo espúreo de la forma lógica de tales juicios, que tiene una estructura relacional. Yo consideraría que la formulación lógicamente más satisfactoria de estos juicios sería aquella en la que se añade el verbo «gustar» —como, por ejemplo, en la oración «me gusta el sabor de esta manzana». Pero esto, huelga decir, no hace que la forma sujeto-predicado sea inútil o incorrecta como una formulación breve en todos aquellos innumerables casos en los que se omite la mención del sujeto que percibe la sensación. Los enunciados «ésta es una buena manzana» o «éste es un buen sabor» son correctos como tales. Pero pueden confundir al filósofo al ocultar su forma lógica.

7. Considerar al placer exclusivamente en términos de atribuciones de la propiedad de ser placenteros a varios objetos lógicos es, por tanto, filosóficamente engañoso. Pensar al placer en términos de relación es filosóficamente iluminador y útil. Además de «gustar», también «aprobar» y «disfrutar» son verbos relacionales que pueden usarse para expresar juicios hedónicos. De aquello que aprobamos se dice normalmente que nos agrada, pero no que nos proporciona placer. «Disfrutar» es más claramente hedónico que «aprobar». A todo lo que se disfruta se le puede llamar también un tipo de placer, y viceversa.

Entre nuestros gustos ocupan una importante posición aquellas cosas que *nos gusta hacer*. A una persona le gusta ver el cricket, a otra jugar al ajedrez, a una tercera madrugar.

El modo en el que el gustar hacer se conecta con el placer es bastante diferente en estos tres ejemplos. Diría que el placer de ver un deporte es fundamentalmente de la forma que hemos llamado placer pasivo. Ver un deporte implica la recepción de experiencias que a la persona que le gusta ver tal deporte le parecen agradables. ¿Se trata de un placer sensorial? Hay razones para decir que sí, ya que nuestro hombre disfruta de lo que ve. Pero quizá hay razones de más peso para decir que no, dado que disfrutar de lo que ve normalmente requiere conocer las reglas del juego y alguna familiaridad con su práctica. El límite entre el placer de los sentidos y otras formas de placer pasivo es *muy* elástico.

El placer de jugar a un juego tiene muchos aspectos. A veces jugamos a un juego sólo por diversión, como un pasatiempo. En tal caso el placer que se obtiene de jugar a ese juego es sustancialmente un placer pasivo, esto es, el placer de ciertas experiencias. Pero a menudo nos gusta jugar a un juego, *no* sólo por pasar el rato, sino porque nos interesa el juego, somos *aficionados* a jugarlo. Entonces el disfrute que obtenemos del juego es de la forma que he llamado placer activo. Lo mismo podemos decir de cualquier placer derivado de la práctica de una actividad a la que somos *muy aficionados* y que nos gusta «por sí misma». Nos encontramos con que existe una conexión entre la bondad técnica

y la forma de bondad hedónica que he llamado placer activo. Esta conexión puede ser intrínseca; sin embargo, las dos formas de bondad son distintas.

Consideremos ahora a la persona a la que le gusta madrugar. ¿Le parece placentero levantarse temprano? *Algunas* personas pueden madrugar por razones hedónicas, por ejemplo, para disfrutar de la mañana: el frescor de la brisa matutina, la belleza del amanecer, etc. Pero me parece que pocos de quienes dicen que les gusta levantarse temprano darían tales razones de su preferencia. A alguien puede gustarle madrugar porque tiene muchas cosas que hacer y, si se quedara en la cama hasta tarde, no tendría tiempo para hacerlas, o tendría que apresurarse por la tarde o quedarse a trabajar por la noche. Pero puede ser completamente indiferente a los peculiares placeres de las primeras horas del día. ¿No debería decir esta persona que quiere madrugar, en lugar de decir que le gusta madrugar? O quizá se sugiera que nuestro hombre debería decir que tiene que o debe madrugar, dado que no se trata de algo que le guste o quiera hacer por su propio gusto, sino algo a lo que se ve forzado por las «necesidades prácticas» de la vida (cfr. cap. VIII). La respuesta es que los usos de «gustar hacer», «querer hacer» y «tener que hacer» se superponen uno al otro y que a veces decimos que nos gusta hacer cosas, aunque hacerlas no sea para nosotros ni el tipo de placer que hemos llamado pasivo ni el que hemos llamado activo.

¿Pero no hay también en este tercer caso que estamos discutiendo al menos una remota conexión con el placer? La persona que se levanta temprano puede querer hacerlo para evitar tener un día de trabajo apurado de tiempo, que es algo desagradable. O puede que esté ansioso por terminar su parte del trabajo tan pronto como sea posible, para poder relajarse y hacer por la tarde lo que «realmente le gusta», es decir, lo que le proporciona placer (activo o pasivo). No se trata de posibilidades irreales. Por tanto, podría argüirse que, a menos que nuestro hombre tenga *algún* deseo como el de evitar algo desagradable o asegurarse algún placer, no podría decir correctamente de sí mismo ni siquiera que *quiere* levantarse temprano por la mañana. Decir esto acerca de esta persona implicaría aplicar a este caso una tesis filosófica general acerca de la naturaleza del hombre, de acuerdo con la cual toda acción es, en última instancia, impulsada necesariamente por un deseo de asegurar algún placer o evitar algo desagradable. Ésta es la tesis —o una versión de ella— conocida como *hedonismo psicológico*. Debemos tratar ahora de formarnos alguna opinión acerca de su corrección.

8. No todas aquellas cosas que puede decirse que un hombre hace son acciones voluntarias. Por ejemplo, engordar o dormirse. Y no se puede decir de todo lo que un hombre hace y es además una acción voluntaria que sea algo que también *quiere hacer*, en una interpretación normal de las palabras. La mayoría de las cosas que una persona hace «porque ésta es la costumbre» (por ejemplo,

quitarse el sombrero cuando saluda a una dama) o «porque es la regla o la ley» (por ejemplo, conducir por la izquierda o parar ante una carretera con prioridad) no son cosas que quiera hacer, aunque las haga. Pero algunas de las cosas que una persona hace voluntariamente, también quiere hacerlas; y algunas de las cosas que quiere hacer, también le gusta hacerlas.

Mantener el hedonismo psicológico para todas las acciones voluntarias es difícil. Afirmarlo sólo de aquellos actos y actividades que a una persona le divierten o le gusta hacer puede parecer un enfoque demasiado restringido para resultar interesante. El ámbito exacto de la pretensión del hedonismo psicológico rara vez es clarificado. Aquí lo consideraré como una tesis relativa *al menos* a las cosas de las que puede decirse con propiedad que un hombre *quiere* hacer. ¿Qué dice esta tesis? También es algo que rara vez se ha expuesto de forma suficientemente clara. Aquí lo interpretaré como diciendo algo que, a efectos de una primera aproximación, podría establecerse como sigue: si en un caso individual planteamos la cuestión de *por qué* una persona desea lo que desea hacer, la respuesta mencionará (si no directamente al menos tras una cadena de preguntas y respuestas) algo que a esa persona le gusta, encuentra agradable o no, le parece desagradable o placentera. Reconozco que este enunciado es vago, pero confío en que la siguiente discusión deje más claro lo que quiero decir (véase también cap. V secc. 2).

Una persona dice que quiere madrugar mañana. ¿Por qué? Porque quiere ver amanecer. ¿Por qué? Porque disfruta viéndolo, le gusta. La respuesta a una posterior pregunta, por qué le gustan los amaneceres, *no* es que verlos le proporcionen placer, porque el hecho de que le guste ver amanecer y el hecho de que ver amanecer le proporcionen placer son una y la misma cosa.

La cuestión que, por supuesto, puede plantearse es por qué el espectáculo le agrada. No es seguro que pueda ser contestada. Podría responderse señalando algún hecho en la vida del hombre que nos diga *qué hizo que le gustaran* («causó» que le gustaran) los amaneceres. Esta pregunta acerca del porqué no pregunta por una razón o motivo, sino por (un tipo de) explicación causal. La pregunta «¿por qué?» que es relevante para la tesis del hedonismo psicológico es una pregunta acerca de razones para hacer, esto es, los fines de la acción.

Nuestro madrugador puede ser calificado correctamente de un buscador de placer. Su acción es motivada por un deseo de asegurarse cierta experiencia placentera. Quiere levantarse temprano no porque madrugar le sea, como tal o por sí mismo, placentero, sino porque el acto conduce al placer, esto es, es una condición necesaria para su consecución de una experiencia placentera al final.

Consideremos ahora el siguiente caso. Un hombre quiere levantarse temprano una mañana para ver amanecer. Nunca ha visto uno antes, pero ha oído a mucha gente alabar su belleza. Sin embargo, no espera que le guste especialmente y no está ansioso por asegurarse un nuevo placer. Sólo tiene curiosidad

por conocer qué le parece aquello que tanta gente alaba. La curiosidad puede ser plenamente un motivo autosuficiente para actuar. La cadena de preguntas y respuestas podría ser como sigue: ¿Por qué se ha levantado temprano? Porque quería ver amanecer. ¿Por qué quería ver amanecer? Porque siente curiosidad por verlo. Aquí no se mencionan los gustos o el placer. Quizá también podríamos contestar a la cuestión «¿qué provocó su curiosidad?» diciendo «el hecho de que muchos poetas que ha leído han escrito entusiastamente sobre los amaneceres». Esta pregunta es causal. El hecho de que pueda decirse que la respuesta remite a los gustos y placeres de los poetas es irrelevante ahora. Nuestro hombre podría igualmente sentir curiosidad por ver algo que a la gente le disgusta notoriamente. Su curiosidad, *no* su deseo de alguna experiencia agradable, le impulsó a actuar.

Creo que el caso del hombre curioso refuta el hedonismo, pero la dificultad es ver si realmente lo hace de manera tan decisiva. ¿No se podría argumentar como sigue?

Nuestro hombre curioso está ansioso por satisfacer su curiosidad. La *satisfacción* de su deseo le proporciona placer. Si cualquier supuesto de hacer algo cuando uno quiere hacerlo puede ser descrito correctamente como un caso de satisfacer un deseo —y no nos planteemos ahora la corrección de esta afirmación— y si satisfacer un deseo es un placer, ¿no acaba siendo finalmente correcto el hedonismo psicológico?

Antes de contestar a esta cuestión, debemos decir algo acerca de la relación entre el placer y la satisfacción de los deseos.

A veces a un deseo lo llamamos insatisfacción o descontento ante un estado de cosas; es un impulso o anhelo de cambiar ese estado por otro. El cambio que reclama un deseo podría, por tanto, caracterizarse como una transición de un «displacer» presente a un placer futuro. Sin embargo, en este punto es necesario ser precavidos. La frase «transición de un displacer presente a un placer futuro» puede querer decir muchas cosas. Puede significar que el estado en el que estamos ahora se juzga desagradable, y que uno al que aspiramos nos parece placentero. Por ejemplo, nos sentimos incómodos o aburridos y queremos hacer algo que nos haga sentir cómodos o que nos divierta, que nos anime. Aquí lo desagradable y lo placentero son claramente características hedónicas de los estados. Es un tipo común de caso de deseo. Pero no es el único tipo. Por ejemplo, el caso de un hombre que quiere satisfacer su curiosidad es diferente. Tener una curiosidad insatisfecha puede ser inquietante, excitante, molesto. Puede ser también desagradable, pero no tiene por qué serlo. Se puede incluso pensar que la curiosidad es un sentimiento placentero más que desagradable. Por otra parte, si nuestros intentos de satisfacer nuestra curiosidad fallan probablemente nos sentiremos molestos o apenados o incluso indignados, y a *tales* estados normalmente los juzgaríamos desagradables. Parece que algo semejante se

puede sostener de los deseos en general: su frustración es desagradable, a veces hasta el grado de ser dolorosa.

Me parece que es correcto decir que la frustración de un deseo es *intrínsecamente* desagradable. No diríamos que un deseo se ha «frustrado» a menos que uno o varios intentos insatisfactorios de llevarlo a práctica hayan tenido *algunas* consecuencias hedónicamente malas, como enfado, disgusto, tristeza, impaciencia, orgullo herido o semejantes.

De manera similar, me parece correcto decir que la satisfacción de un deseo es intrínsecamente placentera. Pero la conexión entre satisfacción y placer es más complicada que la conexión entre frustración y maldad hedónica. Esto se debe al hecho de que la descripción de un deseo incluye una mención de un *objeto de deseo*. Tal objeto es *aquello que deseamos*. La consecución del objeto implica intrínsecamente, por definición, la satisfacción del deseo. Por tanto, la consecución del objeto es, en este sentido, intrínsecamente satisfactorio. Pero de esta idea no se sigue que el objeto mismo sea intrínsecamente placentero o algún otro tipo de bondad hedónica. Las consecuencias hedónicamente buenas que se conectan intrínsecamente con la satisfacción de un deseo consisten en sentimientos de contento, alegría, poder, alivio o cosas semejantes. Si no hay consecuencias de la satisfacción del objeto, dudáramos de si había algún deseo o si había sido correctamente descrito como un deseo de tal o cual.

A menudo, juzgamos la intensidad de un deseo a partir de los indicios de consecuencias con este matiz hedónico tanto de la frustración como de la satisfacción del deseo. «No puede haber querido levantarse muy temprano, porque no está muy contento de haberlo hecho»; «debe haberlo deseado intensamente, porque haber fallado en conseguirlo le ha deprimido mucho», decimos.

Para el placer que está intrínsecamente conectado con la satisfacción de un deseo hemos acuñado (en la sección 1) el nombre de *el placer de la satisfacción*. Creo que esta existencia de un vínculo intrínseco entre la satisfacción y el placer es fundamentalmente la responsable de la fuerte apariencia de verdad que indudablemente posee la tesis del hedonismo psicológico. La refutación del hedonismo no debe consistir en un intento de negar esta conexión.

¿En qué consiste entonces esta refutación? Por lo que puedo ver, consiste sólo en esto:

El placer de satisfacer un deseo no puede ser nunca un objeto de ese mismo deseo. Porque la satisfacción presupone un deseo, y ese deseo presupone a su vez algo que nosotros deseamos, un objeto. Por tanto, el objeto de deseo debe ser necesariamente diferente del placer de satisfacer ese deseo. Pero el placer derivado de la satisfacción de un deseo puede llegar a ser el objeto de un *nuevo* deseo. Quizá esto no sea muy habitual, pero no es una posibilidad totalmente irreal. Consideremos de nuevo al hombre que quiere ver amanecer porque sien-

te curiosidad por esa visión. Es concebible que la experiencia que obtenga al satisfacer su curiosidad sea muy placentera. Se trata de una persona con una disposición o temperamento particularmente curioso. Cada vez que siente curiosidad por algo se encuentra extremadamente tenso, y cuando su curiosidad queda satisfecha le invade un emocionante y gozoso sentimiento de alivio. Esta persona agradecerá toda oportunidad de satisfacer su curiosidad, *dado el placer que esto le produce*. Este placer es el placer pasivo de alguna experiencia peculiar que sigue a la satisfacción de una curiosidad. Pero que el placer de la satisfacción genuino se convierta o no en el objeto de un deseo es algo completamente *contingente*. Es la naturaleza contingente de este hecho lo que, en mi opinión, constituye la refutación del hedonismo psicológico. El error del hedonismo es que confunde la conexión necesaria que se da entre la satisfacción de un deseo y el placer con la conexión necesaria entre el deseo y el placer *que es su objeto*. Es fácil incurrir en este error, pero no es tan fácil de exponer. Por ello he necesitado tanto tiempo para la refutación del hedonismo psicológico, aunque se haya dicho que esta doctrina ha sido refutada una y otra vez en el pasado. No estoy seguro de que alguna de estas refutaciones haga plena justicia a las complicaciones de esta teoría, y los problemas que plantea todavía me preocupan.

9. Algo puede ser objeto de un deseo, *aunque* se considere que es desagradable. La cuestión que se plantea entonces es si puede ser objeto de un deseo precisamente *porque* es considerado desagradable. En otras palabras, ¿puede lo contrario del placer ser objeto de un deseo?

El dolor puede ser objeto de un deseo. Un hombre puede querer infligirse dolor a sí mismo como un castigo. También puede quererlo simplemente porque le gusta el dolor. Esto, quizá, es perverso, pero no es contrario a la lógica. No es ilógico desde el momento en que —como hemos visto antes— un dolor placentero no es una contradicción en los términos.

Una persona también puede querer para él algo que considera desagradable —por ejemplo, someterse a una operación quirúrgica porque le parece necesario o bueno para su salud física o bienestar general—. Una persona puede desear algo desagradable sólo por curiosidad. «¿Cuál será mi reacción? ¿Me marearé o vomitaré?». Se puede sentir una intensa curiosidad por cosas de este tipo. Una persona puede sentir un perverso placer al vomitar, y para alcanzar tal placer querer comer algo extremadamente repugnante. Sin embargo, en ninguno de los casos en los que se quiere algo desagradable lo queremos por el hecho de que sea desagradable, sino porque conduce a alguna otra cosa —un placer, quizá—.

Si estoy en lo cierto, el hecho de que, por tanto, lo *contrario del placer* no puede ser un objeto de deseo, puede haber contribuido a la ilusión del hedonis-

mo psicológico según la cual el *placer necesariamente* es el fin último al que las personas aspiran cada vez que quieren algo.

10. Haremos ahora unas breves consideraciones sobre la doctrina conocida como hedonismo ético.

Distinguiré dos formas principales que puede asumir esta doctrina:

En primer lugar, el hedonismo ético puede ser una teoría acerca del concepto de bondad o el significado de la palabra «bueno». En su forma más tosca esta teoría sostiene que cualquier contexto donde se use (no meramente mencione) la palabra «bueno» o bien es un contexto en el que «bueno» puede ser eliminado simplemente sustituyéndolo por la palabra «placer» —como en la frase «el buen olor de una flor»— o es un contexto en el que «bueno» puede ser eliminado por medio de un análisis en términos de «placer» —como, en nuestra concepción de los juicios hedónicos secundarios, puede ser eliminado de la frase «una buena manzana»—.

En segundo lugar, el hedonismo ético puede ser una teoría axiológica acerca del carácter de las cosas buenas. En su forma más tosca esta teoría defiende algo así como la concepción de que las cosas que son buenas, y sólo ellas, o bien son juzgadas como agradables en sí mismas, o son (de algún modo) instrumentalmente adecuadas o útiles para la producción de placer, esto es, causalmente responsables de la obtención de algo placentero.

MOORE, en su bien conocida crítica al hedonismo, pensó que la teoría axiológica podría ser refutada alegando que entra en conflicto con nuestras intuiciones valorativas, y que la teoría conceptual podría ser refutada alegando que comete la «falacia naturalista». «Bueno» significa bueno, dice MOORE, y no otra cosa, por ejemplo, placentero. Sobre esto sólo diré que me parece igualmente obvio que «bueno» a veces significa «placentero» o puede ser traducido en términos hedónicos y que «bueno» *no siempre* significa «placentero» o puede ser traducido de esa manera. A lo placentero, el placer, lo hemos llamado una *forma* de lo bueno o de la bondad. Es tan inútil tratar de reducir esta forma a una o varias de las otras como tratar de reducir todas las otras formas a ella. Pero pueden existir conexiones lógicas de una naturaleza más compleja y sutil entre las formas.

Quien se ocupe de la naturaleza multiforme de la bondad se dará cuenta de que la pregunta general «¿es bueno el placer?» es ininteligible, a menos que se especifique una forma de bondad. En un sentido de «bueno» la pregunta está tan vacía de contenido o es lógicamente tan defectuosa como la pregunta «¿es el placer placentero?» o «¿es buena la bondad?». Correctamente formulada, la pregunta debe significar algo como lo siguiente: ¿son aquellas cosas que son hedónicamente buenas, buenas también en algún otro sentido? Y este otro sen-

tido debe ser especificado. Puede valer la pena discutir esta pregunta. Igualmente, la pregunta contraria: ¿son las cosas que son en tal y tal sentido buenas, también hedónicamente buenas? En ninguno de estos casos, sin embargo, una respuesta afirmativa podría contestar que el placer es el «único y último bien» en ningún sentido razonable de esas vagas palabras.

CAPÍTULO V

EL BIEN DEL HOMBRE*

1. La noción de bien del hombre, que trataré en este capítulo, es la noción central de toda esta investigación filosófica. Los problemas conectados con tal noción son especialmente difíciles. Puede suceder que mucho de lo que escriba en relación con ellos sea erróneo. Quizá a lo más a lo que puedo aspirar es a que sea lo suficientemente interesante como para merecer una refutación.

Ya anteriormente (cap. III, secc. 6) tratamos la cuestión del tipo de ser del que tiene sentido predicar un bien. Decidimos entonces que tiene sentido hablar del bien de cualquier cosa de cuya *vida* tenga, a su vez, sentido hablar. Siguiendo este criterio, no hay duda de que es posible sostener que el hombre *tiene* un bien.

Asumido que el hombre tiene un bien, ¿de qué se trata? La pregunta puede ser interpretada en una pluralidad de sentidos. Por ejemplo, puede ser interpretada como una cuestión de *nombre*, un equivalente verbal de aquello que *también* llamamos «el bien del hombre».

Ya hemos tenido ocasión (cap. I, secc. 5) de indicar que el equivalente en alemán del sustantivo inglés *good*, cuando éste significa el bien del hombre o de otro ser, es *das Wohl*. No hay un sustantivo *well* con *este* sentido en inglés. Pero hay dos sustantivos relacionados, *well-being* y *welfare*.

De un ser que, por decirlo así, posee o disfruta de su propio bien se dice que *está bien* y, en ocasiones, que *le va bien*.

La noción de «estar bien» está relacionada con la noción de salud. Frecuentemente «estar bien» significa lo mismo que «disfrutar de buena salud

* N. de los T.: Título original, *The Good of Man*.

física y mental». De un hombre se dice que está bien cuando todo en él funciona correctamente, está sano, en forma. Respecto de estas diversas expresiones puede decirse que se refieren a los requisitos mínimos para disfrutar el propio bien.

De un ser al que le va bien también se dice que se desarrolla, que crece, que prospera. Y entonces le llamamos feliz. Si la salud y el bienestar connotan en primer lugar la negación de algo, ausencia de enfermedad y de sufrimiento, la felicidad y el bienestar se refieren, también en primer lugar, a algo positivo, a una situación de abundancia y plenitud de estados y cosas agradables.

A partir de estas observaciones acerca del lenguaje, encontramos tres posibles candidatos para denominar al bien del hombre: «felicidad», «satisfacción» y «bienestar».

Puede sugerirse que «bienestar» es un término comprehensivo que engloba todo aquello que abarcamos también bajo la expresión «el bien del hombre», de lo que la felicidad y la satisfacción serían «aspectos», «componentes» o «partes». Incluso puede sugerirse que hay un sentido amplio de «felicidad» y de «satisfacción» que significa lo mismo o aproximadamente lo mismo que «bienestar». Por lo tanto, en una interpretación de los mismos, los tres términos pueden considerarse sinónimos aproximados y nombres alternativos para el bien del hombre.

Aceptaré sin mayor discusión la sugerencia de que «el bien del hombre» y «el bienestar del hombre» son frases sinónimas. Esto es: las usaré y trataré como sinónimas (véase cap. I, secc. 5; también cap. III, secc. 1).

Es difícil poner en duda que el término «felicidad» se usa en ocasiones como un sinónimo aproximado de «bienestar». Sin embargo, es más común que las dos palabras *no* sean utilizadas como sinónimos. De hecho, se puede distinguir entre felicidad y bienestar como conceptos pertenecientes a categorías o tipos lógicos distintos. Mencionaremos aquí tres rasgos que permitirían distinguir los dos conceptos desde el punto de vista lógico.

En primer lugar, los dos conceptos tienen una conexión esencial con dos formas diferentes del bien. Con cierta prevención, puede decirse que la felicidad es una noción *hedonista* y que, por su parte, el bienestar es una noción *utilitarista*. La felicidad está aliada con el placer, y por ello con nociones tales como disfrute, alegría, y agrado. La felicidad no tiene una conexión lógica con lo beneficioso. El bienestar es fundamentalmente una cuestión de cosas beneficiosas y dañinas, esto es, buenas y malas, para el ser afectado. De la misma forma que la felicidad, a través del placer, se relaciona con aquello que el hombre disfruta y con todo aquello que le agrada, el bienestar, a través de lo beneficioso, está conectado con aquello que un hombre quiere y necesita (véase cap. I, secc. 5).

Además, la felicidad consiste más en un «estado» (un estado de cosas) que el bienestar. Un hombre puede llegar a ser feliz, ser feliz y dejar de ser feliz. Puede ser feliz e infeliz más de una vez a lo largo de su vida. La felicidad, como si se tratara de un fin, puede ser conseguida y alcanzada. El bienestar no tiene este mismo tipo de relación con los eventos, procesos y estados que acontecen *en el tiempo*.

Por último, una importante diferencia lógica entre felicidad y bienestar es su relación con la *causalidad*. Las consideraciones acerca del bienestar son fundamentalmente consideraciones acerca de cómo ciertas acciones y sucesos de varias cosas pueden afectar causalmente a un ser. No podemos pronunciarnos acerca de si algo es bueno o malo para una persona sin tener en cuenta las conexiones causales en las que esta cosa está, o puede llegar a estar, inmersa. Pero podemos pronunciarnos sobre si un hombre es o no feliz sin tener que entrar a considerar necesariamente cuáles son los antecedentes causales y cuáles serán las consecuencias de su situación actual.

El hecho de que la felicidad sea fundamentalmente una noción hedonista y el bienestar fundamentalmente una noción utilitarista y de que tengan relaciones lógicamente diferentes con el tiempo y la causalidad permite identificar a esos conceptos como lo que aquí he denominado «categorías o tipos lógicos diferentes». De lo anterior no se sigue, sin embargo, que los dos conceptos estén desde el punto de vista lógico totalmente desvinculados. Más bien al contrario, lo que sucede es que están fuertemente unidos. ¿Cuál es entonces la relación entre ambos? Sobre este problema no he podido formarme un juicio claro. El bienestar (el bien de un ser) es, de alguna manera, la noción más amplia y básica (cf. cap. III, secc. 12). Es también la noción con mayor relevancia en el ámbito de la ética y para un estudio general sobre las variedades de la bondad. Llamar a la felicidad un «aspecto» o «componente» o «parte» del bien de un hombre es una manera de hablar no comprometida, con la que no se dice más de lo que literalmente expresa. De la felicidad podría decir también que es la consumación, coronación o florecimiento del bienestar. Pero tales términos son metafóricos y no arrojan claridad alguna acerca de la relación lógica entre los dos conceptos.

2. Por el fin de una acción entenderemos todo aquello *para lo cual* se lleva a cabo la acción. Si algo que queremos hacer no es querido como medio para conseguir una cosa ulterior, del acto o de la actividad en cuestión puede decirse que es un *fin en sí mismo*.

Los fines pueden ser intermedios o últimos. A veces una persona quiere conseguir un fin para lograr otro fin ulterior. En tal caso, el primer fin es *intermedio*. Un fin que no es perseguido para alcanzar otro posterior es un fin *último*. Llamaré *orientados a un fin* a los actos humano que han sido emprendidos como un fin en sí mismo o para conseguir un fin ulterior.

Cuál es el fin último de una acción viene determinado por la respuesta última que el propio agente puede ofrecer para la pregunta acerca de *por qué* hace o pretende hacer tal o cual cosa. Se entiende entonces que la pregunta «¿por qué?» interroga acerca de una razón y no de una explicación causal del comportamiento (véase cap. IV, secc. 8).

A partir de los términos aquí utilizados, podríamos redefinir el hedonismo psicológico como la doctrina según la cual toda acción humana orientada a un fin se emprende, en última instancia, para conseguir algo placentero o para evitar algo desagradable. Por su parte, llamaré *eudemonismo psicológico* a la doctrina según la cual toda acción humana orientada a un fin se emprende, en última instancia, con el objetivo de alcanzar la felicidad del agente. Nunca se ha defendido, al menos hasta donde yo sé, una doctrina de acuerdo con la cual todo acto dirigido a un fin se emprende, en última instancia, por el bienestar (bien) del agente. No es preciso que inventemos aquí un nombre para la misma.

En ocasiones, ARISTÓTELES¹ habla como si hubiera suscrito la doctrina del eudemonismo psicológico. Si ésta fue su opinión, sin duda estaba en un error; más aún, se contradecía. Sería un puro sinsentido sostener que toda cadena de preguntas (no causales) del tipo «¿por qué hiciste esto?» y de respuestas a las mismas ha de terminar con una referencia a la felicidad. El punto de vista según el cual el hombre, cada vez que hace algo, pretende alcanzar la felicidad (y evitar la desdicha) resulta todavía más absurdo que la doctrina según la cual el hombre, cada vez que hace algo, aspira al placer (y a evitar el dolor).

He dicho que si ARISTÓTELES hubiera sostenido el eudemonismo psicológico entonces se hubiera contradicho. (Y de ahí mis dudas acerca de que ARISTÓTELES sostuviera realmente esta posición, aunque algunas de sus afirmaciones hacen pensarlo así). Porque ARISTÓTELES también reconocía que existen otros fines, además de la felicidad, que son perseguidos por sí mismos. Menciona el placer y el honor entre ellos². Aun «si nada resulta de ellos, hemos de escoger uno y otro», dice³. Por otro lado, esos otros fines a veces son deseados, no por sí mismos, sino para alguna otra cosa. Mientras que la felicidad, piensa ARISTÓTELES, *nunca* es deseada para lograr una cosa distinta⁴. El placer, por ejemplo, un entretenimiento agradable, puede ser deseado para relajarse, y la relajación para lograr llevar a cabo una actividad sostenida⁵. Entonces, el placer no es un fin último⁶.

¹ Véase, por ejemplo, *Ethica Nicomachea* (EN), 1094a 18-21, 1095a 14-20, y 1176b 30-31.

² EN, 1097b 1-2. Véase también 1172b 20-23.

³ EN, 1097b 2-3.

⁴ EN, 1097b 1 y, de nuevo, 1097b 5-6.

⁵ EN, 1176b 34-35.

⁶ No hay ninguna expresión en la ética de ARISTÓTELES que se corresponda con nuestra expresión «el bien del hombre». A la *eudaimonia* (felicidad, bienestar), ARISTÓTELES la llama también lo mejor o el mayor bien. La noción de un *summum bonum*, sin embargo, no es idéntica a la noción de «el bien de un hombre» tal como la usamos aquí. Pero las dos nociones pueden estar relacionadas.

Yo interpretaría el denominado eudemonismo de ARISTÓTELES a la luz de las siguientes consideraciones: entre los fines posibles de la acción humana, la *eudaimonia* está en una posición excepcional. Tal posición única *no* consiste en que la *eudaimonia* es el fin último de toda acción. Es que la *eudaimonia* es el único fin que no puede ser sino un fin último. Está en la naturaleza de la *eudaimonia* no poder ser deseada como medio para alcanzar una cosa ulterior. Por esto es —así parece entenderlo ARISTÓTELES— que la *eudaimonia* es el más elevado bien para el hombre⁷.

Es plausible pensar que un hombre puede perseguir —esto es, hacer cosas para promover o asegurar— su propia felicidad como fin último de su acción. Un hombre también puede hacer cosas para promover o asegurar la felicidad de algún otro ser. Pudiera pensarse que quizá hace esto sólo como un fin intermedio de su acción. Pero esta idea, aunque aparentemente plausible, es, sin embargo, incorrecta. Lo cierto es que, según parece, una persona puede perseguir la felicidad de otros, bien como un fin intermedio, bien como un fin último.

Un rey puede disfrutar tratando de conseguir la felicidad de sus súbditos. Siendo así pone todas sus energías y trabajo al servicio de la promoción de ese fin. Quizá sacrifique aquello que se conoce como «su felicidad personal» por el bien de aquellos sobre quienes se dispone a mandar. Ahora bien, si esto es lo que le gusta hacer, también es aquello en lo que consiste su propia felicidad. Decir esto no implica distorsionar lógicamente los hechos. Sí que lo sería decir que el rey se sacrifica para conseguir ser feliz, en vez de decir que se sacrifica para conseguir que otros lo sean. Esto sería una distorsión semejante a aquella de la cual se puede acusar al hedonismo psicológico cuando infiere que toda acción humana tiene como objetivo la consecución del placer a partir de la afirmación de que toda satisfacción de un deseo puede ser considerada intrínsecamente agradable.

¿Puede el *bienestar* de un hombre ser el fin de su propia acción? Este interrogante equivale a preguntar si de un hombre puede sostenerse con verdad que hace las cosas para promover o proteger su propio bien. No está claro cuál es la respuesta correcta.

Desde el punto de vista aquí asumido acerca del bien de un ser, hacer algo para promover el propio bien significa hacer algo *porque* se considera que hacerlo es *bueno* para uno mismo. Y hacer algo para proteger el bien de uno mismo significa hacerlo *porque* considera que omitirlo implicaría un mal para sí mismo.

Por todo lo que he podido ver, los hombres a veces hacen cosas por las razones recién mencionadas. Esto pondría de manifiesto que el bienestar de un hombre *puede ser* un fin de su propia acción.

⁷ Véase EN, 1176b 34-35.

Sin embargo, el bien de un ser como fin de una acción es un tipo de «fin» muy peculiar. Generalmente, un fin de una acción es un estado de cosas, algo que «está ahí» precisamente cuando el fin ha sido alcanzado. Pero el bienestar no es un estado de cosas (véase la discusión que aparece en la sección 1). Por esta razón, he de decir que el bienestar, el bien del ser, sólo puede ser considerado un fin de la acción en sentido *indirecto*.

Obviamente, la razón por la cual alguien hace algo que juzga bueno para sí mismo no es siempre y necesariamente *que* considera que hacerlo sea bueno para él. Igualmente, la razón por la que un hombre hace algo que considera que, en caso de ser omitido, implicaría un mal para sí mismo no es siempre y necesariamente *el hecho de que* considere que omitirlo sería algo malo para él. Esto pone de manifiesto que el propio bienestar de un hombre no es siempre un fin último de su acción. Incluso muestra que, a veces, el propio bienestar de un hombre no es para nada un fin de su acción. No muestra, sin embargo, que el propio bienestar de un hombre sea en ocasiones un fin intermedio de su acción. No intentaré encontrar los argumentos para pronunciarme, por lo demás, acerca de si *puede* en efecto ser un fin intermedio. Si la respuesta a este problema fuera negativa se seguiría que, en aquellos casos en los que el bienestar de un hombre fuera un fin de su acción, se trataría necesariamente de un fin último.

A veces un hombre hace algo porque entiende que hacerlo implica un bien para otro ser y omite hacer algo porque entiende que hacerlo traería aparejado un mal para otro. Está claro que el bien de un tercero puede ser un fin *intermedio* de la acción de un hombre. La razón por la que el señor toma cuidado en promover y proteger el bienestar de sus sirvientes puede ser porque espera que le sirvan de forma más eficaz si prosperan y son felices. Entonces, el bienestar de sus sirvientes es un fin intermedio del fin del señor. A partir de lo anterior podría sugerirse que, cuando el fin de la acción de un hombre es el bienestar de otro ser, entonces tal fin es necesariamente un fin intermedio. Sin embargo, sostener lo anterior sería, en mi opinión, erróneo. Volveremos sobre este punto más tarde (capítulo IX), cuando discutamos acerca del egoísmo y del altruismo.

Los seres pueden ser utilizados o tratados como medios para fines de terceros. Tal es el caso, por ejemplo, de los animales domésticos y de los esclavos. Los filósofos en ocasiones le han dado vueltas a la idea de que los seres pueden ser también tratados como «fines» o «fines en sí mismos». No está claro qué significa decir que un ser, por ejemplo, un hombre, es un «fin en sí mismo». Pero tratar a un hombre como un fin en sí mismo *puede significar*, sugiero, que hacemos determinadas cosas porque consideramos que son buenas para tal hombre (y por ninguna otra razón ulterior) y que nos abstenemos de llevar a cabo otras porque entendemos que son malas para ese hombre en cuestión. En otras palabras: toda vez que el bien de un ser es el fin último de una acción, tal ser es tratado como un fin en sí mismo. Un hombre puede tratar a otros hombres

así, pero también puede tratarse de tal manera a sí mismo. Que los hombres *deben ser* tratados de esa forma es un punto de vista interesante acerca de la naturaleza del deber moral. Sobre esto hablaremos, aunque brevemente, en el capítulo X.

En las próximas cinco secciones del presente capítulo trataremos varios aspectos del concepto de felicidad, y en las últimas cinco secciones trataremos problemas relacionados con el concepto de bienestar.

3. La felicidad, decíamos, es una noción hedónica. Por supuesto, no es *lo mismo* que el placer. Tampoco puede ser definida, tal y como se ha sugerido, como «placer y ausencia de dolor».

Los moralistas que han escrito acerca de la felicidad la han asociado de una manera más íntima a veces con una de las tres «formas» principales de placer individualizadas en este libro y a veces con otra. Por consiguiente, se puede hablar de tres tipos de *ideales de felicidad* o de la vida feliz.

Al primer tipo lo denominaré *ideales epicúreos*. De acuerdo con los mismos, «la verdadera felicidad» deriva por encima de todo de *tener* cosas que resultan de nuestro agrado. «El placer» no precisa ser aquí entendido en el sentido «más burdo» de placer sensorial. Incluye el disfrute de recuerdos y pensamientos agradables, de buena compañía y de cosas bellas. La posición de MOORE en sus *Principia Ethica*, en mi opinión, puede ser denominada epicurésimo en este sentido lato.

¿Puede el hombre encontrar por completo felicidad en un placer pasivo? Esto es, ¿siguiendo una receta de vida epicúrea puede un hombre llegar a ser completamente feliz? No veo ninguna imposibilidad *lógica* en esto. Si resulta que el deseo supremo de un determinado hombre consiste en garantizarse un balance favorable de placer pasivo sobre el «displacer» pasivo, es decir, estados que le gustan por encima de estados que le disgustan, y si tuviera éxito en su búsqueda, entonces, necesariamente, la receta epicúrea para la vida le hará, por definición, feliz. Puede argumentarse, a partir de consideraciones relativas a las innumerables contingencias de la vida, que las posibilidades operan en un alto porcentaje en contra de que tenga éxito. También debe argumentarse —esta vez a partir de consideraciones relativas a la psicología de la naturaleza humana— que muy pocos hombres aman tanto el placer como para querer, para sí y por encima de todo, disfrutar en su vida de un máximo de placer negativo. Pero el hecho —si es que se da— de que los ideales epicúreos sean arriesgados y, además, no sean frecuentemente perseguidos a lo largo de una vida no debe llevarnos a negar que un hombre —de existir tal hombre— que con éxito persiguiera tales ideales sería un hombre genuinamente feliz y contento. Negar lo anterior supondría no haber entendido las nociones de felicidad

y de bien del hombre y sería, en mi opinión, síntoma de alguna «perversión moralista».

Probablemente, el segundo tipo de ideales de una vida feliz se aproxima más que los ideales epicúreos a aquello que los escritores utilitaristas clásicos tenían en mente. Creo que es correcto sostener que la concepción que los utilitaristas tenían de la felicidad no discurría tanto en términos de placer pasivo como en términos de satisfacción de deseos. La felicidad, según tal punto de vista, es esencialmente un estado de satisfacción —equilibrio entre las necesidades y los deseos, de un lado, y su satisfacción, de otro—.

Con todo, uno de los grandes utilitaristas —manifestándose en contra de las consecuencias indeseadas del punto de vista que él mismo, aunque no sin algunas reservas, defendía — afirmó en su famoso *dictum* que «es mejor ser un hombre insatisfecho que un cerdo satisfecho». Aunque no soy utilitarista, sin embargo, voy a pronunciarme en un cierto sentido en contra de la afirmación de MILL. La razón última por la que vivir como un cerdo no es bueno para un hombre es porque la vida de un cerdo *no satisface a un hombre*. Al insatisfecho SÓCRATES, al que se refiere MILL, podemos verlo como símbolo de un hombre en búsqueda de una forma de vida mejor y con ello más satisfactoria. Si tales anhelos estuvieran condenados a no ser más que «vanidad» e inútiles tribulaciones del espíritu, entonces idealizar al insatisfecho SÓCRATES sería mantener un punto de vista perverso sobre la vida buena.

Si se adopta el punto de vista según el cual la felicidad es fundamentalmente un equilibrio entre deseo y satisfacción, se puede llegar a la conclusión ulterior según la cual el camino más seguro hacia la felicidad consiste en tener pocos deseos y que sean modestos, minimizando de esa manera las posibilidades de frustración y maximizando las de satisfacción. A esta receta para la felicidad la denominaré el *ideal ascético* de vida⁸. Llevado a su extremo, este ideal ve la felicidad completa en la renuncia total a todo deseo, independientemente del tipo que sea.

Entendido de esta manera, el ascetismo puede considerarse una concepción *defectuosa* de la felicidad. Para ver en qué sentido es útil pensar en lo contrario de la felicidad, esto es, en la infelicidad o el sufrimiento. Parecería que hay una conexión más directa entre la infelicidad y la no satisfacción de un deseo que la que hay entre la felicidad y la satisfacción. La frustración del deseo es la fuente principal de infelicidad. No lograr nunca o lograr sólo rara vez aquello que se desea profundamente, no tener nunca o rara vez la oportunidad de hacer aquello que a uno le gusta hacer, *esto* es lo que por encima de todo lleva a un hombre a sentirse abatido.

⁸ El ascetismo, en cuanto que negación del deseo mundano para lograr alcanzar el bien del alma, debe ser distinguido de lo que aquí denomino ascetismo como ideal de vida. Para el primero, el ascetismo no es un «fin» o «valor» en sí mismo, sino un ejercicio y preparación para la vida buena.

Decir que el ascetismo extremo es un ideal defectuoso implica acusarle de incurrir en un error lógico. Tal error consiste en considerar a la felicidad como *contradictoria* y no como *contraria* a la infelicidad. Al evitar la frustración el hombre evita la infelicidad —siempre que asumamos, por supuesto, que no sufre infelicidad en forma de aficción provocada por accidentes, enfermedades o acciones de vecinos malintencionados—. El hombre *sin* deseos, de existir semejante ser, no sería infeliz. Sin embargo, de ahí no se sigue que fuera feliz.

El tercer tipo de ideales de una vida feliz al que aquí quisiera referirme no busca la felicidad ni en el placer pasivo ni en la satisfacción del deseo, sino en lo que hemos denominado placer activo, es decir, el placer de hacer aquello a lo que somos aficionados, aquello que nos gusta *hacer* por el mero hecho de hacerlo. Aspiramos a la bondad o perfección técnica en aquellas actividades que nos gusta hacer por sí mismas (véase cap. II, secc. 12). Cuanto mejor somos en un determinado arte, más nos gusta practicarle, más feliz nos hace. De forma que, cuanto más talento tenemos por naturaleza para un determinado arte, más puede contribuir a nuestra felicidad el desarrollo de nuestra destreza en él.

Puede argumentarse —en mi opinión, principalmente en contra del epicurismo— que los placeres de la vida activa son los más adecuados para asegurar el logro de una felicidad duradera. Es más arriesgado para el propio bienestar depender de cosas que *tenemos* o que *obtenemos* que depender de aquello que *hacemos* (o *somos*). Esto es: es más arriesgado buscar la felicidad en el placer pasivo que en el activo. Probablemente haya una gran dosis de verdad en este argumento. Aun así, sería con certeza erróneo pensar que el camino hacia la felicidad a través de una vida activa carece completamente de riesgos.

4. Denominaremos *condiciones de felicidad* a aquellos factores que determinan que un hombre pueda llegar a ser feliz. Tales condiciones pueden ser clasificadas en tres grupos. La felicidad, diremos, está condicionada en parte por el *azar* o la suerte, en parte por la *disposición* innata y en parte por la *acción*. «Acción» significa aquí acción por parte del individuo propiamente afectado. Por su parte, a los efectos que aquí resultan relevantes, aquello que se le *hace* a un hombre puede contar como factores azarosos que condicionan su felicidad.

Un hombre puede enfermar o puede resultar física o mentalmente dañado sin que medie culpa alguna de su parte. Si ese infortunio tiene cierta permanencia puede llegar a afectar negativamente su felicidad. Esto puede suceder ya sea por el dolor o por la frustración de deseos que causa, o porque la víctima se ve impedida de llevar a cabo actividades cuya realización le divierten. Sin embargo, la suerte también puede llegar a favorecer el bien de un hombre. El provecho que un hombre puede obtener de tener buenos amigos, buenos maestros o benefactores económicos tiene parcialmente, si es que no por completo, un ca-

rácter fortuito. En definitiva, la vida depara felicidad a unos hombres y priva de ella a otros, al margen de sus actos y las precauciones que tome.

Un aspecto de lo que llamamos ideal ascético de vida consiste en que es aconsejable que el hombre *haga* que las condiciones de su felicidad sean, en la mayor medida posible, independientes de los avatares del azar y de la fortuna. Puede tratar de conseguirlo de maneras diversas: endureciéndose para soportar el dolor, apartándose de todo compromiso político y social o no teniendo aspiraciones demasiado altas ni siquiera en relación con aquellas actividades que por sí solas le hacen disfrutar. La creencia según la cual un hombre puede lograr que su bien no se vea afectado por condicionamientos externos es una opinión característica de ciertas actitudes vitales «ascéticas» y «estoicas». Tal creencia sobrevalora las posibilidades que tiene un hombre de condicionar su felicidad y paz mental por medio de la asunción de una determinada actitud ante las contingencias.

La disposición innata hacia la felicidad tiene que ver tanto con la salud física como con las aptitudes mentales y el carácter. Un hombre con una salud frágil está más expuesto al riesgo de infelicidad que un hombre que disfruta de buena salud. Un hombre talentoso tiene más fuentes de felicidad que un hombre con malas aptitudes. Un hombre de buen carácter y actitud alegre no permitirá que las adversidades frustren sus esfuerzos por conseguir aquello que desea con la facilidad con lo que lo hará un hombre impaciente y pesimista. En la medida en que tales disposiciones del temperamento puedan ser desarrolladas o suprimidas por uno mismo, caen bajo las condiciones de felicidad controlables por un hombre mediante sus acciones.

La acción humana relevante para que el agente logre su felicidad es de dos tipos. La del primer tipo corresponde a las cosas que el agente hace o a las medidas que toma para fomentar o proteger su felicidad. Tal acción es *causalmente* relevante en relación con su felicidad. La acción del segundo tipo corresponde con cosas que el agente hace o practica por sí mismas, como fines en sí mismas, esto es, simplemente porque quiere hacerlas o porque le gusta hacerlas, sin ninguna otra razón ulterior. A las acciones que un hombre disfruta podemos llamarlas *constituyentes* o «partes» de su felicidad.

Podría parecer ahora que la acción que es constitutiva de la felicidad de un hombre *también* afecta causalmente a su felicidad. Podría afectar a su felicidad promoviendo, pero también podría, por el contrario, afectarla de forma negativa. Por ejemplo: a un hombre le gusta mucho jugar diversos juegos. Pasa todo el día jugando y divirtiéndose con ellos. Al hacerlo descuida su educación y sus deberes sociales y, quizá, también su salud. Entonces aquello mismo que es constitutivo de su felicidad puede, dadas sus consecuencias, provocar sospechas de infelicidad en la mente del sujeto, al mismo tiempo que disfruta de lo que está haciendo. Esta posibilidad puede ser causa de diversas complicaciones

relacionadas con las acciones de un hombre en la medida en que son factores condicionantes de su felicidad y de su bienestar en general.

5. ¿Cuándo es un hombre feliz? Es algo obvio que un hombre puede ser verdaderamente feliz incluso aunque le hayan ocurrido en el curso de su vida muchas cosas dolorosas y desagradables. Pero no puede serlo si nunca ha disfrutado de placer alguno. ¿Cuál ha de ser la preponderancia de lo agradable sobre lo desagradable para poder seguir diciendo que es feliz?

Aquí puede resultar útil tomar en consideración los estados a los que denominamos alegría y tristeza. Ocupan una suerte de posición intermedia entre, por un lado, la felicidad y la infelicidad; y, por otro, el placer y su contrario. Puede sugerirse que las experiencias y actividades agradables y desagradables son constitutivas de la alegría y de la tristeza de la misma manera que los estados de gozo y depresión son constitutivos de la felicidad y de la infelicidad. Un hombre puede ser feliz aunque tenga dolor de muelas, y puede ser un hombre feliz aunque corra el riesgo de estar muy triste durante un tiempo. Pero no podría estar alegre si no sintiera placeres que compensen esos dolores; y no puede ser feliz si, *en su conjunto*, no está más contento que triste. Pero no podemos precisar con exactitud cuál ha de ser el balance.

El placer, la alegría, y la felicidad son cosas que tienen grados crecientes de permanencia y de resistencia al cambio. Algo puede agradar a un hombre sin alegrarle, y alegrarle sin hacerle feliz. Algo puede ser un golpe terrible para un hombre y entristecerlo, pero si le hace o no infeliz es cosa distinta.

Pensemos, por ejemplo, en un hombre que consideramos feliz y que se ve sacudido por un repentino golpe de mala suerte, pongamos por caso, la pérdida de un hijo en un accidente. Experimentará un tormento doloroso y una extrema tristeza. «La noticia del desastre le hizo enormemente infeliz», podríamos decir, pensando en los efectos emocionales del mismo. Sin embargo, si dijéramos que las noticias le hicieron *un hombre infeliz*, no sólo estaríamos pensando en tales efectos emocionales (quizá no pensaríamos en ellos en absoluto), sino en efectos que se ponen de manifiesto de manera menos inmediata pero que son más duraderos. Si podemos decir acerca de ese hombre cosas tales como «durante muchos años estuvo como paralizado, ninguna de las cosas que solían hacerle disfrutar volvieron a hacerlo» o «la vida parece haber perdido sentido para él —durante un tiempo llegó incluso a plantearse el suicidio», entonces, el accidente le hizo *infeliz* como algo diferente a ponerle meramente *triste*. Pero si, basándonos en esta distinción, podemos decir correctamente tales cosas de este hombre, es algo que no puede saberse a partir de meros indicios.

Algo análogo puede decirse sobre los cambios en la dirección opuesta. Una noticia, por ejemplo de una herencia inesperada, puede hacer que un hombre

salte de alegría. Pero si le hace *feliz* como algo diferente a ponerle simplemente *contento*, puede verse sólo a partir de efectos de más larga duración que se manifiestan en su vida posterior de forma menos evidente.

¿Deberíamos hacer referencia «al conjunto de su vida inmediatamente posterior»? Creo que no. La felicidad no es ni un estado momentáneo ni la suma global resultante una vez cerrada la cuenta de la vida. Un hombre puede *alcanzar* la felicidad, *ser feliz* y *pasar* de ser feliz a ser infeliz. Por tanto, en el curso de su vida puede ser tanto feliz como infeliz. Y puede ser feliz e infeliz más de una vez (véase la secc. 1).

Podemos distinguir entre *un hombre feliz* y *una vida feliz*, y entender lo segundo como algo que tiene mayor alcance. Esto hace posible decir de alguien que tuvo una vida feliz aunque, durante un tiempo, fue el hombre más infeliz del mundo.

6. Un juicio según el cual un ser es feliz, no es feliz o es infeliz es un juicio al que denominaremos *eudemónico*.

Creo que es ilustrativo comparar la lógica de los juicios *eudemónicos* con la lógica de la afirmación «esto es placentero». De la frase «esto es placentero» dijimos que ocultaba una forma lógica (véase cap. IV, secc. 6). Sugiere que lo placentero es una propiedad que atribuimos a un objeto o a un estado, cuando en realidad juzgar algo como placentero alude a una relación mantenida por el sujeto emisor del juicio y la cosa misma. Considerar que algo es hedónicamente bueno implica manifestar una *actitud* —podría decirse también— hacia ciertas cosas (actividades, sensaciones, las causas de sensaciones). La forma lógicamente más adecuada de verbalización es entonces, según parece, la forma relacional «me gusta esto» o alguna otra forma relacional semejante.

En un sentido análogo, puede decirse que la frase «es feliz» encubre una forma lógica. Sugiere una concepción de la felicidad como una propiedad exhibida por el individuo feliz —una luz que emana de él—. Por el contrario, ser feliz consiste en realidad en tener cierto tipo de relación. ¿Una relación con qué?, puede preguntarse. Una relación con las circunstancias de la vida de uno, contestaría. Decir «es feliz» es similar a decir «le gusta eso», donde «eso» no significa tal o cual cosa o actividad particular, sino, por decirlo así, «el conjunto de cosas». Se podría decir: «le gusta su vida tal y como es».

Desde este punto de vista, si un hombre dice de sí mismo «soy feliz», expresa con palabras una actitud que tiene ante —o una relación en la que se encuentra con— sus circunstancias en la vida. La felicidad no *está* en las circunstancias —como si estuviera esperando ser aprehendida por el juicio— sino que nace a partir de la relación. (De la misma manera en que la bondad hedónica no

reside en el sabor de una manzana, sino en el hecho de que a alguien le gusta el sabor de una manzana). Considerarse feliz es juzgar o valorar las circunstancias de la vida de uno.

Decir «es feliz» puede significar dos cosas diferentes. Puede significar que el hombre del cual hablamos está en una relación con sus circunstancias tal que, si *él* verbalizara su actitud, expresaría con las palabras «soy feliz». Entonces «es feliz» no es un juicio de valor. Es una afirmación, susceptible de ser verdadera o falsa, sobre el hecho de que cierto sujeto valora determinadas cosas, esto es, sus circunstancias en la vida, en un determinado sentido. Podríamos también denominarla una afirmación sobre el hecho de que *se produce* (ocurre, tiene lugar) cierta valoración.

Sin embargo, con bastante frecuencia «es feliz» no es un juicio acerca de cómo es *él*, sino acerca de cómo *seríamos nosotros* si estuviéramos en sus circunstancias. «Es feliz» significa, a grandes rasgos, «*debe ser* feliz, considerando las circunstancias en las que se encuentra». Tales juicios muy frecuentemente son muestras de envidia. Decir con convencimiento «feliz él, que...» implica generalmente pronunciarse acerca de aquello que a nosotros nos haría feliz.

En lo que sigue dejaremos de lado este caso, esto es, el caso en el que el juicio en tercera persona «es feliz» sólo disfraza nuestras propias valoraciones y es en realidad, por tanto, un juicio en primera persona.

7. Desde el punto de vista que aquí sostengo, los juicios acerca de la felicidad son entonces muy semejantes a los juicios hedónicos. Los juicios en tercera persona son susceptibles de ser verdaderos o falsos. En ellos se juzga que tal o cual persona está o no satisfecha con sus circunstancias vitales. Son juicios acerca de valoraciones —y por lo tanto no son juicios de valor—. Los juicios en primera persona no son susceptibles de ser verdaderos o falsos. *Expresan* las valoraciones que hace un sujeto de sus propias circunstancias. Son juicios de valor genuinos y, sin embargo, en un importante sentido de «juicio», no son juicios.

En última instancia, un hombre es juez de su propia felicidad. Con esto me refiero a que el valor de verdad de cualquier juicio en tercera persona sobre su felicidad dependerá de cómo *él mismo* valore las circunstancias de su vida. Esto es así independientemente de que verbalice su actitud a través de juicios en primera persona o no.

Por lo tanto, en *un* sentido, el propio veredicto de un hombre diciendo «soy feliz» o «soy infeliz», de ser pronunciado, es concluyente —al margen de lo que *nosotros* creamos que, de estar en sus mismas circunstancias, diríamos—. La presencia o ausencia de circunstancias que determinarían nuestros juicios

sobre nuestra propia felicidad no han de constituirse nunca en el *criterio* de verdad de esos otros juicios en tercera persona.

Lo que puede dificultar ver con claridad la «subjetividad» de la noción que estamos discutiendo es el hecho de que no todo hombre es el mejor ni el más competente juez de sus *perspectivas* de felicidad. Un hombre puede desear con todas sus fuerzas hacer algo, pensar que su vida carecería de sentido si no se le permite hacer tal cosa. Pero otro hombre más experimentado podría advertirle de que si sigue sus impulsos inmediatos al final será más desgraciado. El hombre más experimentado puede tener razón. Pero el criterio que pone de manifiesto que está en lo cierto *no* es el mero hecho de que determinadas cosas —una enfermedad, la indigencia o semejantes— le acaecen como consecuencia predicha de su frivolidad y debilidad. El criterio es que tales consecuencias hacen que tal hombre sea infeliz. Si nuestro tonto acepta las consecuencias con un corazón alegre, el hombre razonable no puede insistir en tener razón. No puede hacerlo fundándose, por ejemplo, en que esas mismas consecuencias le habrían hecho a él o a la mayoría de la gente sentirse totalmente desgraciados. Tampoco puede pretender que nuestro radiante hombre es «verdaderamente» infeliz, aunque inconsciente de su propia miseria.

Pero ¿no puede un hombre errar cuando piensa que *es* feliz? En un sentido *no* puede, pero en otro *puede*. «Dice que es feliz, pero de hecho no lo es» puede expresar una proposición que es verdadera. ¿Pero acaso la verdad de esta proposición no implica que la persona que declara ser feliz está mintiendo? ¿No carece esto de interés? La respuesta es que tras mentiras carentes de interés, existen mentiras profundamente interesantes sobre el asunto que aquí discutimos. Los juicios en primera persona acerca de la felicidad pueden ser insinceros, y la insinceridad puede ser vista como una especie de mentira.

Lo mismo, por cierto, se predica también de los juicios hedónicos en primera persona. Un chico joven puede simular que le gusta el sabor del tabaco aunque, de hecho, le desagrade enormemente, sólo para presumir delante de los amigos. Puede incluso forzarse a creer tal cosa, en un complicado y retorcido sentido de «creer». Un hombre educado puede decir que le gusta el sabor de un vino simplemente para contentar a su anfitrión. La insinceridad de tales juicios en primera persona puede ser relativamente fácil de desenmascarar.

En el caso de juicios en primera persona sobre felicidad y sufrimiento, el problema de la sinceridad es especialmente difícil —tanto psicológica como conceptualmente—. No intentaré aquí desbrozar sus aspectos lógicos, que encuentro desconcertantes (no estoy al tanto de ninguna discusión satisfactoria sobre esta cuestión en la literatura). Tomaré un atajo a través de las dificultades y sólo diré esto, a modo de conclusión:

Independientemente de lo profundamente que sea capaz de autoengañarse un hombre en relación con su propia felicidad, el criterio para hablar de engaño o de insinceridad ha de ser que *él* mismo admite el fraude. Un juicio no es sincero cuando el sujeto «en lo más profundo de su ser» admite que las cosas no son como está diciendo que son. Si sus labios dicen «soy feliz» y no lo es, entonces en su corazón debe ya estar diciéndose a sí mismo «no soy feliz». Él, por así decirlo, no escucha algo a lo que podemos referirnos como la voz de su corazón. Tales son meros símiles y soy consciente del riesgo de utilizarlos inadecuadamente. (Son el mismo tipo de símiles que son utilizados y mal utilizados en el psicoanálisis —los símiles del subconsciente, del superego, etc.). Lo que quiero decir con ellos puede quizá decirse de forma más sencilla como sigue: el hecho de que los juicios de felicidad en primera persona pueden no ser sinceros no debe entrar en conflicto lógico con el hecho de que la felicidad o no de una persona depende de cuál sea su propia actitud ante sus circunstancias vitales. El juez supremo del caso *debe ser* el sujeto mismo. Pensar que puede ser de otra forma implica asumir un falso objetivismo.

8. Los juicios acerca de lo beneficioso y lo dañino, esto es, de lo que es bueno o malo para un hombre, involucran dos componentes. Los hemos llamado el componente *causal* y el componente *axiológico* (véase cap. III, secc. 5). Es preciso ahora decir algunas palabras sobre cada uno de ellos.

Cuando sucede algo, es decir, cuando el mundo cambia en algún sentido, habrá también un determinado número de cambios subsiguientes, que necesariamente (en virtud de lo que se denomina «necesidad natural») se producen una vez que el primer cambio ha tenido lugar. A tales cambios subsiguientes los denominaremos aquí *consecuencias* del primer cambio. Si el primer cambio es del tipo peculiar que se denomina acto humano, los cambios subsiguientes son *consecuencias de la acción*. Al cambio o cambios a partir de los cuales se produce un cambio posterior (es decir, cuya consecuencia es tal cambio posterior), los denominaremos la(s) *causa(s)* de este cambio posterior.

La mayoría de cosas que suceden, quizá todas, no habrían sucedido a menos que determinados cambios anteriores hubieran tenido lugar en el mundo. Estos cambios anteriores recibirán el nombre de *prerrequisitos causales* o *requerimientos* del cambio subsiguiente. A veces se les llama también «causas necesarias». Las causas necesarias pueden ser, aunque no necesariamente, «causas» en el sentido más arriba establecido.

Estas explicaciones son ciertamente breves. No es menos importante considerar la relevancia para la ética de la noción de consecuencias de la acción; es un *desiderátum* urgente que la lógica de las relaciones causales sea mejor elaborada de lo que está. Sin embargo, no trataré de hacer esto aquí. Sólo añadiré a lo anterior unas breves observaciones.

Tanto la noción de consecuencias como la de prerequisites y la de causas de un cambio son relativas a la noción adicional de *estado del mundo*. Por tanto, un suceso (por ejemplo) que se exige para causar un determinado cambio en el mundo tal y como es hoy, puede no ser requerido para causar ese mismo cambio en el mundo tal y como será mañana.

A veces se dice que todo evento (cambio), «estrictamente hablando», tiene un número infinito de consecuencias a lo largo de todo el tiempo subsiguiente, y que por esa razón nunca podemos estar seguros de cuáles son todas las consecuencias de un determinado suceso. Estas afirmaciones, de ser ciertas, son adecuadas para una noción diferente de consecuencia, pero no para la noción de la que aquí y ahora nos ocupamos. Qué se pretende decir mediante ellas no está claro. Aun así no deben ser rechazadas como un sinsentido. Cuando, por ejemplo, de algo que sucede hoy se dice que es consecuencia de algo que tuvo lugar hace cientos de años, lo que se quiere decir es quizá que si trazáramos la «historia causal» del suceso de hoy encontraríamos entre sus «antecedentes causales» ese suceso de hace cientos de años. Aquí las nociones de antecedente causal y de historia causal pueden ser definidas en términos de *nuestra* noción de causa, consecuencia y prerequisite y, aun así, no es necesario concluir que, si un evento pertenece a los antecedentes causales de otro evento, el primero será causa o prerequisite del segundo o el segundo una consecuencia del primero. Por ejemplo: sea el suceso *b* una consecuencia (en nuestro sentido) de un suceso *a* y *a* un prerequisite causal (en nuestro sentido) de un suceso *c*. Sería entonces razonable decir que el suceso *a* es una «causa antecedente» del suceso *c*, o que trazar la «historia causal» de *c* nos lleva a *a*. En un sentido laxo de las palabras, puede decirse que *a* puede ser «causa» de *c* y *c* «consecuencia» de *a*. Pero en un sentido más preciso (en el que estamos empleando estos términos), *a* no es (necesariamente) una causa de *c* ni tampoco *c* (necesariamente) una consecuencia de *a*.

Las causas y consecuencias de las cosas que suceden son con gran frecuencia insuficientemente conocidas y, por lo tanto, en gran manera una cuestión de creencia y de conjetura. A veces, sin embargo, sí *son* conocidas por nosotros. Si se afirmara que *no pueden* («como cuestión de principio») ser conocidas, tal afirmación sería falsa o se aplicaría a algunas nociones de causa y de consecuencia diferentes de la nuestra.

Por conocimiento de las causas y de las consecuencias de las cosas que suceden me refiero aquí al conocimiento que se refiere a hechos *individuales*. Un ejemplo puede ser el conocimiento de que el fallecimiento de *N.N.* se debió a una dosis de arsénico que se le puso en la comida. A menudo, este conocimiento de hechos individuales está generalmente fundado en el conocimiento de proposiciones generales —por ejemplo que una dosis de arsénico de una determinada fuerza inevitablemente (a menos que actúen determinadas contra-causas) matará a un hombre—. No discutiré aquí si todo conoci-

miento de hechos individuales encuentra su fundamento en el conocimiento general.

Cuando en lo que sigue hablamos de *conocimiento* de las causas y de las consecuencias de las cosas, o de causas y consecuencias conocidas, «conocimiento» es una forma abreviada para referirnos a «conocimiento o creencia» y «conocido» lo es para «conocido o creído». Las consecuencias que son conocidas (es decir, conocidas o creídas) en el momento en el que suceden las cosas pueden ser denominadas consecuencias *previstas*.

Ya es suficiente sobre el componente al componente causal de los juicios acerca de lo beneficioso y de lo dañino. Ahora pasaremos a ocuparnos del componente axiológico. Una tarea preliminar consistirá en clarificar las nociones de cosa *deseada* y cosa *indeseada*.

9. La noción de una cosa deseada, que trataré de explicar ahora, no es la misma que la de fin de una acción. La llamaré la noción de ser *deseado por sí mismo*. Trataré a continuación la cuestión de cómo se relacionan las cosas que son deseadas por sí mismas con las cosas que son deseadas como fines de la acción. Correlativa a la noción de ser deseado en sí mismo es la noción de ser *indeseado por sí mismo*. «Entre» los dos se sitúa la noción que denominaré ser *indiferente por sí mismo*.

La noción de ser deseado por sí mismo es el equivalente más próximo, en el tratamiento que aquí hago, a la noción de *valor intrínseco* de MOORE y de algunos otros escritores. Cuando MOORE discute la noción de valor intrínseco, recurre frecuentemente a una ficción lógica a la que, *mutatis mutandi*, se recurre también para explicar el significado de que una cosa sea deseada, indeseada o indiferente «por sí misma».

Esta ficción es la de una elección basada en preferencias entre dos alternativas. Una dificultad importante es la de formular los términos de la elección de forma correcta con el fin de definir las nociones axiológicas sometidas a discusión. (La explicación que da MOORE del valor intrínseco en términos de la mejor de todas las alternativas no resulta satisfactoria desde el punto de vista *lógico* —dejando al margen las preguntas acerca de si esta noción tiene sentido—⁹). Aquí propondremos sólo una solución tentativa al problema.

Asumamos que se te ofrece una cosa *X* que no tienes todavía. ¿Preferirías cogerla antes que rechazarla, tenerla antes que estar (o continuar estando) sin ella? La oferta ha de ser considerada al margen de cuestiones sobre requisitos causales y de consecuencias. Esto es: las consideraciones acerca de lo que tendrás que hacer para conseguir *X*, y de lo que te sucederá como consecuencia de

⁹ Véase *Ethics*, pp. 42-44 y, en particular, la respuesta que da MOORE a sus críticos en *The Philosophy of G. E. Moore*, pp. 554-557.

haber conseguido *X*, no deben influir en tu elección. Si, con todo, preferirías tomar *X* que olvidarlo, *X* es *deseado* por sí mismo. Si tienes la preferencia opuesta, entonces *X* es *indeseado* por sí mismo. Si no tienes preferencias, *X* es *indiferente* por sí mismo.

Como se ha hecho constar previamente, las ideas de deseado e indeseado por sí mismo, que hemos tratado de explicar en términos de una elección basada en preferencias ficticia, son necesariamente relativas a un *sujeto*. Nada es querido o no querido «por sí mismo», si las palabras «por sí mismo» se supone que significan «independientemente de ningún sujeto que las califique o valore». Una cosa que para un sujeto dado es algo deseado, puede ser vista como algo indeseado por otro. Es más, una cosa que es deseada ahora, puede no serlo en otro momento —aun siendo el sujeto el mismo—. La noción de ser deseado o indeseado por sí mismo es entonces relativa no sólo a un sujeto, sino también a un tiempo concreto de la vida de ese sujeto.

MOORE no consideraba que el valor intrínseco fuera relativo a un sujeto y a un determinado momento. En este sentido su noción «objetivista» de lo bueno y malo difiere intrínsecamente de nuestra noción «subjetivista» de lo que es deseado e indeseado en sí mismo.

Es importante subrayar que, a partir de nuestra definición de lo deseado, lo indeseado y lo indiferente por sí mismo no se sigue que si *X* es deseado por sí mismo, entonces no-*X* (la ausencia de *X*) es indeseado por sí mismo. Que no-*X* es deseado, indeseado e indiferente por sí mismo corresponde, en nuestras definiciones, al siguiente conjunto de preferencias:

Sea una cosa *X* que posees. ¿Preferirías librarte de ella antes que retenerla, no tenerla antes que tenerla (continuar teniéndola)? La propuesta debe ser considerada al margen de lo que tendrás que hacer para librarte de *X* y de lo que te pasará como consecuencia de tu decisión de librarte de *X*. Entonces, no-*X* es deseado por sí mismo si prefieres librarte de *X*; indeseado por sí mismo si prefieres retener *X*; e indiferente por sí mismo si no tienes preferencias.

10. Cualquier cosa que es un fin —intermedio o último— de la acción puede denominarse *un bien* (para el sujeto que persigue el fin) (véase cap. I, secc. 5 y cap. III, secc. 1). De cualquier cosa que es un fin de la acción, puede decirse también que es una *cosa deseada*.

También cualquier cosa que es deseada por sí misma puede denominarse un bien (para el sujeto que la quiere). Y de todo aquello que es indeseado por sí mismo puede decirse que es algo malo (para el sujeto que lo rechaza).

Por tanto, tanto los fines de la acción como las cosas deseadas por sí mismas caen bajo la categoría de «bienes». Los fines de la acción caen también bajo la categoría de «cosas deseadas».

Puede plantearse la pregunta de cómo están mutuamente interrelacionados los fines de la acción y las cosas deseadas por sí mismas. La pregunta es complicada y no me detendré a tratarla con detalle. Es razonable pensar que sólo las cosas que se pueden conseguir mediante la acción *pueden ser* fines de la acción. «Desear intensamente la luna» no es apuntar hacia un fin. Pero otras cosas aparte de las anteriores —unos rayos de sol en un día de frío, por ejemplo— pueden ser deseadas por sí mismas. La única relación simple entre fines de una acción y cosas deseadas por sí mismas que puedo sugerir es que los fines últimos de la acción son también cosas deseadas por sí mismas.

Los fines intermedios de la acción son cosas deseadas por sí mismas, cosas indiferentes por sí mismas o —y no es infrecuente— cosas indeseadas por sí mismas. Conseguir aquello que es indeseado por sí mismo nunca puede ser un fin último de la acción; de otro modo estaríamos ante una contradicción. Pero evitar lo indeseado por sí mismo sí que es a veces un fin último de la acción. Lo indeseado es aquello que rechazamos, excepto cuando ocasionalmente lo perseguimos como un fin intermedio para conseguir algo distinto o lo sufrimos como un prerequisite necesario de algo codiciado.

Cuando un hombre consigue algo que desea por sí mismo sin haberlo perseguido como fin, diremos que tal cosa deseada *le ocurre*. Igualmente, cuando a un hombre le toca algo que es indeseado por sí mismo por él y que no ha perseguido como un fin intermedio, diremos que tal cosa *le ocurre*.

Podemos preguntarnos si algo que le sucede o le ocurre a un hombre puede en rigor ser considerado «deseado». *Wanted* en inglés tiene muchos significados y debe por tanto ser utilizado con precaución. A veces significa «deseado», a veces «necesitado», a veces «anhelado». Cuando la cosa querida es un fin de la acción, su equivalente más próximo es «deseado». Quizá aquellas cosas que le suceden a un hombre y que caen bajo nuestra explicación de lo que es deseado por sí mismo deben ser calificadas más bien de «bienvenidas». Son cosas que «aceptamos con agrado» o que «nos alegra conseguir». Con frecuencia simplemente nos referimos a ellas como «buenas». Cuando aquí las llamo cosas «deseadas», es por contraste con «indeseadas», palabra correctamente utilizada para referirse a las cosas rechazadas que le suceden o acontecen a un hombre.

11. Pensemos en algo que un agente persigue como un fin último. Asumamos que consigue tal fin. La consecución del fin está normalmente ligada a ciertas cosas que son sus prerequisites causales y a otras que son sus consecuencias. Puede que algunas de las cosas que están conectadas causalmente con el fin del agente sean previamente conocidas por él, y otras no. Incluso es posible que algunas de ellas le sean conocidas ya al momento de perseguir el fin mientras que otras lleguen a su conocimiento una vez que lo

ha conseguido. Es decir, su relación causal con tal fin es (pasa a ser) conocida por él.

La cosa perseguida por el agente como un fin último es para él un bien y algo que desea por sí mismo. De nuevo, entre tales cosas que están causalmente conectadas —sea como prerequisites o como consecuencias— con su consecución del fin, algunas son deseadas por sí mismas (por él), otras indeseadas por sí mismas (por él) y otras indiferentes por sí mismas (para él). La suma total de tales cosas que son indeseadas por sí mismas la llamaremos el *precio* que el agente tiene que pagar para conseguir su fin último.

Tal noción de «precio», obsérvese, incluye tanto consecuencias como prerequisites causales. En esta definición de la palabra, no sólo aquello que el agente tiene que soportar para conseguir aquello que quiere, sino también aquello que tiene que sufrir como consecuencia de haberlo obtenido, cuentan como parte de aquello que tiene que *pagar* por el bien. Uno puede definir la noción de precio de modos diferentes —a la luz de otros objetivos—, pero así es como la definiremos para nuestros propósitos.

En relación con todo aquello que es deseado por sí mismo puede plantearse la siguiente pregunta: ¿vale su precio? La pregunta puede plantearse *prospectivamente*, pensando en todo aquello que tenemos que soportar como consecuencia de haber comenzado a perseguir tal bien como un fin, o puede ser planteada *retrospectivamente*, pensando en las cosas ya padecidas.

Contestar a la pregunta acerca de si determinado bien vale (válfa) su precio implica llevar a cabo un juicio de valor. Implica decir de algo, de un bien, que es mejor o peor, que vale más o menos que alguna otra cosa, esto es, que su precio. ¿Cómo pueden ser adecuadamente articulados estos juicios de valor?

Creo que debemos recurrir aquí, por segunda vez, a la ficción lógica de la elección basada en preferencias. Dijimos (secc. 9) que las cosas que no tenemos son deseadas por sí mismas cuando, ignorando sus causas y consecuencias, preferimos tenerlas que seguir sin ellas, y son indeseadas por sí mismas cuando preferimos continuar sin ellas a obtenerlas. Esta pregunta acerca de tomar o dejar, tener o estar sin algo, también puede plantearse de las cosas *teniendo en cuenta sus causas y sus consecuencias*. Una forma correcta de presentar la elección que tendríamos ante nosotros es, en mi opinión, la que sigue:

Supongamos que X es algo que no está todavía en nuestro mundo (vida), esto es, algo que todavía no poseemos, que todavía no ha sucedido o que todavía no hemos hecho. ¿Querriamos entonces que X pasara a formar parte de nuestro mundo (vida), si tenemos en cuenta también los prerequisites causales de conseguir (hacer) X y las consecuencias de tener (hacer) X ? ¿O preferiríamos continuar sin X ? Al decidir esto tendremos también que tener en cuenta los

prerequisites causales y las consecuencias de que tal cambio no se produzca en nuestro mundo (vida). Podría ser necesario, por ejemplo, que emprendiéramos una acción indeseada por sí misma para evitar que X suceda, si queremos evitar tener X ; y podría ser necesario privarnos de alguna otra cosa deseada por sí misma Y como consecuencia de *no* haber tenido X .

Introduciremos el símbolo $X+C$ para la totalidad compleja que consiste en X y en aquellas otras cosas que están causalmente conectadas con ella, sea como prerequisites o como consecuencias de su aparición, esto es, del cambio de $\text{no-}X$ a X . El símbolo $\text{no-}X+C'$ representará la totalidad compleja que consiste en la ausencia de X y en la presencia de aquellas cosas que están causalmente conectadas como prerequisites o como consecuencias con la continua ausencia de X .

El interrogante que es sometido a consideración en la elección basada en preferencias ficticias sobre la que aquí estamos discutiendo es si preferiríamos $X+C$ a $\text{no-}X+C'$, si tendríamos la preferencia contraria o si nos sería indiferente (no tendríamos preferencia alguna).

Supongamos que la respuesta a la propuesta es que preferimos tener X a seguir privados de ella, esto es, preferimos $X+C$ a $\text{no-}X+C'$. Entonces diremos que $X+C$, o el conjunto compuesto por X y los prerequisites causales y las consecuencias de la aparición de X , es un *componente positivo* de nuestro bien (de nuestro bienestar). Del propio X diremos que es *bueno para nosotros* o *beneficioso*. Esto lo predicaremos de X independientemente de si X es deseado, indeseado o indiferente por sí mismo.

Supongamos que la respuesta a la propuesta es que preferimos rechazar a tener X , esto es, preferimos $\text{no-}X+C'$ a $X+C$. Entonces podremos decir que $X+C$ es un *componente negativo* de nuestro bien. Del propio X diremos que es *mala para nosotros* o *dañina*. Esto lo diremos independientemente de que X sea deseada, indeseada o indiferente por sí misma.

La respuesta, por supuesto, también podría ser que las alternativas nos resultan indiferentes. En tal caso $X+C$ no es ni un componente positivo ni un componente negativo, y X no es ni beneficioso ni dañino.

Llamaremos X al *núcleo* del conjunto que consiste en X y en los prerequisites causales y consecuencias de la aparición de X . Podríamos entonces decir que las cosas que son beneficiosas o dañinas, buenas o malas para un hombre, son los núcleos de los conjuntos causales integrados por los componentes positivos o negativos de su bien (bienestar).

Podemos ahora establecer las condiciones para contestar a la pregunta acerca de si determinado bien vale su «precio». Cuando un cierto conjunto causal es un componente positivo de nuestro bien y su núcleo es algo que es deseado por sí mismo, entonces decimos que esta cosa o bien vale su precio. Sin embar-

go, cuando el conjunto es un componente negativo de nuestro bien, *aunque* su núcleo sea algo deseado por sí mismo, decimos que tal cosa o bien *no* vale su precio.

De nuestras definiciones de lo beneficioso y de lo dañino *no* se sigue que, si no-*X* es dañino, entonces *X* es beneficioso y *viceversa*. Sin embargo, si no-*X* es dañino, entonces *X* será denominado *necesario*. Lo necesario es aquello cuya carencia o falta es algo malo, un mal. Lo necesario y lo dañino se oponen como contradictorios, *en el sentido* de que lo contradictorio de lo necesario es lo dañino, y *viceversa*. Lo beneficioso y lo dañino se oponen como contrarios.

Proporcionar a un ser aquello que es beneficioso para él, implica *promover* su bienestar. Proporcionarle aquello que necesita y cuidar de que no lo pierda es *proteger* su bienestar. Las cosas (actos, sucesos) que protegen el bienestar de un ser son buenas para el ser en el sentido de «bueno para» que puede expresarse también con «útil», pero no en el sentido de «bueno para» que llamamos «beneficioso» (véase cap. III, secc. 1).

12. Hemos llamado a la elección basada en preferencias a partir de la cual hemos definido las nociones de beneficioso y de dañino una «ficción lógica». Que sea una ficción implica dos cosas. En primer lugar, que hablamos de cómo *escogería* un hombre si se le diera a elegir, y no qué es lo que, de hecho, ha escogido. En segundo lugar, que asumimos que el componente causal que forma parte del juicio de valor es *completamente conocido* por el sujeto en el momento de la elección. Esta segunda asunción viene a negar la existencia de imperfecciones en el conocimiento del sujeto que, de ser detectadas y corregidas, harían que el sujeto revisara sus preferencias.

Por tanto, de acuerdo con nuestra definición, la respuesta a la pregunta acerca de si una determinada cosa es buena o mala para un hombre es independiente de los siguientes dos factores: en primer lugar, es independiente de si él (o cualquier otra persona) *se plantea* o no si tal cosa tiene valor para él. En segundo lugar, es independiente de si él (o cualquier otra persona) *conoce* o no las conexiones causales que tal cosa tiene. Aun así, al margen de ser independiente del juicio y del conocimiento, las nociones de lo beneficioso y lo dañino, en un sentido importante, son *subjetivas*. Su subjetividad consiste en que dependen de las *preferencias (deseos)* del sujeto implicado.

Si tenemos en cuenta esto que acabamos de decir, parece claro que debemos distinguir entre aquello que *es* bueno o malo para un hombre y aquello que *se presenta*, es decir, es juzgado, considerado, calificado (por él mismo o por otros) como malo o bueno para él.

Cualquier juicio acerca de que algo es bueno o malo para un hombre, se apoya en el conocimiento que tiene el sujeto que lleva a cabo este juicio de las

conexiones causales relevantes. En la medida en que tal conocimiento puede ser imperfecto, el juicio que de hecho realiza puede ser diferente del juicio que realizaría si tuviera un conocimiento perfecto de estas conexiones causales. Cuando hay tal discrepancia entre el juicio real y el potencial, diremos que el bien *aparente* de un hombre está siendo tomado erróneamente por su bien *real*.

Nos resulta más fácil valorar correctamente determinadas cosas como buenas o malas que hacerlo con otras. Esto implica que el riesgo de confundir nuestro bien aparente por el real es a veces mayor y a veces menor. En conjunto, es más fácil hacer un juicio correcto en cuestiones que afectan a la salud de una persona que en cuestiones que se refieren a su carrera en el futuro. Por ejemplo, el juicio según el cual a un hombre le haría bien hacer ejercicio de forma habitual es, en su conjunto, más fiable que el juicio según el cual sería mejor para él optar por meterse en el mundo de los negocios antes que estudiar medicina. En ocasiones, las dificultades para juzgar de forma correcta son tan grandes que sería completamente infundado e inútil tratar de formarse un juicio.

A veces, sabemos con seguridad que una elección que estamos enfrentando es de gran *importancia* para nosotros, en el sentido de que comporta una *diferencia* en nuestra vida futura, ya sea que elijamos una u otra de las dos posibles alternativas. Un ejemplo puede ser elegir entre casarse o seguir soltero, o entre aceptar un empleo en un país extranjero o continuar viviendo en nuestro país. Pero la certeza acerca de que la elección en uno u otro sentido implicará una gran diferencia es completamente compatible con la inseguridad acerca de si tal diferencia será para bien o para mal. La sensación de que nuestro bienestar *podría* verse muy afectado por nuestra elección puede implicar que la elección nos resulte francamente angustiosa.

Además, podemos estar seguros de que muchas cosas de nuestro pasado que no escogimos de forma deliberada han tenido una gran importancia para nosotros, en el sentido de que nuestras vidas habrían sido muy diferentes si esas cosas no hubieran ocurrido. Esto podría ser especialmente cierto, por ejemplo, si hablamos de la influencia que alguna personalidad poderosa haya podido tener en nuestra educación o en la formación de nuestras opiniones. Podríamos preguntarnos si acaso no fue malo que estuviéramos de forma tan contundente bajo esa influencia. Aun así, si únicamente supiéramos que nuestra vida hubiera sido muy diferente pero no fuéramos capaces de representarnos *de qué modo* hubiera sido diferente, podríamos ser también bastante incompetentes para formarnos un juicio acerca de la naturaleza beneficiosa o dañina de tal factor en nuestra biografía.

Resulta profundamente sobrecogedor saber que uno de los rasgos de nuestra condición humana es el hecho de que para nosotros es difícil, o prácticamente imposible, emitir con cierta fiabilidad juicios acerca de si muchas cosas, que sabemos que afectan de forma importante nuestras vidas, lo hacen de for-

ma buena o mala para nosotros. Creo que sentirse *abrumado* por este hecho es una de esas cosas que pueden llevar a un hombre a adoptar un modo de vida religioso. «Sólo Dios conoce aquello que es bueno o malo para nosotros». Uno puede afirmar lo anterior —y aun así aceptar que el bienestar de un hombre es una noción subjetiva en el sentido de que viene determinada por lo que *él* quiere o por aquello de lo que huye—.

13. ¿Son los juicios acerca de la naturaleza beneficiosa o dañina de las cosas objetivamente verdaderos o falsos? Cuando tratamos de contestar a esta cuestión, debemos tener en cuenta la distinción entre un juicio en primera persona y otro en tercera persona (véase cap. IV, secc. 5 y, de este capítulo, secciones 6 y 7).

Cuando alguien considera que algo es (era, será) bueno o malo para un tercero, tal juicio es un juicio en tercera persona. Su valor de verdad depende de dos cosas: una de ellas es si ciertas conexiones causales son tal y como el sujeto que emite el juicio cree que son. La otra es si ciertas valoraciones (preferencias, deseos) de otro sujeto son como el sujeto que emite el juicio cree que son. Tanto emitir un juicio acerca de conexiones causales como hacerlo acerca de las valoraciones de otros sujetos es emitir un juicio acerca de cuestiones de hecho. El juicio es «objetivamente» verdadero o falso. En rigor, no se trata de un juicio de valor en la medida en que su componente «axiológico» no es una valoración, sino un juicio *sobre* (la existencia o el acaecimiento de) ciertas valoraciones.

El caso de los juicios en primera persona es más complicado. Su componente causal es un juicio sobre cuestiones de hecho. En este sentido los juicios en primera persona están en el mismo nivel que los juicios en tercera persona. Su componente axiológico, sin embargo, es una evaluación y no un juicio acerca de valoraciones. En relación con este componente, el juicio no puede ser verdadero o falso. No hay «espacio» para el error en lo que respecta a su valor de verdad. En este sentido, los juicios en primera persona acerca de lo beneficioso o de lo dañino son como los juicios hedónicos o eudemónicos.

Aunque los juicios en primera persona no pueden ser falsos en lo que se refiere a su componente axiológico, pueden ser, sin embargo, *insinceros*. El problema de la sinceridad de los juicios referidos a lo que es bueno o malo para un hombre es muy complicado. Está íntimamente conectado con problemas relacionados con las nociones de *arrepentimiento* y de *debilidad de la voluntad*. Un poco más adelante diré algo en relación con este punto.

Un sujeto puede también hacer una afirmación acerca de sus propias valoraciones en el pasado o puede hacer una conjetura acerca de las mismas en el futuro. Tal afirmación o conjetura es, lógicamente, un juicio en tercera persona.

Es verdadero o falso tanto en su componente causal como en su componente axiológico.

Que un juicio sea, *lógicamente*, un juicio en primera persona es algo que no puede verse sólo a partir de la persona y tiempo de su forma gramatical. Un hombre dice «esto me hará bien». Pues bien, al decir esto, bien puede estar anticipando ciertas consecuencias y *expresando* su valoración de las mismas, pero también podría estar anticipando ciertas consecuencias y *anticipando* cuál será su valoración de las mismas. En el primer caso, el juicio que emite es del tipo que aquí he denominado juicio en primera persona acerca de la naturaleza beneficiosa o dañina de las cosas. En el segundo caso, el juicio es (lógicamente) un juicio en tercera persona. El sujeto está hablando *sobre* sí mismo, esto es, acerca de sus valoraciones futuras.

En ocasiones, un juicio acerca de lo beneficioso o lo dañino es claramente anticipador tanto de las consecuencias como de las valoraciones. A veces es claramente anticipador en relación con las consecuencias y expresivo en relación con las valoraciones. Pero muy frecuentemente el estatus del juicio no está claro ni siquiera para el propio sujeto emisor. El juicio puede contener *tanto* anticipaciones *como* expresiones de valoraciones. Quizá es correcto decir que los juicios de los hombres acerca de lo que es bueno o malo para ellos en su conjunto tienden a ser más bien anticipadores que expresivos de sus valoraciones.

Ha de subrayarse que la distinción entre el bien *aparente* y el *real* aparece tanto en los juicios en tercera persona acerca de lo beneficioso y lo dañino como en los juicios en primera persona. En este sentido, los juicios acerca de lo beneficioso y lo dañino difieren de los juicios hedónicos y eudemónicos. (Por lo que se refiere a los dos últimos tipos de juicios, la distinción se desvanece en el caso de la primera persona, esto es, en los juicios de valor genuinos). Debido a la presencia del componente causal en el juicio, un sujeto siempre puede incurrir en un error respecto a la naturaleza beneficiosa o dañina de una cosa —aun cuando no haya «espacio» para el error en relación con sus valoraciones—.

14. La respuesta que dé un hombre a la pregunta acerca de si un determinado bien vale su precio, o acerca de si una cosa es beneficiosa o dañina, puede sufrir cambios a lo largo del tiempo. Tales cambios en sus juicios pueden ser debidos a cambios en su conocimiento de las conexiones causales relevantes o a cambios en sus valoraciones. Por ejemplo: un hombre alcanza un determinado fin cuya persecución considera que ha valido la pena hasta que años después se da cuenta de que tuvo que pagar el precio de ver afectada su salud. A la luz de eso reconsidera su juicio y se *arrepiente*.

Hay dos tipos de situaciones en las que se puede sentir arrepentimiento en relación con las elecciones de fines y bienes en general. A veces la elección puede —al menos en principio, si no en la práctica— ser repetida. Manifestar entonces arrepentimiento implica decir que uno no escogerá lo mismo la próxima vez que se dé la oportunidad para ello. Pero a veces la elección no puede repetirse. La razón puede ser que las consecuencias de las que se ha tomado conciencia y que son precisamente las que le hacen arrepentirse continúan en este caso manifestándose durante toda la vida. No tenemos la oportunidad de enmendar un disparate del pasado actuando de forma más inteligente en el futuro. En tal caso, expresar arrepentimiento implica juzgar nuestra propia *vida*. Viene a ser como decir: si pudiera retroceder y comenzar mi vida de nuevo, cuando llegara a aquel fatal momento, actuaría de forma diferente.

Los juicios de valor de arrepentimiento y de no arrepentimiento, como los juicios hedónicos y los juicios acerca de la felicidad, no son ni verdaderos ni falsos. Sin embargo, pueden ser sinceros o insinceros. Una persona puede decir que se arrepiente cuando, de hecho, no lo hace, y puede empeñarse en no admitir un arrepentimiento que, sin embargo, «siente». ¿Cómo es posible desmascarar tal insinceridad? Por ejemplo, de esta manera: si un hombre, tras haber sufrido determinadas consecuencias, dice que se arrepiente de haber hecho lo que hizo pero, sin embargo, en el momento en que se da una nueva situación similar, vuelve a repetir aquella misma elección, nos preguntaremos si acaso su remordimiento no será sólo fingido. Quizá estaba enojado por haber tenido que pagar tanto por la cosa codiciada y de ahí que dijera que no valía la pena, pero en el fondo de su corazón se alegraba de tenerla. Estos fenómenos nos resultan familiares.

Aun así, pensar que la repetición del supuesto disparate es un signo seguro de arrepentimiento insincero sería ignorar las complicaciones de los problemas prácticos referidos al bien del hombre. Un bien, si es profundamente deseado en sí mismo y tenido al alcance de la mano, puede ser una tentación a la que un hombre sucumbe cuando las consecuencias dañinas se ven suficientemente lejos y haberlas sufrido en el pasado apenas si es un vago recuerdo. No resulta lógicamente absurda la idea de un hombre que se arrepiente sinceramente de algo porque lo considera un error, una mala elección si piensa en su bienestar, esto es, teniendo en cuenta lo que «realmente» quiere para sí, y a pesar de eso y de forma voluntaria, en cuanto se da la ocasión, comete el mismo error una y otra vez.

Cuando un hombre sucumbe a la tentación y escoge un bien inmediato menor, es decir, una cosa deseada por sí misma, en vez de evitar un mal futuro mayor, es decir, algo indeseado por sí mismo, entonces actúa voluntariamente contra lo que le interesa a su propio bien. Es en tales situaciones en las que esos rasgos de carácter denominados *virtudes* son precisos para salvaguardar el bienestar de un hombre. Hablaremos más tarde de ellos (en el capítulo VII).

Que un hombre puede causarse daño a sí mismo al ignorar las consecuencias de sus actos o debido a su negligencia es algo obvio. Que pueda dañarse a sí mismo debido a su *akrasia* o *debilidad de la voluntad* rezuma, sin embargo, cierto aire de paradoja. En tal caso, por así decirlo, al mismo tiempo quiere y no quiere, desea y rechaza una y la misma cosa. Cuando la ve desde una perspectiva a corto plazo, esto es, «dejados de lado prerrequisitos y consecuencias», la quiere; la rechaza, sin embargo, cuando se representa mentalmente desde una perspectiva a más largo plazo toda la cadena causal relevante. Podría decirse que si se deja llevar por la perspectiva más inmediata, es incapaz de ver *claramente* su situación a la larga. O podríamos decir también que si un hombre tiene una *visión bien articulada* de lo que quiere para sí no puede nunca dañarse debido a su debilidad de voluntad. Decir esto último, sin embargo, no debe llevarnos a ser demasiado optimistas acerca de las posibilidades que tienen los humanos de actuar en conformidad con un razonamiento sereno.

CAPÍTULO VI

LO BUENO Y LA ACCIÓN*

I. En este capítulo me ocuparé de tres atribuciones típicas de bondad: el acto bueno, la buena intención o voluntad y —de manera muy breve— del hombre bueno.

Se diría que «bueno», en la frase «un buen acto», a diferencia de «bueno» en la frase «un buen cuchillo» o «un buen general», no significa bondad *propia de su clase* (véase cap. II, secc. 1). No hay una excelencia característica de los actos *como* actos que sea semejante a la forma en que se predica la excelencia de los cuchillos como cuchillos y la de los generales como generales. Sin embargo, los actos pueden participar de diferentes formas de bondad.

En primer lugar, hemos de subrayar una conexión entre los actos y la *bondad técnica*. Esta última, como sabemos, primariamente una propiedad de aquellos agentes que son buenos en alguna actividad. En última instancia, la bondad técnica se manifiesta en la ejecución hábil de ciertos actos. A veces tales actos son considerados buenos o malos a partir del grado de perfección que se alcance en su realización. «Bien hecho», decimos de una buena ejecución, y a tal o cual cosa bien hecha la llamamos una buena tal o cual cosa; por ejemplo, cuando hablamos de un buen salto de esquí o de una buena carrera.

Llamaré *bondad técnica* de un acto a la bondad que atribuimos a un acto a partir de la excelencia en su realización. Es una propiedad de un acto en cuanto que miembro de una clase de actos. Es un caso típico de bondad *en su género*. Un buen salto de esquí es, como salto de esquí, bueno. Si existieran estándares de excelencia en la realización para *todos* los tipos de actos, entonces podríamos, en un sentido secundario, decir de la bondad en la realización de un acto

* N. de los T.: Título original, *Good and Action*.

que es una bondad del acto *qua* acto, de la misma forma en que a un buen jugador de golf podíamos llamarlo también un buen deportista.

Debe subrayarse que la bondad técnica que se predica de los actos es, necesariamente, un atributo de los actos individuales, esto es, de ejecuciones individuales de acciones de un determinado tipo y nunca un rasgo de un acto genérico o de un tipo de actos.

2. Uno de los usos más comunes y familiares de «bueno» es su uso en la frase «una buena (mala, mejor, menos buena) forma de hacer algo». Aquí «hacer algo» quiere decir un acto humano cualquiera. Un acto es la consecución o la producción voluntaria de un cambio en el mundo; por ejemplo, la apertura de una puerta cerrada con llave. Al cambio al que se ha dado lugar o logrado lo denominamos el resultado del acto; por ejemplo, el hecho de que una determinada puerta que estaba cerrada con llave ahora está abierta. De nuevo, la «forma de hacer» es un acto o actividad que «conduce» al resultado del acto; por ejemplo, darle la vuelta a la llave y empujar la manilla que abre la puerta. El vínculo entre «la forma de hacer» y «la cosa hecha» es una conexión intrínseca entre un tipo de acto o de actividad y un estado de cosas genérico. Darle ciertas vueltas a la llave es una forma de abrir una puerta sólo si el resultado es que la puerta resulta abierta.

Los juicios de valor acerca del modo en que se hacen las cosas suelen ser juicios de valor comparativos. Que un modo de hacer las cosas es mejor que otro modo de hacer esa misma cosa puede significar que es más fácil, o más rápido, o menos caro, o más agradable, o más ordenado, o no conectado con ciertos efectos colaterales no deseados, etc. Qué signifique «mejor» en cada caso concreto dependerá de si el propósito del agente es hacer la cosa de la manera que resulte más económica, o más rápida, o de la forma más ordenada, etc. Que la bondad de la manera de hacer las cosas dependa del propósito del agente no implica, sin embargo, que «bueno» aquí sea un atributo de una realización individual. La propia frase «forma de hacer» apunta a la idea de generalidad.

Debe observarse que también una forma *mala* de hacer algo es una *forma* de hacerlo, de la misma manera que un cuchillo de mala calidad o malo sigue siendo un cuchillo. Esto significa que hay un sentido de «bueno» en el que incluso una mala forma de hacer algo es buena; por ejemplo, «bueno» como opuesto a «no bueno» para el propósito de conseguir un determinado resultado. Las maneras de hacer que no son buenas en una cierta situación en la que se va a llevar a cabo una acción no pueden (normalmente) considerarse de ningún modo maneras de hacer la cosa querida —en este sentido, no son ni siquiera una *mala* manera de hacer algo—. En todos estos sentidos, el uso de la palabra «bueno» y «malo» y «mejor» como atributo de las formas de hacer se parece al uso de «bueno», «deficiente» [*poor*] (a veces también «malo» [*bad*]) y «mejor» para evaluar instrumentos.

3. La atribución de bondad instrumental a las formas de hacer cosas no debe confundirse con la atribución a los actos, vistos como medios para la consecución de ciertos fines, de lo que aquí hemos denominado bondad *utilitaria*, esto es —aproximadamente— de utilidad.

Las relaciones de medio a fin que son relevantes para los juicios de bondad utilitaria son causales o extrínsecas y no lógicas o intrínsecas (cfr. más arriba, cap. III, secc. 1, y más adelante, cap. VIII, secc. 5). Un acto es bueno o *útil* para un determinado propósito o con vistas a un determinado fin si la realización de tal acto promueve o favorece el propósito o la consecución del fin. Es malo o *dañino* si dificulta o se opone a la consecución del fin. Por ejemplo: desobedecer las prescripciones del médico puede que sea un obstáculo para recuperarse rápidamente de una enfermedad. Es algo malo si tenemos en cuenta que lo que se pretende es que quien está enfermo se recupere. Pero, salvo de forma irónica, no lo denominamos una «mala forma de recuperarse».

«Buenas formas de hacer cosas» y «malas formas de hacer cosas», diría, se oponen como contradictorios más que como contrarios. Pero la bondad y la maldad utilitarias, entendidas como propiedades de las acciones, se oponen como contrarios y no como contradictorios. El acto bueno es útil en la medida en que favorece, el acto malo es perjudicial o dañino en la medida en que frena la consecución del fin. Éstas son, claramente, alternativas relacionadas como contrarios. Entre ambas están los actos que ni favorecen ni frenan la consecución del fin.

Es útil distinguir entre el *resultado* y las *consecuencias* de un acto. El resultado de un acto es el estado de cosas que debe tener lugar si hemos de afirmar correctamente que el acto ha sido llevado a cabo. Por ejemplo: el resultado de un acto que consiste en abrir una ventana es que una determinada ventana está abierta (al menos por un breve periodo de tiempo). Las consecuencias de un acto son el estado de cosas que, en virtud de la necesidad causal, se producen cuando el acto ha sido realizado (cap. V, secc. 8; véase también la discusión en el cap. VIII, secc. 5). Por ejemplo: una consecuencia del acto de abrir una ventana puede ser que la temperatura en la habitación descienda. La relación entre el acto y su resultado es *intrínseca*; la relación entre el acto y sus consecuencias es, por su parte, *extrínseca*.

De lo dicho se sigue que un acto es bueno o malo en un sentido utilitario dependiendo de sus consecuencias. Cuáles sean las consecuencias de un acto, por su parte, depende en gran medida de las circunstancias en las que tal acto fue realizado. Las circunstancias pueden variar de una a otra realización individual de un acto de una determinada categoría o tipo. Por esta razón, las atribuciones de bondad utilitaria a los actos se limitan con frecuencia a los actos individuales. Pero no tienen por qué estar restringidas de esta forma. En ocasiones, las consecuencias de las distintas realizaciones concretas de un acto son casi

siempre las mismas, al margen de las variaciones que puedan producirse en las circunstancias. Cuando es así, podría atribuirse bondad utilitaria a los actos genéricos. Por ejemplo: las medicinas y las drogas tienen básicamente un efecto uniforme en el cuerpo humano. De ahí que sea posible formular un juicio general del tipo «tomar vitamina C es bueno (útil) para prevenir constipados».

En el lenguaje, los medios no se presentan claramente diferenciados de las formas de hacer las cosas. *A veces*, se diría que una frase como «un buen (mal) medio» significa exactamente lo mismo que «una buena (mala) forma de hacer». Pero a veces un «buen (mal) medio» se refiere a algún acto que está causalmente conectado con algún fin. En el primer caso, «bueno» en la expresión «un buen medio» connota bondad instrumental; en el segundo, bondad utilitaria.

Merece la pena subrayar que, mientras que la bondad técnica sólo puede predicarse de los actos individuales (esto es, de las realizaciones individuales) y la bondad instrumental sólo puede predicarse de los tipos de acto o actividad (esto es, de las formas de hacer), la bondad utilitaria, por su parte, puede predicarse tanto de actos individuales como —en ocasiones— de actos genéricos.

La bondad utilitaria de un acto individual o de un acto genérico depende exclusivamente de su relación causal con algún fin de la acción. Es completamente independiente de cualquier bondad que posea el fin, descontando el hecho de que ya es «un bien» en la medida en que es un fin. Puede haber buenos medios para alcanzar fines malos y medios malos para alcanzar fines buenos, del mismo modo que puede haber buenas formas de hacer cosas malas y formas malas de hacer cosas buenas.

4. ¿Podemos considerar buenos o malos a los actos y las actividades en función de si son deseados (bienvenidos) o indeseados (rechazados) por sí mismos?

Una acción puede ser considerada como deseada o indeseada por sí misma por parte del propio agente que la realiza, pero también por parte de otros sujetos que la «sufren», esto es, cuyas vidas se ven afectadas por ella. Sin duda, la valoración que lleven a cabo diferentes sujetos de una y la misma acción individual o de una y la misma acción genérica puede ser diferente.

Que un acto o actividad sea deseado como fin por el agente significa que es algo que, dejando al margen los requisitos causales y las consecuencias, desearía hacer por sí mismo. Si un acto es deseado por sí mismo, entonces su *resultado* es algo deseado por sí mismo. Igualmente, si una actividad es deseada por sí misma, entonces *practicarla* es algo deseado por sí mismo.

Una actividad que es llevada a cabo por sí misma suele ser frecuentemente denominada por el agente una cosa agradable, bonita o grata de realizar. En ocasiones puede llamarla una buena cosa que hacer. Pero al denominarla buena

lo que creo que está queriendo decir, al menos generalmente, es que considera que tal cosa es *bueno para él*, es decir, beneficiosa.

Aquello que un agente hace es rara vez una cosa deseada *por sí misma* —es decir, al margen de sus consecuencias— para otro sujeto. Pero lo que no es infrecuente es que sea algo indeseado por sí mismo para otros. Éstos lo encuentran, puede decirse, incómodo de oír o desagradable de ver. Es común llamar «un estorbo» (para nosotros) a la acción de otros sujetos que nosotros consideramos indeseada por sí misma. Pero seríamos reticentes a llamarla mala a menos que consideremos de forma positiva que es dañina, detestable (para alguien).

Por *valor intrínseco* de los actos y actividades podemos entender el hecho de que sean deseados o indeseados o indiferentes por sí mismos. Si aceptamos esta terminología, podemos decir que considerar una acción como buena o mala a la luz de su valor intrínseco no es ni algo común ni un tipo de valoración importante.

Lo que sí es común, sin embargo, es la evaluación de los actos y de las actividades como buenos o malos en función de si son (considerados como) beneficiosos o dañinos. Del agente que lleva a cabo un acto beneficioso se dice que *hace el bien* al sujeto o sujetos para quienes el acto es beneficioso. De manera similar, del agente que realiza un acto dañino se dice que *hace daño* a otro(s) sujeto(s) para quienes el acto es dañino. También de los actos en sí mismos se dice que hacen bien o daño, respectivamente, a los sujetos. De forma más habitual, sin embargo, se dice de ellos que son *buenos para* o *malos para* aquellos a quienes afectan.

Uno y el mismo acto (individual) puede ser beneficioso para uno y dañino para otro sujeto. De tales actos se dice a veces que son *al mismo tiempo* buenos y malos. No hay aquí contradicción alguna, en la medida en que recordemos que lo beneficioso y lo dañino son relativos respecto de los sujetos («afectados»).

Un agente puede estar equivocado cuando piensa que su acto es beneficioso (dañino) para otro sujeto. Puede estarlo porque ignora (los prerequisites causales y) las consecuencias de su acto. Pero también puede incurrir en un error porque ignora el modo en que el otro sujeto valora su acto. Quizá hizo algo que pensaba que, con seguridad, iba a ser bien recibido por su prójimo. Quizá incluso lo hizo para aumentar el bien de su prójimo. Y aun así y con todo, si su prójimo se encuentra sinceramente molesto por lo que se le ha hecho, incluidas aquí las consecuencias del acto, entonces tal acto no fue beneficioso.

De manera similar, un sujeto puede equivocarse cuando entiende que algo que se le ha hecho «a él» es bueno (malo) para él. Puede estar en un error porque ignora las consecuencias, pero también porque fracasa a la hora de anticipar de manera adecuada su propia valoración del complejo causal del cual el acto en cuestión es el «núcleo».

Por tanto, los juicios acerca de la bondad o maldad de los actos humanos, relativos a la cuestión de cómo afectan las acciones al bien de los seres, comparten las precariedades e incertidumbres que padecen los juicios acerca de si las cosas son beneficiosas o dañinas en general.

5. De las cosas valoradas como buenas o malas «en un sentido moral» o «desde un punto de vista moral», los actos humanos son, probablemente, la categoría más importante.

¿Tiene la palabra «bueno» un sentido *moral* especial? ¿Es la *bondad moral* una forma especial de lo bueno —al igual que la bondad hedónica, técnica, utilitaria, etc.—?

Los filósofos morales discuten con frecuencia acerca de lo bueno y de lo malo (y de lo perjudicial) como si las respuestas a estas preguntas fueran afirmativas. Que estén preparados para defender expresamente este punto de vista no está tan claro, dado el escaso tratamiento que tales filósofos dan a las otras formas de bondad distintas de la moral. Hay una tendencia a minusvalorar tales formas, o algunas de ellas, como éticamente irrelevantes.

A grandes rasgos, mi punto de vista sobre este asunto es el que sigue: la bondad moral no es una forma de bondad que se encuentre al mismo nivel que las otras formas que aquí hemos distinguido. Si hubiera que considerarla una forma de bondad, lo sería en un sentido *secundario*. Con esto me refiero a que para dar cuenta de la naturaleza conceptual de la bondad moral es preciso hacerlo en función de otra forma de lo bueno (cfr. cap. I, secc. 8).

Aquí intentaré llevar a cabo una aproximación de este tipo. La forma de bondad en función de la cual propongo explicar la noción de lo moralmente bueno es la sub-forma de la bondad utilitaria que aquí hemos denominado lo beneficioso. Mi idea principal, expresada de forma muy básica, sería la siguiente: que un acto sea moralmente bueno o malo depende de si es beneficioso o dañino, esto es, depende del modo en que afecte al bien de los seres.

Hay una objeción *prima facie* a una concepción de la bondad moral en términos de lo beneficioso. Puede plantearse de la siguiente manera:

Lo beneficioso y lo dañino son relativos a los sujetos. Si llamamos bueno a un acto basándonos en que es beneficioso, el juicio es incompleto a menos que se nos diga *para quién* es bueno (beneficioso).

De manera similar, si un acto es denominado malo sobre la base de que causa cierto daño, el enunciado es elíptico a menos que se le añada *para quién* es malo. «Bueno», cuando significa «beneficioso», es siempre «bueno para alguien»; y «malo», cuando significa «dañino», es siempre «malo para alguien».

Lo moralmente bueno y malo *no* es algo relativo a los sujetos en este sentido apuntado. Enunciados tales como «moralmente bueno para mí» o «moral-

mente malo para él» deben descartarse como sinsentidos. El hecho de que el acto cause un mal a alguien puede estar conectado de forma relevante con la maldad moral del acto. Pero si tal acto es moralmente malo, entonces es malo *simpliciter* —y no para un determinado sujeto en oposición a otros—. Y lo mismo sucede respecto de la bondad moral.

Hay por lo tanto *un* sentido en el que la bondad moral es «absoluta» y «objetiva» y en el que lo beneficioso es «relativo» y «subjetivo». Esto marca una distinción lógica importante entre lo moralmente bueno y malo, por un lado, y lo beneficioso y lo dañino, por otro. ¿Es posible que estas diferencias entre las dos «formas» de bondad condenen al fracaso cualquier intento por definir a la bondad moral en términos de lo beneficioso? Espero poder demostrar que no es así.

6. Como ya dijimos (p. 145), el bien de distintos seres puede verse afectado de manera diferente por uno y el mismo acto individual —esto es, puede ser beneficioso para unos seres y dañino para otros. La cuestión que puede plantearse es si, teniendo en cuenta todos estos efectos, podemos formarnos un juicio resultante acerca del valor del acto. Si la respuesta es afirmativa, la pregunta que surge a continuación es si este valor *resultante* de la acción, su carácter beneficioso o dañino globalmente considerado, puede ser identificado con su valor *moral*.

La cuestión de si se puede derivar un valor resultante del hecho de que un acto sea beneficioso para algunos y dañino para otros está relacionada con el siguiente problema de índole más general: ¿el bienestar de un ser puede ponderarse con el de otro ser? ¿Tiene sentido decir, por ejemplo, que el bien que un determinado acto produjo en una persona fue mayor que el daño que le hizo a otra? ¿O decir que la cantidad total de bien moderado que un acto produjo a varios seres «pesa más» que la gran cantidad de daño que este mismo acto le hace a uno o a unos pocos seres?

Me parece algo obvio que, *si* en algún sentido puede derivarse un valor resultante de los modos en los que los actos afectan el bienestar de varios seres, esto sólo puede suceder juzgando la naturaleza beneficiosa o dañina del acto desde el punto de vista del *bienestar de la colectividad* de la que los diversos sujetos que se han visto afectados son miembros individuales.

Es un hecho que, con frecuencia, se pretende juzgar a los actos de este modo. Por ejemplo, cuando sostenemos que es mejor sacrificar los intereses de un hombre que permitir que sufran todos los miembros de una comunidad. O cuando decimos que es mejor que un hombre sea arrojado por la borda que dejar que toda la tripulación perezca. En estas situaciones estaríamos diciendo que así es como la comunidad preferiría actuar. Equiparamos la comunidad con un hombre que pondera si debe padecer una dolorosa operación o hacer algo que no le agrada con el fin de recuperar su salud o bienestar.

¿Son lógicamente legítimos tales argumentos? La respuesta está vinculada con el problema de si la noción del bien (bienestar) de una colectividad o de una comunidad de personas es algo legítimo desde un punto de vista lógico. No pretendo sugerir que las respuestas hayan de ser negativas. Pero estoy seguro de que las condiciones de las estimaciones de valor desde el punto de vista del bien de la comunidad son terriblemente complejas y de que la apelación que se hace al bienestar de la comunidad por encima y frente al bienestar de alguno de sus miembros es algo que en la práctica se usa a menudo de forma incorrecta. Estamos tocando aquí uno de los problemas más importantes de ética política. No profundizaré en este problema en el presente trabajo. Lo dejaré como una cuestión abierta.

En la discusión que sigue dejaré de lado la posibilidad de formarnos un juicio acerca del carácter globalmente beneficioso o dañino de un acto. Trataré la noción de bondad moral a partir de lo que puede también ser llamado el punto de vista del ser humano individual, como punto de vista diferente al representado por la comunidad humana. No mencionaré aquí las complejidades lógicas vinculadas al segundo punto de vista, ni tampoco trataré la cuestión de si ambos puntos de vista pueden armonizarse.

7. A continuación propondré las siguientes sugerencias acerca de cómo el valor moral de un acto humano puede verse como una «función» del modo en que tal acto afecta de manera favorable o adversa al bien de varios seres:

- Un acto es moralmente bueno, si y sólo si produce un bien al menos para un ser y no produce un mal (daña) a ningún ser; y
- Un acto es moralmente malo, si y sólo si produce un mal (daña) al menos para un ser.

Estas sugerencias están abiertas a una multiplicidad de objeciones.

En primer lugar, puede objetarse que un acto no puede ser denominado *moralmente* bueno sobre la base de que es beneficioso para el propio agente —aunque no dañe a ningún otro sujeto—. De la misma manera, es —en el mejor de los casos— controvertido que dañarse a sí mismo pueda ser considerado *moralmente* incorrecto.

Aceptar como válidas una o las dos objeciones implica aceptar el punto de vista según el cual la acción moral es esencialmente «social». Desde este punto de vista, la parcela de la acción humana que afecta únicamente a nuestro propio bien es moralmente irrelevante.

Existe una cierta inclinación, me parece, a decir que dañarse a sí mismo es moralmente malo, aunque beneficiarse a sí mismo no sea considerado moralmente bueno. Puede sugerirse, sin embargo, que esta inclinación se funda en el hecho de que cuando uno se daña a sí mismo resulta difícil evitar que se con-

vierta en un perjuicio o una carga para sus congéneres. De acuerdo con esto, la maldad moral de provocarse un mal a sí mismo consiste en el mal que el agente (indirectamente) causa a otros.

No adoptaré aquí ninguna posición sobre la cuestión de si una acción que sólo afecta al bien del agente en cuestión es o no relevante desde el punto de vista moral.

Otra objeción a la definición de bondad moral que he propuesto puede plantearse de la siguiente manera: un acto que produce un bien a unos y no causa un mal a ningún ser no tiene por qué haber sido realizado con el objetivo de producir un bien. Quizá el agente ni siquiera estaba al tanto de la naturaleza beneficiosa de lo que hizo. ¿No sería en ambos casos absurdo considerar este acto como *moralmente* bueno?

Una objeción semejante puede suscitarse contra la definición que hemos propuesto de maldad moral. ¿Es *moralmente* malo el acto incluso aunque el agente no fuera consciente de la naturaleza dañina de lo que hacía?

Estas objeciones implican que la definición que hemos propuesto de bondad moral era demasiado «indulgente» y que la definición que hemos propuesto de maldad moral era demasiado «rigurosa». La primera era demasiado indulgente porque era compatible con la posibilidad de que la acción pueda ser moralmente buena aunque el agente no haya pretendido producir ningún bien, e incluso aunque no lo haya previsto. Por su parte, la segunda era demasiado rigurosa porque, de acuerdo con ella, una acción puede ser moralmente mala aun cuando no se pretenda o se haya previsto ningún mal.

Sin embargo, hay también otra objeción a nuestra propuesta de definición de bondad moral que se funda en la idea de que es demasiado rigurosa, y a la definición de maldad moral que se funda en la idea de que es demasiado condescendiente. ¿No es cierto que en determinadas circunstancias la intención de producir un bien basta para garantizar la bondad moral del acto, aunque tal acto no concluya finalmente en un bien para alguien? Y, de manera similar, ¿no es la intención de hacer algún mal suficiente para etiquetar un acto como moralmente malo, aunque de hecho no se haya producido ningún daño?

Aceptar estas objeciones implica que las definiciones que proponíamos de lo moralmente bueno y malo son al mismo tiempo demasiado indulgentes y demasiado rigurosas.

Creo que deberíamos aceptar tales objeciones —o al menos algunas de ellas—. Las definiciones que he propuesto no pueden considerarse como intentos exitosos de aprehender la «esencia» de la bondad y la maldad moral. La principal razón de su fracaso está en que reconstruyen la cualidad moral de un acto como algo independiente de las *intenciones* en la acción y de la *previsión* del bien o del daño que pueda causarse en otros seres.

Antes de revisar nuestras propuestas de definir la bondad y la maldad moral, debemos decir algo sobre el concepto de intención.

8. ¿Cómo se relaciona la intención al actuar con la previsión de las consecuencias?

Para responder esta pregunta, debemos dar cuenta de que la intención está fundamentalmente conectada con los *resultados* de la acción —y no con las *consecuencias*—. Una intención es una intención *de hacer algo*. Aquello que se pretende hacer, el objeto de la intención, es el resultado del acto.

Supongamos que abro una ventana *con la intención* —como suele decirse— de enfriar la habitación. Que la habitación se enfríe es una consecuencia de que la ventana haya sido abierta. ¿No es aquí el objeto de la intención la consecuencia y no el resultado de mi acto? Propongo responder a esta pregunta de la siguiente manera:

Si abro una ventana con la intención de enfriar la habitación y la temperatura de la habitación baja como consecuencia de mi manipulación de la ventana, entonces la pregunta «¿qué he *hecho*?» puede también *puede* responderse diciendo «he enfriado la habitación». Enfriar la habitación es algo que puedo hacer. Hay un acto que consiste en enfriar la habitación. Su resultado es que la temperatura de la habitación está más baja de lo que estaba antes. Es un acto *diferente* del que consiste en abrir la ventana, con el cual guarda una relación causal y no una relación intrínseca. El acto de enfriar la habitación sería distinto del acto de abrir la ventana, incluso aunque abrir la ventana fuera el *único* medio para enfriar la habitación. Son diferentes porque el resultado de uno es consecuencia del resultado de otro. Pero la *actividad* que demuestro cuando realizo los dos actos, es decir, la manipulación de la ventana, es la misma en ambos casos (en este sentido podría decirse que los dos actos «parecen» el mismo).

Supongamos que una persona pretende enfriar la habitación y, con ese fin, abre la ventana. Y supongamos que tiene éxito a la hora de llevar a cabo su intención. ¿Hemos de decir entonces que pretendía *también* abrir la ventana? Sin duda diremos que su acto de abrir la ventana fue *intencional*. Incluso podemos querer llamarlo *intencionado*, pero también podemos preferir reservar este término sólo para aquellos actos cuyos resultados son fines últimos de la acción. Los usos suelen ser fluctuantes respecto de este punto y no necesitamos tomar aquí una decisión sobre este punto. Pero podemos decidir llamar un acto intencional o intencionado a cualquier acto que es realizado para —o con el fin de— conseguir un determinado fin.

Obsérvese que «intencionado» es usado tanto en relación con el acto como en relación con el estado de cosas que es su resultado, mientras que «intencional» es normalmente usado sólo para en relación con el acto. Podría sugerirse

que los resultados tanto de los actos intencionados como de los actos intencionales sean denominados «intencionados». Asumiré aquí esta propuesta.

Puede decirse correctamente que el hombre que abre la ventana para enfriar la habitación se propone dos cosas «al mismo tiempo» o que tiene dos intenciones —una, tener la ventana abierta y otra tener la temperatura más baja—.

Aunque todo aquello que se hace con el objetivo de conseguir un determinado fin es también intencionado (al igual que el fin), está claro que no todo aquello que es consecuencia de la acción es también intencionado. Si el agente, en el momento en que actúa, no prevé la consecuencia (o al menos advierte que hay una «seria posibilidad» de que suceda), entonces, en cierto sentido, no es correcto decir que ha *hecho* aquello que resulta como consecuencia. «¡Mira lo que has hecho!», decimos a veces en tales ocasiones —especialmente si nos parece que las consecuencias eran indeseables—. Lo anterior se dice para que el agente tome conciencia de una conexión causal de la que no estaba al tanto. Una vez que es consciente de tal conexión no puede, en una nueva ocasión, *hacer* lo primero *sin hacer* también lo segundo.

Resulta pertinente hacer aquí una distinción entre consecuencias de la acción *previstas* y consecuencias *correctamente previstas*. Algo es una consecuencia prevista si el agente, a la hora de realizar la acción, sabía o creía que tal cosa iba a suceder como consecuencia de su acción. Llamaremos correctamente prevista a una consecuencia prevista si, de hecho, sucede (como consecuencia de la acción). En ocasiones, los agentes prevén consecuencias de sus acciones que nunca llegan a tener lugar.

Sostendré que aquello que es una consecuencia *correctamente prevista* de nuestra acción es también algo que *hacemos*. Sin embargo, *no* afirmaré que todo aquello que es una consecuencia *prevista* de una acción es, por esa razón, algo *intencionado*. Supongamos que nuestro hombre abre la ventana y que, como consecuencia de ello, la temperatura de la habitación desciende. Cuando se le pregunta por qué abrió la ventana contesta que lo hizo para escuchar el canto de los pájaros. Asumamos que preveía que la temperatura bajaría —o que, al menos, era consciente de tal posibilidad—. En tal caso *no* podrá decir que bajó la temperatura *sin intención*. Pero decir que no bajó la temperatura *sin intención* y decir que la bajó intencionadamente no es —en el uso común de estas palabras— decir lo mismo. De todo aquello que es una consecuencia *correctamente prevista* de mi acción, puedo decir que la *hice* y que *no* la hice *sin intención*. Pero sólo puedo decir que tenía intención de hacer, o que realicé intencionalmente, aquellas consecuencias de mi acción que también eran fines —intermedios o finales— de la misma. Que las consecuencias sean fines implica que son previstas —pero no que sean *correctamente* previstas—.

Lo dicho hasta aquí habrá de ser suficiente en relación con las nociones de intención y de consecuencias previstas de la acción, así como en relación con las nociones vinculadas de lo intencional, lo hecho sin intención y lo que no ha sido hecho sin intención.

9. ¿Tienen las intenciones una excelencia propia de su clase, esto es, como intenciones? Las intenciones pueden ser firmes o vagas, fuertes o débiles. Parece que decir de un hombre que tiene «buenas intenciones» o «la mejor de las intenciones» al hacer algo, a veces, es otra forma de decir que estaba firmemente decidido a realizarlo. En condiciones normales, sin embargo, no deberíamos llamar a una intención vaga o débil de hacer algo una «mala intención».

Cuando «bueno» es usado como atributo de intenciones para indicar firmeza en la decisión o fuerza de voluntad, puede quizá sostenerse que connota una *bondad propia de su clase*. Éste es un uso de la palabra «bueno». Pero sin duda no es este uso de la palabra el que tenemos en mente cuando predicamos valor moral de la intención o cuando hablamos de ella como un ingrediente de la valoración moral de los actos.

«Bueno» y «malo», como rasgos morales de las intenciones, *no* connotan bondad o maldad *propia de su clase*, esto es, de las intenciones en cuanto que intenciones. Parecería, además, que «bueno» y «malo» son, como atributos de las intenciones, *secundarios* en un importante sentido. Con esto quiero decir que «bueno» y «malo» no se atribuyen primariamente a la intención, sino al objeto de la intención, a los resultados intencionados de la acción.

La cuestión se complica porque una intención puede tener diversos objetivos y porque todo aquello que se hace para alcanzar un fin pretendido de la acción es también algo intencionado. Obviamente, ninguna de estas dificultades puede ser ignorada cuando se trata de aprehender el valor moral de las intenciones. De paso, puede decirse que, en mi opinión, la doctrina kantiana de la buena voluntad tiene el grave inconveniente de que KANT no da cuenta de la «multiplicidad de intenciones» que existen debido al hecho de que los actos humanos tienen relaciones causales de las que el agente, cuando actúa, es rara vez totalmente inconsciente.

Por un *bien intencionado* entenderé un fin de la acción que el agente considera que es beneficioso para un ser. Por un *mal intencionado* entenderé un fin de la acción que es considerado por el agente como dañino para el ser. Por un *mal previsto* entenderé el resultado o la consecuencia prevista de una acción que el agente juzga como dañina para algún ser. Todo mal intencionado es también un mal previsto, pero no a la inversa.

Un bien intencionado es, por tanto, un estado de cosas pretendido cuya producción se piensa que afecta al bien de un ser de forma favorable. Que se pro-

duzca tal estado de cosas y que afecte el bien de un ser de forma favorable son dos cosas lógicamente diferentes. La primera puede depender del sujeto únicamente. La segunda depende también de la valoración que haga el (los) sujeto(s) afectado(s) por la acción del agente. Por tanto, cuando llamamos al estado de cosas un bien intencionado, atribuimos dos objetos a la intención al agente. El primero es el propio estado de cosas. Lo denominaré el objeto *fáctico* de la intención. El segundo es que algún(os) ser(es) valorará(n) tales estados de cosas como buenos para él (ellos). Denominaré a éste el objeto *axiológico* de la intención del agente.

Podemos fracasar en producir un bien o un mal pretendido. Esto puede suceder por dos razones principales: la intención puede fallar en relación con su objeto fáctico o en relación con su objeto axiológico.

Cuando la intención falla en relación con su objeto fáctico, en ocasiones lo que hacemos es contrastar «la buena intención» con «la mala realización». Una discrepancia entre la intención declarada y la ejecución que realmente tiene lugar puede hacernos dudar de si la intención realmente estaba presente, o de cuán firme, fuerte o seria era la misma. Pero si no surgen tales dudas, el mero fracaso en relación con el objeto fáctico parece que no se consideraría relevante para la cuestión del valor moral de la intención. Una de las razones para pensar que el valor moral de la acción reside únicamente en la intención es, probablemente, la idea de que tal valor no debe verse afectado por las adversidades que puedan acontecer cuando se actúa, o por los errores en la previsión de las consecuencias. Esto para nada contradice el punto de vista, que creo que ha de ser en cualquier caso aceptado, de que el valor moral de la intención depende del valor de la cosa pretendida.

Sin embargo, debe considerarse también el caso de que la intención de hacer un bien logre su objeto fáctico pero fracase en relación con su objeto axiológico. Por ejemplo, hicimos algo con el fin de promover el bien de nuestro vecino, y todo fue de acuerdo con nuestros planes —excepto porque nuestro vecino se molestó mucho por lo que habíamos hecho, le disgustó profundamente e incluso, quizá, hasta sufrió mucho por ello. Tal discrepancia entre lo que podemos denominar el valor *aparente* y el valor *real*, ¿puede influir en nuestro juicio sobre la bondad de la intención?

Si por cosas buenas y malas entendemos cosas beneficiosas o dañinas, tal y como han sido definidas en esta investigación, confundir el valor aparente de algo que hemos hecho con su valor real implica hacer un juicio o conjetura falsa, bien sea acerca de las consecuencias del resultado de la acción, bien acerca de la valoración de tal resultado y sus consecuencias por parte de algún(os) sujeto(s), o bien acerca de ambas cosas al mismo tiempo. En juicios en primera persona como «me gusta esto», «preferiría tener esto que no tenerlo» o «no, gracias», el sujeto está valorando algo. En tales casos no hay posibilidad de error y tampoco hay espacio para la discrepancia entre el valor aparente y el

real. En juicios en tercera persona del tipo de «esto le hará bien», «esto es malo para él» o «le gustará», no estamos haciendo valoraciones, sino diciendo cuáles creemos que son o serán las valoraciones de otros sujetos. En la medida en que se refiera al valor que sus actos tienen para otros sujetos, los juicios del agente serán necesariamente juicios en tercera persona y, por lo tanto, *no* serán juicios de valor (genuinos). Un error suyo en relación con este valor será un error relativo a cuestiones de hecho empíricas.

Si queremos que el valor moral de la intención sea independiente de los errores intelectuales en los que podamos incurrir en nuestros juicios, debemos, para ser coherentes, admitir que los errores acerca del valor de los objetos fácticos de nuestras intenciones no «manchan», esto es, no echan a perder, la bondad de nuestras intenciones. «Tenía buena intención», solemos decir cuando ha ocurrido un error acerca del valor (valoración), y en la medida en que ésa era su intención, parecería ilógico culparle *moralmente* por lo que hizo.

Pero aun si, basándonos en sus buenas intenciones, excusamos moralmente a las personas por algún perjuicio que han realizado, de todas formas les reprochamos su *ignorancia* —de las consecuencias de la acción, o de la naturaleza beneficiosa o dañina de las cosas, o de ambas. «Deberías saber que ésa no es manera de ayudar a nadie; lo único que conseguiste fue herir sus sentimientos», decimos en muchos casos en los que se ha pretendido beneficiar a alguien. Debido a la ignorancia, las buenas intenciones pueden hacer mucho daño. Ésta es una dimensión del problema a la que, al menos por lo que yo sé, los moralistas de orientación kantiana han prestado poca atención. Y, sin embargo, es un aspecto importante de la vida moral —o, al menos, de la acción que afecta el bien del hombre—. No obstante, prestar la debida atención a este aspecto no afecta necesariamente a nuestra concepción acerca de en qué consiste la bondad de la intención. Pero ha de conducirnos a ser claramente conscientes de que la intención de hacer algo bueno, por sí sola, tiene un valor *utilitario* para la promoción del bienestar del hombre y de los colectivos humanos más bien limitado.

10. Un agente que pretende hacer el bien a algún ser puede hacerlo con el único objetivo de promover el bien de tal ser o por alguna otra razón. Cuando hacerle el bien a alguien se pretende sólo para aumentar el bien de ese ser, diré que el bien se busca como fin *en sí mismo*.

Ahora propongo la siguiente definición de una intención al actuar moralmente buena y de una intención al actuar moralmente mala:

- La intención al actuar es moralmente buena si, y sólo si, el bien que se pretende causar a otro se pretende como fin en sí mismo y no se prevé que nadie se vea dañado a consecuencia del acto; y
- La intención al actuar es moralmente mala si, y sólo si, se prevé que el acto producirá un daño a alguien.

No discutiré más aquí la cuestión de si podemos incluir o debemos excluir el caso en el que el sujeto cuyo bien se prevé que va a verse afectado es el propio agente (véase secc. 7).

Que el bien pretendido ha de serlo como fin en sí mismo, si es que la intención a la hora de actuar ha de llamarse *moralmente* buena, se presenta como algo bastante obvio. De un señor que pone atención en el cuidado de sus sirvientes para que estén más dispuestos a trabajar duro para él, no podemos decir que tenga en el trato que dispensa a sus sirvientes una intención que sea moralmente buena. Pero si, por gratitud o afecto, quiere ver a sus sirvientes prosperar satisfactoriamente y medrar en la vida, entonces podemos atribuirle valor moral a sus intenciones.

Parece obvio también que la intención al actuar no sólo merece reproche moral cuando se pretende algún daño, sino que basta con que a la hora de actuar se prevea algún daño como consecuencia de la acción. Supongáms que una persona abre una ventana para escuchar el canto de los pájaros. Al hacer esto enfría la habitación y causa que otra persona que está presente coja un resfriado. Es consciente del hecho de que abrir la ventana enfriará la habitación y supongáms que también es consciente de que la otra persona muy probablemente cogerá un resfriado. Si «con la conciencia limpia» puede afirmar que abrió la ventana para escuchar a los pájaros y que tal era su único fin, esto es, que era lo único que pretendía además de abrir la ventana, entonces que la habitación se enfriara y el constipado de la otra persona eran *consecuencias previstas* de su acción, pero no cosas que pueda decir que *pretendió* conseguir. Aun con todo, sería razonable reprocharle haber abierto la ventana, ya que en el momento en que lo hacía era consciente de que exponía a otra persona a un peligro. Lo que pretendía hacer era moralmente reprochable debido a las consecuencias dañinas previstas, y no veo razón alguna por la que no podamos entonces decir también que la intención que tenía al actuar era *moralmente mala*. Pero él no podría decir correctamente que su intención al actuar era *maliciosa*. Esto último podemos decirlo sólo cuando el daño previsto que fue causado por su acción deseada fue también pretendido, y no sólo previsto.

Algunos éticos pueden ser de la opinión de que la bondad o la maldad de la intención es lo único moralmente relevante en la acción y de que no es preciso distinguir entre el valor moral de la intención y el valor moral del acto. Me parece, sin embargo, que puede trazarse esta distinción de forma razonable.

Si la *intención* al actuar es moralmente buena pero el bien que se pretende por sí mismo no llega a materializarse —sea porque la intención falla en relación con su objeto fáctico o en relación con su objeto axiológico— entonces el *acto* no es moralmente bueno (sino moralmente neutro). Si, por el contrario, el bien pretendido se materializa, entonces el acto también puede ser denominado moralmente bueno.

De manera similar, si la intención a la hora de actuar es moralmente mala pero el daño previsto no llega a producirse, entonces el acto no es moralmente malo (sino moralmente neutro). Si, por el contrario, el daño previsto sí se produce, entonces el acto es también moralmente malo.

Se da una asimetría reseñable entre la bondad moral y la maldad moral: la primera presupone que se tenga la intención de hacer algún bien y, además, que se pretenda como fin en sí mismo, mientras que la segunda sólo requiere que se prevea que el acto producirá algún mal.

Es característico de las complicaciones lógicas propias de los conceptos que hemos venido distinguiendo que la noción de un acto moralmente bueno o malo sea una noción secundaria en relación con la noción de una intención (voluntad) de la acción buena o mala, que, a su vez, es secundaria respecto de la noción de una cosa buena o mala, esto es, beneficiosa o dañina.

11. En la definición que hemos propuesto de un acto moralmente malo, se presupone de forma tácita que, en toda situación, hay un curso de acción abierto para el agente que éste prevé que no tendría consecuencias dañinas para nadie. En otras palabras, lo que se presupone es que el agente es siempre «libre» de escoger un curso de acción que no es moralmente malo.

(Ha de observarse que esta presuposición *no* consiste en sostener que hay siempre un curso de acción que no daña de hecho a nadie. El daño que se produce pero no ha sido previsto a la hora de actuar no es relevante en relación con la pregunta acerca del valor moral del acto).

Sin embargo, la presuposición que acabamos de mencionar no se da siempre. En ocasiones puede suceder que el agente prevea que se causará daño a un ser al margen del curso de acción que escoja. Tales casos no son frecuentes, pero suceden. Que sean poco comunes no anula la importancia que su gravedad les confiere.

Cuando se prevé (correctamente) que lo que el agente hace producirá un daño, diré que el daño es *inevitable*. Esta noción «absoluta» de daño inevitable no debe ser confundida con la noción «relativa» de daño inevitable. Con la segunda me refiero a aquel daño que no puede ser evitado si se pretende alcanzar con la acción un determinado fin.

Es una característica lógica del tipo de contexto para la acción que estamos ahora considerando que debe haber algún acto posible para el agente que sea de un tipo tal que es previsible que se produzca un mal tanto si se *realiza* como si se *omite* ese acto. Omitir actuar, debe subrayarse, es también actuar. Omitir puede tener también consecuencias al igual que sucede con actuar. Las consecuencias de la omisión consisten en que tienen lugar aquellas cosas que la acción hubiera evitado.

Me parece que lo que se diría desde un punto de vista moral de este tipo de casos que estamos examinando es lo siguiente: en una situación en la que un agente prevé que se derivará un daño tanto si se hace como si se omite una misma cosa, al menos uno de los dos, actuar u omitir, debe ser moralmente excusable. Si el daño que se prevé como consecuencia de llevar a cabo la acción es menor que el daño que se prevé como consecuencia de la omisión, entonces la acción es moralmente excusable, esto es, no implica la realización de un acto moralmente malo. Si, por el contrario, el daño que se prevé que seguiría a la omisión es menor, entonces la omisión es moralmente excusable. Por último, si el daño previsto como consecuencia de la acción es igual al daño previsto como consecuencia de la omisión, cualquiera de los dos cursos de acción es moralmente excusable.

A esta regla la llamaremos la regla de minimización del daño inevitable. Determina bajo qué condiciones la causación de un mal a un ser puede ser moralmente excusada. El daño que se excusa es el daño inevitable en sentido «absoluto». El daño que es inevitable en sentido «relativo» no puede, desde mi punto de vista, ser excusado nunca. Dar razones a favor de que sea excusado sería una forma de argumentar a favor de que «el fin justifica los medios». Éste me parece el prototipo de argumento inmoral.

La regla de minimización del daño inevitable tiene una obvia plausibilidad. Con todo, da por hecho que en las situaciones en las que la regla ha de aplicarse se puede resolver un difícil problema: el problema de determinar («medir») la magnitud relativa del daño que se produce a diversos seres. No está claro que este problema tenga una solución relevante para todo caso. Veamos el problema a la luz de un ejemplo.

Un hombre x puede salvar de un desastre inminente al hombre y o al hombre z , pero no a los dos. Tanto y como z están, pongamos por caso, heridos y x puede llevar en brazos a un lugar seguro sólo a uno cada vez y no a los dos al mismo tiempo. x prevé que si lleva consigo a uno de los hombres el desastre alcanzará mientras tanto el lugar y matará al hombre que haya quedado a la espera.

Podemos describir las posibilidades de acción de x en términos de dos elecciones. Su primera elección es la siguiente: ¿debo salvar a uno de los dos hombres o debo dejar que ambos perezcan? Si escoge la segunda opción, entonces, en cierto sentido, haber escogido ese curso de acción le hace responsable de la muerte o el desastre acontecido a un hombre (la acción de x es entonces una omisión). O, hablando con rigor: x es responsable por el desastre de que haya perecido un hombre más de los que hubieran perecido si hubiera actuado de manera diferente.

Asumamos que x opta por hacer lo mejor que está a su alcance y salva a uno de los dos. Creo que todos estaríamos de acuerdo en que su elección fue moralmente correcta, y que haber escogido abstenerse de actuar habría sido moral-

mente erróneo. Dejar que mueran los dos causa más daño que dejar que muera uno sólo. El principio general para comparar las magnitudes relativas de daño puede formularse como sigue: que todo un conjunto de personas sufra un daño es peor (es un daño mayor) que el hecho de que sólo algunas de tales personas sufran ese mismo daño (es esencial que el grupo más pequeño de personas que sufren daño sea una subclase del grupo más grande, y que el daño que cada uno de ellos padece como miembro del primer grupo sea el mismo daño que cada uno sufre como miembro de ese segundo grupo).

Hasta aquí el caso parece claro. Pero, una vez escogido salvar a uno en vez de haber dejado que los dos sufrieran, x se enfrenta a otra opción: ¿debe salvar a y o a z ? Si escoge salvar al primero, entonces como consecuencia del curso de acción escogido, z sufrirá. Si escoge salvar al segundo, sufrirá y . x , asumámoslo así, prevé esto con bastante claridad. x toma a y y lo lleva a salvo. La desgracia cae sobre z .

¿Puede esta segunda elección de x justificarse haciendo referencia a la regla de minimización del daño inevitable? Hay dos modos en los que se puede tratar de ofrecer esta justificación. Uno de ellos es argumentar que el daño que se sigue de abandonar a z no es mayor ni tampoco menor que el daño que se sigue de dejar a y ; por lo tanto, x es «moralmente libre» de elegir entre salvar a y o salvar a z . El otro consiste en argumentar que se sigue mayor daño de abandonar a y que el que se sigue de dejar a z y que, por lo tanto, x está «moralmente obligado» a escoger salvar a y . Ambos modos de argumentar han de arreglárselas con dificultades lógicas similares. Pondremos dos ejemplos para mostrar cuáles pueden ser estas dificultades y cómo alguien puede tratar de hacerles frente:

y es el que manda en un grupo de hombres del cual x y z son miembros. x se plantea las consecuencias de su acción desde el punto de vista del bien (bienestar) de un grupo (comunidad) de hombres. x argumenta: es peor *para el grupo* perder a y que perder a z . x contempla las consecuencias de su acción desde el punto de vista del bien (bienestar) de un grupo (comunidad) de personas. Su argumento es que es preferible (mejor) *para el grupo* tener a y aunque no tengan a z en vez de tener a z sin y .

y es un cabeza de familia; z es soltero. El argumento de x es el siguiente: si dejo que y sufra o muera, otras personas van a sufrir mucho también. Si es z quien es abandonado a su suerte, no habrá otras personas que se vean muy afectadas por ello. Si asumimos que el mal que están enfrentando tanto y como z es un mal idéntico para los dos, entonces, que otros además de y sufran daño es un mal mayor que si nadie salvo el propio z lo sufre.

La primera forma de argumentar parte de la asunción de que es posible reivindicar el bien de una comunidad de hombres por encima y en contra del bien de sus miembros individuales. El segundo argumento asume que es posible «ponderar» el bien de dos o de más seres. Hemos discutido ambas presunciones

en la sección 6. De la segunda hemos dicho que también se basa en la posibilidad de apelar al bien de la comunidad frente al bien de sus miembros individuales. Sin embargo, no discutiremos más en este trabajo la naturaleza lógica y el carácter moral de esta pretensión. Lo dicho en esta sección pone de manifiesto la urgencia de tal discusión.

12. Concluiremos este capítulo con algunos breves comentarios sobre el uso de la palabra «bien» como atributo de un hombre.

Si hubiera una finalidad que estuviera esencialmente asociada a la clase de los hombres, entonces la frase «un buen hombre» se podría entender como un hombre individual que sirve bien para la finalidad característica de su clase. Algunos pueden creer que existe tal finalidad esencial del hombre; pueden creer, por ejemplo, que los hombres existen para servir a los fines de su Creador. No discutiremos aquí esta opinión.

A menudo los hombres se asocian accidentalmente a determinados propósitos, esto es, son necesarios y usados para satisfacer los propósitos de otros hombres o de las instituciones humanas. La frase «es un buen hombre» se usa muy frecuentemente para referirse a que un hombre se ajusta o sirve bien para un determinado fin o propósito. El hombre a quien se considera instrumentalmente bueno es también, en cierto sentido, técnicamente bueno, por ejemplo como miembro de una determinada clase de profesionales. No obstante, esa bondad técnica o instrumental de un hombre no significa que sea, *como hombre*, bueno, aun si resulta natural denominarle un *buen hombre*.

La idea de que hay una actividad esencialmente asociada con el hombre como tal puede considerarse inherentemente más plausible que la idea de que existe un propósito asociado de esta manera con él. La función propia de los hombres, según pensó ARISTÓTELES¹, es actuar de acuerdo con un principio racional o vivir en conformidad con la razón. Cuanto mejor lleve a cabo un hombre su función característica, tanto mejor es como hombre. Éste es un claro uso de «bueno» y «mejor» que atribuye a un hombre una *bondad propia de su clase*. No discutiré aquí la idea de ARISTÓTELES. Me parece que, aun si fuera verdad que hay una actividad esencialmente humana, por ejemplo razonar, sería dudoso si es del tipo de actividad en la que puede decirse que un ser sea bueno o malo. Decir que un hombre vive o no en conformidad con la razón es algo vago, pero podemos entender a grandes rasgos qué significa. Pero decir de un hombre que es «bueno en» vivir de acuerdo con la razón parece exigir una *especial interpretación* de lo que significa «bueno en» que conceptualmente distinga este caso de los otros casos de lo que aquí he denominado bondad técnica.

¹ Véase especialmente la discusión en *EN*, Libro I, cap. 7.

Cuando la frase «un buen hombre» es utilizada, no en el sentido de bondad instrumental o de bondad técnica, sino con un matiz moral, está relacionada con las nociones de hacer el bien y de tener buenas intenciones. Pero no mantiene una relación clara y nítida con estas nociones.

De un hombre resuelto a hacer el bien se dice frecuentemente que es *benevolente*. Un hombre puede ser un «benefactor» sin ser benevolente, por ejemplo si procura el bien de los demás con el único fin de aumentar su prestigio social. Un verdadero benefactor ha de ser un hombre que procura el bien (a los demás), pero no necesariamente es lo que se conoce como un buen hombre.

No pretendo sugerir que haya un uso común y relevante de la frase «un buen hombre» que signifique lo mismo que «un hombre benevolente». Pero creo que es correcto decir que cuando la frase «un buen hombre» es usada con lo que se conoce como su significado moral, está *relacionada* con nuestra idea de un hombre benevolente. Tiene cierto interés observar en esta conexión que es también bastante común y natural llamar, en sentido moral, un «mal hombre» al opuesto de un hombre benevolente, esto es, a un hombre malévolo o resuelto a hacer el mal o a causar daños.

Una afinidad entre la noción moralmente relevante de un buen hombre y la noción de un hombre benevolente se encuentra en cualquier caso en que ambas nociones tienen que ver con rasgos propios del *carácter* humano. Puede que un hombre lleve a cabo actos malos y albergue algunas malas intenciones, y aun así siga siendo un hombre bueno. Para ello el mal que hace o pretende ha de contar como una aberración ocasional. O ha de tener alguna excusa especial. Si nos preguntáramos cuánto mal se le «permite» causar al hombre bueno, no podríamos, desde luego, contestar dando una medida exacta —«hasta aquí y no más allá»—. Pero podríamos ofrecer una medida inexacta y, sin embargo, útil diciendo que el daño que hace o que pretende no debe condicionar nuestro juicio acerca de su carácter. Un hombre bueno puede provocar algunos daños o vengar un mal que otro hombre le infligió en el pasado por otro hombre, o decir una mentira. Pero no puede ser un malhechor, un vengativo o un mentiroso.

Con esta última observación estamos también mencionando una de las diferencias entre la bondad y la benevolencia como propiedades de los hombres. Un hombre benevolente no es necesariamente un hombre virtuoso y puede carecer de sentido de la justicia. La virtud y la justicia son dos rasgos sobresalientes en nuestra imagen de la excelencia moral. Mientras no nos ocupemos de ellas, nuestra noción de hombre bueno permanecerá insuficientemente clarificada.

CAPÍTULO VII

VIRTUD*

1. La virtud es un tema descuidado por la Ética moderna. El único tratamiento global moderno que yo conozco es el de Nicolai HARTMANN. Cuando se compara el lugar que se le asigna a la virtud en la filosofía moral moderna con el que se le atribuye en la filosofía moral tradicional, nos podemos llevar la impresión de que la virtud como tema de discusión filosófica ha devenido obsoleto, pasado de moda. Tal impresión puede verse reforzada a partir del hecho de que la discusión tradicional —con más bien pocas excepciones notables— ha seguido los pasos de ARISTÓTELES sin mucha variación, innovación o controversia. El famoso *dictum* de KANT acerca de que la lógica formal no había progresado apenas desde ARISTÓTELES puede ser parafraseado y aplicado —con, al menos, una justificación igualmente buena— a la ética de la virtud.

KANT pensó que la razón por la cual había habido tan poco progreso en la lógica (como él la entendía) era porque ARISTÓTELES había logrado hacer prácticamente todo lo que se podía realizar en ese ámbito. Como sabemos ahora, KANT estaba profundamente equivocado. No sería acertado profetizar un renacimiento de la ética de la virtud comparable al renacimiento que durante este siglo hemos tenido en el ámbito de la lógica. Pero, en mi opinión, ha llegado el momento de que la discusión acerca de la virtud en la filosofía moral tradicional no deje sobre el espectador moderno la impresión de algo ya cerrado y obsoleto, sino más bien la de un objeto que está a la espera de nuevos desarrollos.

El relativo descuido de la discusión sobre la virtud está, sin duda, conectado con el predominio durante un largo periodo de lo que pueden ser llamados los

* N. de los T.: Título original, *Virtue*.

aspectos (puramente) *axiológicos* y *deontológicos* de la filosofía moral. Bueno, malo y perjudicial son términos valorativos. Lo correcto y lo incorrecto y el deber son términos normativos. Pero, normalmente, a la valentía, a la templanza y a la sinceridad no las llamamos ni conceptos valorativos ni conceptos normativos. Algunas personas podrían llamarlos conceptos psicológicos, pero tampoco éste es un nombre que encaje totalmente (véase cap. I, secc. 4).

La disciplina conocida como Teoría General del Valor, ahora bastante de moda, se ocupa, entre otras cosas, de aquellos aspectos de la teoría moral tradicional que están relacionados con el valor —los aspectos axiológicos—. En la medida en que la virtud no es algo que destaque en ellos, la ética de la virtud se ha mantenido al margen de estos desarrollos, que se desplazan hacia un nivel de mayor generalidad. Hay otra disciplina de origen reciente que ha tenido un alcance más amplio que la ética tradicional y en la cual el debate sobre la virtud podría reclamar su lugar natural. Se trata de la disciplina que en ocasiones ha sido denominada antropología filosófica. No obstante, hasta donde tengo conocimiento, hasta la fecha no ha prestado mucha atención al tema de la virtud.

2. La palabra latina *virtus*, de la cual deriva «virtud», tiene una connotación más restringida que la inglesa *virtue*. Su significado original seguramente se traduce mejor al inglés con palabras como *manlihood* [valentía] o *prowess* [coraje] o *valour* [valor]. Por su parte, el griego *areté*, que se viene traduciendo como *virtue*, tiene una connotación mucho más amplia que la palabra inglesa. Su significado primario y original es la excelencia o bondad de una cosa cualquiera en relación con su clase o su finalidad propia. La palabra *virtue* también se usa con frecuencia con este significado. Sin embargo, tendemos a considerarlo como un uso secundario y analógico. Tenemos una idea de qué queremos decir cuando hablamos de las virtudes de un buen cuchillo. Con facilidad decimos cosas tales como que una u otra persona tienen las virtudes de un gran general —sin querer llamarlo «virtuoso» en el sentido habitual de la expresión—. En tal caso estamos usando virtud en un sentido secundario —como los griegos usaron *areté* en sentido primario—.

Cuando, sin embargo, al valor, a la moderación, a la generosidad o a la justicia las denominamos virtudes, usamos la palabra «virtud» con un significado muy diferente al que tiene *areté*, que se refiere a una excelencia *propia de su clase*. Ver esto con claridad tiene, en mi opinión, cierta importancia. Me parece que ARISTÓTELES no vio con *demasiada* claridad este punto. Fue inducido a confusión por ciertas peculiaridades del lenguaje griego, que le llevaron a pensar que los rasgos del carácter humano que llamamos virtudes son más similares de lo que realmente son a las habilidades y destrezas en relación con las cuales un hombre puede poseer lo que antes denominé *bondad técnica*.

No sostendré, sin embargo, que cuando nuestra palabra *virtue* se usa en su sentido primario se refiere únicamente a *un* concepto nítidamente delimitado, pues ese, obviamente, no es el caso.

En primer lugar, es preciso dar cuenta de una característica de nuestro uso de la palabra *virtue*, que casi resulta una ambigüedad¹. Hay un sentido de *virtue* que admite la forma plural, *virtues*. Es el significado que está en juego cuando, por ejemplo, decimos que la valentía es una virtud. Hay otro significado de *virtue* que no admite el plural. Es el significado que está (frecuentemente) en juego cuando virtud se contrasta con *vicio*, o cuando —como sucede en ocasiones— llamamos virtud al cumplimiento de un deber. En este segundo sentido, la virtud está cerca de ser una propiedad axiológica o normativa —o una mezcla de las dos—². En definitiva, tiene un matiz moral. Está relacionada con la bondad y la corrección y con lo que en la Biblia se denomina justicia. Debe señalarse que aquí no nos interesa este significado de «virtud». Podríamos decir que no estamos interesados en el significado de «virtud», sino en el significado de «una virtud». Por tanto, nos ocupamos también del significado de «virtuoso» como manifestación o práctica de las virtudes y no (directamente) con aquello que es virtuoso como opuesto a conducta o carácter vicioso.

Aunque nuestra noción de una virtud posee obviamente una mayor «homogeneidad lógica» con la noción de los antiguos que la noción de *areté*, ni siquiera de ella se puede decir que esté nítidamente delimitada. La valentía, la templanza, la laboriosidad, por ejemplo, me parece que son virtudes en un *sentido* muy diferente de, pongamos por caso, la piedad, la obediencia o la justicia. No estoy seguro de que los rasgos que, a mi entender, hacen que las tres primeras sean virtudes estén también presentes en las otras tres.

Si tenemos en cuenta tanto el inestable uso de la palabra como el insatisfactorio estado de la cuestión, la tarea que tenemos delante podría describirse como la de modelar o dar forma a *un* concepto de «una virtud». No podemos pretender que todo lo que normalmente y de forma natural llamamos virtud caiga bajo el concepto aquí acuñado. Pero, a menos que esté totalmente equivocado, algunos de los ejemplos más obvios y menos controvertidos de virtudes *sí* caen bajo tal concepto. Por tanto, quizá no resulte vano esperar que nuestro proceso de configuración de este concepto contribuya a una mejor comprensión de, al menos, *un* importante aspecto del problema de qué es una virtud.

3. Como primer paso para la configuración de un concepto de virtud diré que una virtud no es ni una habilidad adquirida ni una habilidad innata en alguna determinada *actividad*. «Ser valiente» o «mostrar valor» no nombran una

¹ Estoy en deuda con Mr. F. KEMP por haber llamado mi atención sobre esta distinción.

² KANT utiliza principalmente *Tugend* para referirse a la virtud en este sentido. También lo llama *Sittlichkeit* o *moralische Gesinnung*. La traducción al inglés más exacta es seguramente «morality».

actividad en el mismo sentido en que «respirar», «caminar» o «cortar madera» designan actividades. Si le pregunto a una persona que está realizando una actividad «¿qué estás haciendo?» y me contesta «estoy siendo valiente; esto es algo muy peligroso», bien podría estar diciendo la verdad, pero no me está diciendo qué hace.

La carencia de un vínculo esencial entre una virtud específica y una actividad específica permite distinguir a la virtud de aquello que hemos denominado bondad técnica. Atribuimos bondad o excelencia técnica a un hombre basándonos en que es *bueno en* alguna actividad. Pero no hay una actividad específica en la que, pongamos por caso, el hombre valiente deba ser bueno —como el experto jugador de ajedrez ha de ser bueno jugando al ajedrez o el profesor experto ha de ser bueno enseñando—. No hay un arte de «ser valiente» en el que despierte el hombre con coraje.

Tampoco la virtud es una bondad del tipo que atribuimos a las facultades (o a los órganos) que, como antes hemos dicho, está relacionada con la bondad técnica. Las virtudes no pueden clasificarse junto con la buena vista, la buena memoria o la buena capacidad de razonar.

Una diferencia entre virtudes y facultades es que las virtudes son adquiridas más que innatas. En este sentido, las virtudes se asemejan a la excelencia técnica. Tanto del hombre que es virtuoso en algún aspecto como del experto en algún arte tiene sentido la pregunta «¿qué ha aprendido?». La importancia de la pregunta no disminuye por el hecho de que los hombres, por naturaleza, tengan más o menos *talentos* en relación con diversas artes y estén también más o menos *predispuestos* hacia diversas virtudes. A veces se puede decir correctamente de un hombre que es experto o virtuoso sin que haya recibido alguna o mucha educación y entrenamiento previo. Pero ésta es la excepción más que la regla. Por el contrario, de un hombre que tenga buena vista no se dice que ha aprendido a ver bien y de un hombre con buena memoria no se dice normalmente que ha aprendido a recordar bien. Esto no ha de interpretarse en el sentido de que las facultades de un hombre no sean *hasta cierto punto* susceptibles de ser desarrolladas mediante un entrenamiento.

Aun así, hay otro sentido en el que las virtudes se parecen más a las facultades que a las habilidades a la hora de llevar a cabo una actividad. Tal similitud consiste en su relación con el bien del hombre.

Hacer aquello que a uno le gusta o que uno hace bien es una fuente de placer activo y puede, por ello, ser un «componente positivo» del bien del hombre. Ésta es *una* de las razones por las que es importante que un hombre, si es posible, aprenda una profesión que responda a sus dones naturales e intereses. Pero ninguna de las diversas profesiones que un hombre puede escoger, ni tampoco las diversas habilidades en que puede ser entrenado y en las que pueda llegar a destacar son, por sí mismas, *necesarias* para el bien de un hombre.

Con las facultades es diferente (véase cap. III, secc. 7). La vista y el oído, la memoria y la capacidad de razonar son parte del equipamiento normal de un individuo para disfrutar de una vida normal. La pérdida de una de las facultades puede ser desastrosa; la disminución de alguna o de varias de ellas implica un deterioro del bienestar del hombre. Por supuesto, esto no excluye que uno pueda suplir la pérdida o la disminución de una facultad. Y el bienestar de algunos hombres depende más de unas facultades que de otras. Por ejemplo: algunos hombres precisan disponer de buenos ojos más que otros hombres, y algunos hombres precisan más del uso de sus ojos y oídos que del uso de su inteligencia. Tales diferencias particulares dependen de diferencias en las profesiones y de otras contingencias vitales.

Las virtudes, como las facultades, son necesarias para servir al bien del hombre. Sostendré que tal utilidad es su sentido y propósito. Trataré de mostrar ahora cómo las virtudes satisfacen su propósito natural. Sólo subrayaré aquí que de la misma manera que las contingencias de la vida pueden hacer que un hombre sea más dependiente de algunas de sus facultades que de otras, de idéntica manera esas contingencias pueden llevar a que para una persona la adquisición de una virtud sea de gran importancia mientras que la posesión de otra tenga un valor relativamente pequeño. En ocasiones, los factores que determinan la utilidad relativa de las diversas virtudes tienen el carácter de contingencias en la historia de la sociedad o de la humanidad, más que en la vida de los individuos particulares. En una sociedad guerrera, como quizá fueron la antigua Esparta o la Roma de la República, la valentía era más importante para los individuos particulares que, pongamos por caso, la castidad o la modestia. Hay, pues, más demanda, por hablar en tales términos, de hombres valientes que de hombres modestos. Las diferentes valoraciones que los moralistas de los diversos periodos y sociedades han dado a las diversas virtudes reflejan, al menos a veces, las contingencias en las condiciones en las que tales moralistas han vivido (véase secc. 9).

4. Es importante distinguir entre *actos* y *actividades*. Denominamos a los actos a partir de cuáles sean lo que he denominado los *resultados* de la acción, esto es, los estados de cosas provocados o producidos por el agente al realizar los actos. Los actos dejan algo así como una «huella» en el mundo; cuando las actividades cesan, puede que no quede ni un solo trazo de las mismas. Encender un cigarrillo, por ejemplo, es un acto; resulta en un estado de cosas que consiste en que el cigarrillo está encendido. Fumar es una actividad.

Decimos que los actos que reciben su nombre a partir del mismo estado de cosas genérico conforman un acto genérico. Por su parte, llamamos actos individuales a las realizaciones individuales de actos. El encendido de un cigarro por un agente en una determinada ocasión es un acto individual de la clase designada como «encender un cigarrillo».

Como primer paso en nuestro intento por delinear la noción de virtud, digamos que las virtudes específicas no se corresponden con actividades específicas. Como un paso más diremos ahora que las virtudes específicas no se corresponden tampoco con determinados actos genéricos.

Cuando es característica de un hombre una determinada virtud, es también característico de él un determinado tipo de actos. Pero tales actos no constituyen un acto genérico en el sentido aquí caracterizado. Reciben su nombre de la virtud de la que nacen y no de los estados de cosas que son sus resultados. No hay nada erróneo en decir que un hombre valiente generalmente lleva a cabo acciones valientes. Pero es poco iluminador. Induce a error si nos hace creer que podemos definir las virtudes en términos de ciertos resultados de nuestras acciones.

Hay por lo menos dos razones por las cuales el problema acerca de qué actos son valerosos no puede ser respondido aludiendo a los resultados alcanzados con la realización exitosa de actos valerosos. La primera es que los resultados de todos los actos realizados con valentía no necesariamente han de tener una propiedad «externa» común. Matar a un tigre y dar un salto al agua fría pueden ambos ser actos valientes aunque, «desde fuera», muy diferentes. No puede hacerse ninguna lista de logros que recoja de forma exhaustiva la variedad de resultados de actos valerosos. La segunda razón por la que los actos valerosos no constituyen un acto genérico es que el resultado de cualquier acto valeroso puede también haber sido logrado mediante una acción que no fue valerosa. Ni siquiera haber matado a un tigre es prueba determinante de la valentía de un hombre.

Lo que es verdad de la valentía es también verdad de las otras virtudes. Los actos virtuosos no pueden ser caracterizados a partir de sus resultados y, por lo tanto, las virtudes no pueden serlo en términos de logros. Podemos expresar esta intuición de muchas maneras. Podemos decir que la noción de un acto valiente, generoso, temperamental, etc. es secundaria respecto de la noción de un hombre valiente, generoso, temperamental, etc. O que la acción virtuosa es secundaria respecto de la virtud. O que la virtud es una cualidad «interna» de un agente y de sus actos y no un rasgo «externo» de su conducta. Pero todas estas formas de expresarla inducen también a error en varios sentidos y no deben usarse o deben usarse sólo con gran precaución.

Una de las cosas que se dice con más frecuencia acerca de las virtudes, en especial en los libros más recientes sobre ética, es que son *disposiciones*. Sobre esto hay que ser precavidos. Tiene que ver con el hecho de que las virtudes específicas no se corresponden con actos genéricos específicos.

¿Qué es una disposición? El término ha acabado convirtiéndose en una suerte de eslogan. Como suele suceder con los eslóganes, puede significar prácticamente todo —y, por lo tanto, no significa nada—.

¿Cuándo decimos, en el lenguaje ordinario, que un hombre tiene una disposición hacia algo? Un caso típico es cuando hablamos de temas relacionados con la *salud*. Un hombre puede tener una predisposición a coger constipados, por ejemplo. O puede tener una predisposición hereditaria a tener dolores de cabeza. Las denominadas enfermedades alérgicas implican, de forma característica, una predisposición. Un hombre es, por ejemplo, sensible al olor de los caballos —cada vez que se acerca a un caballo comienza a estornudar o a respirar con dificultad—.

La palabra «disposición» es también normalmente utilizada en conexión con los denominados *rasgos de carácter*. Si un hombre se enfada, se molesta, llora o se pone triste con facilidad, podemos decir que tiene cierta disposición.

Las disposiciones de la salud y del temperamento pueden ser denominadas rasgos *latentes* que, bajo circunstancias específicas, se *manifiestan* en señales características —estornudos o derramamiento de lágrimas—. La aparición, con cierta regularidad, de tales señales en las circunstancias adecuadas *determina* si hay una disposición o no. Las disposiciones son típicamente cosas «internas» que tienen criterios «externos». Son aquello que las virtudes serían si existiera actos-genéricos o actividades específicas que se correspondieran con las virtudes.

No insistiré en un significado común del término «disposición» para todo caso en que tal palabra es normalmente utilizada. Pero sostendré que no hay un significado corriente de la palabra «disposición» tal que pueda decirse que las diversas virtudes puedan verse como disposiciones. El filósofo que los denomina disposiciones está, por lo tanto, dando al término «disposición» un nuevo significado. Está autorizado a hacerlo. Pero, entonces, ha de explicar cuál es tal nueva estipulación. Yo no he visto que esto se haya hecho.

Lo más parecido que podemos encontrar en el ámbito de la conducta a las «disposiciones» en el ámbito de la salud y el temperamento diría que son los *hábitos*. Un hábito puede ser definido como una cierta regularidad de acción adquirida. Un hábito se pone de manifiesto en la realización de un acto característico o en la ejecución de una actividad característica bajo circunstancias recurrentes. Un hábito puede ser dormir la siesta tras la comida o tomar un whisky antes de ir a dormir. Los hábitos, como las virtudes, son tremendamente relevantes en relación con las cuestiones acerca del bien y del mal. Difieren de las virtudes en que siempre se corresponden con una actividad específica o un acto específico. Esto está en la esencia de los hábitos y se refleja en el hecho de que los hábitos reciben casi siempre su nombre a partir de actos o actividades que pueden ser realizadas independientemente de la existencia de tales hábitos.

Ver a las virtudes como hábitos implicaría malinterpretar por completo la naturaleza de las virtudes. Podemos incluso llegar a decir que si la conducta

virtuosa llega a asumir el aspecto de una realización habitual, esto sería una señal de que la virtud está ausente. Pero si alguien sostiene que la adquisición o el aprendizaje de una virtud son, al menos parcialmente, una cuestión de *habituación*, esto es, de acostumbrarse a hacer algo, entonces probablemente estará apuntando hacia una importante verdad.

5. Hasta ahora principalmente hemos dicho cosas negativas acerca de las virtudes. Las virtudes no están asociadas con actividades específicas; por lo tanto, son diferentes de la bondad técnica y el género de las virtudes no es el género de la habilidad. Las virtudes no están asociadas con categorías de actos; por lo tanto, su género tampoco es el de una disposición ni el de un hábito. Las cuestiones que pueden plantearse es la siguiente: ¿pueden especificarse las virtudes de alguna manera dentro de un género? Si tal es el caso, ¿cuál es el género de las virtudes?

El filósofo maestro en el campo en el que nos movemos ahora pensó que no podía agruparse a todas las virtudes en un mismo género. Sin duda, su opinión se vio influida parcialmente por la obvia falta de homogeneidad lógica del significado de *areté* en griego. También tiene que ver con su división de las virtudes del hombre en dos grupos, usualmente denominados en inglés virtudes *intelectuales* y virtudes *morales*, respectivamente.

Las virtudes intelectuales en ARISTÓTELES son un conjunto bastante heterogéneo. Ninguna de ellas es lo que nosotros llamaríamos virtud sin dudar. Este rasgo negativo parece ser casi la única cosa que es común a todas ellas. Entre las virtudes intelectuales, ARISTÓTELES señala el «arte» (*techné* en griego) o «conocimiento de cómo hacer las cosas»³. La excelencia en esta virtud, aunque no es idéntica a lo que hemos llamado bondad técnica, está relacionada con ella. Entre las virtudes intelectuales, añade el conocimiento demostrativo y la aprehensión por intuición de los primeros principios. La excelencia en tal virtud es, por su parte, más semejante a la bondad de una facultad. Con todo, no sería correcto concebirlas como dotes o dones intelectuales. Pues la virtud intelectual, según ARISTÓTELES, es adquirida. «Le debe a la enseñanza tanto su origen como su crecimiento», nos dice⁴.

Por último, la lista de ARISTÓTELES de virtudes intelectuales menciona la prudencia (*phronesis*) y las «virtudes intelectuales menores» de la deliberación, el entendimiento y el juicio. La prudencia consiste en el conocimiento de cómo garantizar los fines de la vida humana o «un modo de ser racional verdadero y práctico respecto de lo que es bueno para el hombre»⁵. No es, sin embargo, un conocimiento acerca de cómo garantizar los fines en general. Más bien es una

³ EN, Libro VI, cap. 4.

⁴ EN, 1103.^a 15.

⁵ EN, 1140b 20-21.

capacidad para actuar con vistas a lo que, en nuestra terminología, es beneficioso o dañino, esto es, bueno o malo para nosotros⁶. Esto establece un vínculo entre la prudencia y las virtudes morales (véase más adelante, secc. 7).

Denominar «morales», como hace ARISTÓTELES, al segundo grupo de virtudes, como ha venido siendo habitual, induce bastante a confusión. La palabra griega es *ethikós*. Lo que está en juego en este contexto no es tanto lo que consideramos como el matiz ético o moral de las virtudes en cuestión, sino otro rasgo que, desde el punto de vista de ARISTÓTELES, las distingue de las virtudes intelectuales. Tal rasgo es que son adquiridas no sólo, como sucede con las virtudes intelectuales, a través de la enseñanza, sino mediante la enseñanza combinada con la *adquisición del hábito* o la práctica de la virtud.

ARISTÓTELES pensó que este segundo grupo de virtudes, las virtudes «éticas» o «morales», caen bajo un mismo género. Este género al que pertenecen es el de los *rasgos de carácter*. En mi opinión esta idea da en el clavo. Las virtudes no son ni habilidades, ni disposiciones, ni hábitos, ni características del temperamento, sino rasgos de carácter.

No discutiré aquí el concepto de carácter. Es obviamente uno de los más importantes, pero al mismo tiempo uno de los que, extrañamente, han sido más descuidados en la filosofía moral. Puede decirse con alguna, aunque no demasiada, exageración que sólo dos filósofos han profundizado bien en la naturaleza de este concepto. Uno de ellos es ARISTÓTELES, quien pensó que el carácter es adquirido más que innato, y que puede ser modelado y desarrollado conforme a los designios humanos y no sólo es mutable según los mandatos de la necesidad natural. El otro es SCHOPENHAUER. Para él, el carácter más bien parece innato e inmutable. Desde el punto de vista de SCHOPENHAUER, no hay posibilidad de moldear el carácter según los designios humanos. Sin embargo, en un plano trascendental, el hombre es responsable de la *elección* de su carácter —una opinión extraña, pero no por completo diferente al punto de vista de otro profundo estudioso de la naturaleza humana: PLATÓN—.

6. «La virtud», esto es, la virtud moral, dice ARISTÓTELES «es un modo de ser relacionado con la elección, que está en el justo medio..., estando éste determinado por un principio racional»⁷. No discutiré la idea de que la senda de la virtud es una *via media aurea* entre dos extremos. Es una observación conceptual certera y no tiene nada que ver con una filistea mediocridad, como en ocasiones se ha sostenido. Sin embargo, se puede dudar de si tiene la validez gene-

⁶ En EN, 1140b 4-5, ARISTÓTELES llama prudencia a «un modo de ser racional verdadero y práctico respecto de lo que es bueno y malo para el hombre».

⁷ EN, 1106b 36. (N. de los T.: Tomamos la traducción realizada por DE GALLACH PALÉS, F., que puede consultarse en la Biblioteca Jurídica Virtual de la UNAM, por parecernos la más clara y ajustada a la aportada en inglés por VON WRIGHT. <http://www.bibliojuridica.org/libros/libro.htm?l=767>).

ral que ARISTÓTELES predicó de ella. El propio ARISTÓTELES parece que tuvo dudas sobre esto.

La idea de que la virtud tiene que ver con la elección me parece que apunta a algo más esencial que la idea de que la virtud descansa en el punto medio. Sugiero hacer el siguiente uso de la misma:

Las virtudes están esencialmente conectadas con las acciones. Tal conexión, sin embargo, es con actos individuales y no con actos genéricos. En la fraseología aristotélica, las virtudes tienen una conexión esencial y peculiar con los *particulares*. Es aquí que la *elección* entra en juego. Se podría expresar también de la manera siguiente: dada la falta de un vínculo esencial entre las virtudes y los actos genéricos, *el camino de la virtud nunca es visible de antemano para nosotros*. Corresponde a los hombres virtuosos determinar por dónde discurre en cada caso concreto. Tal determinación puede denominarse elección, pero no hemos de pensar necesariamente en una elección entre alternativas (la noción de ARISTÓTELES de *prohairesis*, por tanto, quizá no es la más adecuada a la naturaleza lógica del caso).

A la elección conectada con una virtud se le puede también llamar una elección del curso de acción *correcto*. Pero entonces la pregunta que surge es: ¿en qué sentido de «correcto» o en relación con qué? Responder que es correcto con vistas a satisfacer las demandas de la justicia no es de ayuda. Debemos tratar de encontrar una respuesta mejor.

No hay en todo contexto de elección oportunidad para el ejercicio de una virtud. Normalmente, cuando escojo un plato del menú, no apelamos a una virtud que haya de ser ejercitada. Pero, cuando dudo acerca de si servirme una nueva ración de un plato del que ya he tomado tres raciones previamente, puede que la elección correcta precise del ejercicio de una virtud.

¿Qué es entonces lo característico de los contextos de elección en los que las virtudes son relevantes? Dicho de forma sucinta: el caso debe ser de tal tipo que el bien de un ser —sea el propio bien del agente que elige o el de otro u otros seres— esté en juego, esto es, vaya a verse afectado muy probablemente por la elección. Tomar una nueva ración de un delicioso plato es tentador, pero puede causarnos una indigestión. Aquí se precisa de la *moderación* para elegir de forma adecuada. O, si me sirvo una tercera ración, puede que alguien en la mesa se quede sin la posibilidad de servirse una segunda. Entonces lo que se requiere es *consideración*.

Podemos ahora contestar a la cuestión acerca de en relación con qué es correcta la elección para la cual se precisa una virtud. Es correcta, podríamos decir, en relación con el bien de algún ser afectado por la misma.

Volveremos enseguida a otros problemas adicionales conectados con la distinción entre el caso en el que el bien en juego es el bien del propio agente que

elige y el caso en el que el bien es el de un tercero. Pero, en primer lugar, debemos tratar de clarificar la función de una virtud, como tal, en una elección.

7. En la frase que hemos citado de ARISTÓTELES, en la que se mencionaba el modo de ser, la elección y el justo medio como características de la virtud, también se habla de un «principio racional» que determina la elección. Esta mención del principio racional se refiere al rol de la virtud intelectual que ARISTÓTELES denomina prudencia en el ejercicio o en la práctica de cualquier virtud moral.

No discutiremos aquí el punto de vista de ARISTÓTELES acerca de la relación entre conocimiento y acción virtuosa (la teoría aristotélica de la virtud es una de las más difíciles y oscuras, y muy probablemente también uno de los capítulos más profundos de su ética). Creo que hemos de aceptar la idea de que en toda acción conforme a la virtud (o mejor: en la elección correcta subyacente a tal acción) está en juego un tipo de conocimiento. Tal y como yo lo veo, es principalmente conocimiento relacionado con lo beneficioso y lo dañino, esto es, con aquello que es bueno o malo para un ser. «Conocimiento práctico» no es un nombre inadecuado para tal percepción. También puede denominarse «conocimiento del bien y del mal».

En la frase citada no se menciona un rasgo esencial que no está todavía presente en nuestro cuadro lógico de la virtud (no estoy diciendo que el propio ARISTÓTELES en algún otro lugar no le dedicara su debida atención). Puede denominarse una emoción, sentimiento o pasión. Este sentimiento «compite» en la elección del curso de acción correcto con nuestra percepción racional acerca de lo bueno y de lo malo. Tiende a eclipsar u oscurecer nuestro juicio tanto en relación con las consecuencias como en relación con los deseos (valoraciones). El rol de la virtud, por decirlo brevemente, es contrapesar, eliminar, excluir los oscuros efectos que la emoción puede causar en nuestro juicio práctico, es decir, en nuestros juicios relacionados con la naturaleza beneficiosa o dañina de un determinado curso de acción escogido.

De la acción en conformidad con la virtud podría entonces decirse que es el resultado de una competición entre la «razón» y la «pasión». Si planteamos la cuestión: ¿qué ha *aprendido* el hombre virtuoso? —y tal pregunta, como hemos dicho, siempre tiene sentido— la manera general de responder es: ha aprendido a vencer los oscuros efectos de la pasión sobre sus juicios acerca de lo bueno y lo malo, esto es, acerca de lo beneficioso y lo dañino, en aquellas situaciones en las que está actuando.

Para cada una de las virtudes específicas hay una pasión específica que el hombre que posee tal virtud ha aprendido a controlar. En el caso del valor, por ejemplo, la pasión es el miedo ante una situación de *peligro*. En el caso de la moderación, es el deseo de placer.

Pensemos, por ejemplo, en el valor. En el valor el bien del hombre está en juego *a través de* la noción de *peligro*. El peligro puede ser definido como un perjuicio o un mal inminente, esto es, como algo que amenaza con un daño a un ser.

Si preguntamos qué ha aprendido el hombre valiente, la respuesta no es principalmente que ha aprendido a valorar y sobrellevar el peligro, sino que ha aprendido a vencer, controlar, dominar o reducir su *miedo* cuando se enfrenta a un peligro.

¿Qué significa que el hombre valiente ha aprendido a vencer su miedo? *No* significa que no tiene miedo cuando se enfrenta al peligro. El hombre valiente no es necesariamente «intrépido» en el sentido de que no conoce el miedo. Algunos hombres valientes pueden incluso sentir un miedo muy intenso.

A la luz de lo anterior, ¿qué es lo que hace que el hombre valiente venza su miedo? Debemos llamar la atención sobre el hecho de que la conducta de los hombres cuando enfrentan un peligro está muy frecuentemente *afectada* por el miedo. El miedo puede paralizar a un hombre hasta el punto de que le hace incapaz de hacer lo preciso para enfrentarse al peligro. O le hace salir corriendo en un ataque de pánico. El miedo puede por lo tanto ser *algo malo* debido a su influencia en la conducta de un hombre. Quien ha vencido al miedo ha aprendido a no dejar que el miedo, en caso de sentirlo, le cause un mal. Ha aprendido a impedir que el miedo le paralice, a no sentir un ataque de pánico, a no perder la cabeza debido al miedo, a actuar serenamente cuando enfrenta un peligro. Brevemente: ha aprendido a no dejar que el miedo oscurezca su juicio acerca del curso de acción que sería correcto que emprendiera. Cuando ha aprendido esto, ha aprendido a ser valiente.

Debe señalarse que no necesariamente llamamos *un acto virtuoso* o *un acto de virtud* al curso de acción que es elegido por el hombre virtuoso en un caso concreto. Un hombre valiente, por ejemplo, puede muchas veces optar correctamente por apartarse del peligro antes que por enfrentarse a él. De manera similar, un hombre con moderación puede en ocasiones escoger de forma correcta «un poco más de placer»; y un hombre trabajador puede de forma correcta escoger «tomarse un día libre en el trabajo». Tales elecciones, sin embargo, no resultan en actos que reciban su nombre a partir de virtudes. Apartarse del peligro nunca es un acto de valor, disfrutar del placer nunca es un acto de moderación y descansar nunca es un acto de laboriosidad. Creo que ésta es una observación de relativa importancia. Pone de manifiesto un nuevo sentido en el que la virtud es un rasgo interno del carácter, más que un rasgo «externo» de la conducta. La *elección correcta* en una situación, cuando una virtud está en juego, no es necesariamente la elección de lo que llamamos un *acto virtuoso*.

8. Llegados a este punto, resulta pertinente decir algunas palabras acerca de un problema del que PLATÓN se ocupó con cierta extensión y, en menor medida, también ARISTÓTELES en sus reflexiones acerca de las virtudes. Puede denominarse el problema de la *unidad* de la virtud. ¿No pueden consistir sustancialmente todas las virtudes en el mismo rasgo de carácter (en cuyo caso su diversidad sería sólo debida a la diversidad de pasiones que el hombre virtuoso ha de dominar, o quizá a diferencias típicas en las ocasiones para la acción en las que la virtud es ejercitada)?

Me parece que hay cierto fundamento para afirmar que sólo existe, fundamentalmente, *una* virtud. ¿Cuál sería el nombre adecuado si no la denominamos simplemente «virtud»? Parece que la cuestión del nombre tiene aquí cierta importancia. Pues si no podemos referirnos a esta virtud básica mediante otro nombre que no sea el de «virtud», nos encontramos con que decir que *todas las virtudes* no son más que formas de *una virtud* es una *tautología* carente de interés. También induciría a confusión con el sentido de la palabra «virtud» que es el opuesto a vicio y que no admite el plural (véase más arriba, secc. 2).

Desde el punto de vista que hemos asumido aquí en relación con las diversas virtudes, el nombre de la virtud básica no puede ser «justicia». Es dudoso, por ciertas razones, que justicia encaje en el patrón conceptual de lo que es una virtud tal como he venido trazándolo en este trabajo, y por lo tanto es también dudoso que la justicia, en nuestra definición, haya de contarse en cualquier caso entre las virtudes.

Pero otro nombre viene a la mente: *autocontrol*. Las diversas virtudes son, puede decirse, otras tantas formas de autocontrol. Pues qué es el autocontrol sino el rasgo de carácter que ayuda al hombre a no perder nunca la cabeza, sea por miedo al dolor o por el deseo de placer, y que le permite que su acción siempre se guíe por un juicio desapasionado acerca de lo que debe hacer. La intraducible palabra griega *sophrosyne*, en ocasiones denominada la virtud básica o armonía y unidad de todas las virtudes, podría connotar algo similar a esta virtud omniabarcadora de autocontrol.

Resulta tentador comparar *por analogía* el autocontrol y la justicia —independientemente de la pregunta acerca de si la justicia es una «virtud» en el mismo sentido en que lo es el autocontrol o no—. Esto es, resulta tentador comparar al hombre que orienta sus acciones mediante el autocontrol y el estado en el que reina la justicia. Esta analogía entre «el estado en nuestro interior» y «el estado fuera», como es bien sabido, es fundamental en la filosofía política de PLATÓN.

9. El hombre virtuoso, como hemos dicho, ha aprendido a vencer alguna pasión.

Vencer la pasión presupone que uno ha sido susceptible de verse afectado por ella —al menos hasta cierto punto—. Si tal condición no se cumple, la conducta de alguien en las situaciones relevantes puede ser exactamente igual a la conducta del hombre virtuoso, sin que pueda decirse de esa persona que posee una virtud —excepto desde un punto de vista puramente «externo»—. Un hombre que es totalmente insensible a las tentaciones del placer no puede ejercer la virtud de la moderación, y un hombre que carezca de pasiones amorosas no puede ser casto, aunque «de cara al exterior» su conducta pueda ser modelo de moderación y castidad. Puede parecer más difícil admitir que un hombre que nunca ha experimentado el miedo y que, por lo tanto, carece literalmente de él, no puede, estrictamente hablando, ser valiente. Pero esto es porque, probablemente, el miedo es una pasión tan fundamental que su total ausencia en una persona casi se acercaría a una deficiencia psíquica. Los deficientes que no son conscientes del peligro como los hombres normales, pueden mostrar el más sorprendente arrojo, por ejemplo en una batalla. Pero no tiene por qué haber ningún falso resentimiento ante nuestras dudas naturales sobre si llamar valientes a tales hombres.

¿Cómo se consigue vencer las pasiones, condición necesaria para adquirir una virtud? Esta pregunta no sólo es importante para los pedagogos y los psicólogos. Sus aspectos conceptuales son también interesantes. Me ocuparé de ellos aquí, aunque sólo de forma superficial.

De acuerdo con la explicación que hemos dado de lo que es una virtud, vencer a la pasión significa que ha sido eliminada la influencia «oscurecedora» que la pasión tiene en el razonamiento práctico en las ocasiones para la acción. Decir que tal influencia es «oscurecedora» es considerar que nos induce a tomar elecciones equivocadas, esto es, elecciones de las que después tenemos razones para arrepentirnos y respecto de las cuales posteriormente decimos «si hubiera analizado bien la situación y sus implicaciones, habría actuado de forma diferente» (desde luego, no siempre que podemos expresarnos así es debido a que una *pasión* ha oscurecido nuestra intuición; el error que cometimos puede haber sido, por ejemplo, «un error puramente intelectual» acerca de las consecuencias de la acción).

Vencer a la pasión, que es el camino hacia la virtud, es entonces también algo que ganamos con vistas a nuestro bienestar. Dominar la pasión, en ese sentido de «dominar» y «vencer» del que aquí estamos hablando, es algo *útil*. Tener conciencia de tal utilidad, a mi entender, debe ser un factor importante para la educación de las virtudes.

¿Cómo se advierte la utilidad de vencer a una pasión? Sin duda, no es algo *obvio* que las pasiones vayan a tener efectos perjudiciales. Además, no parece implausible que se pueda argumentar a favor de que las pasiones sirven fundamentalmente al bien del hombre. ¿No se podría decir, por ejemplo, que la fun-

ción natural y propia del miedo es advertirnos de la existencia de un peligro inminente? ¿No es cierto que el miedo nos retiene y nos hace actuar con precaución allí donde fácilmente nos lanzaríamos al desastre? La cuestión es algo desconcertante, y del hecho de que *algunas* pasiones puedan tener una obvia utilidad no se debe concluir que *todas* la tengan. No trataré aquí de defender la cuestión general de la utilidad de las pasiones. Basta a los efectos actuales dar cuenta de que no hay nada evidentemente malo en ellas y de que nuestra inclinación natural es ciertamente seguir su ímpetu y no ir en contra de él. Por tanto, comprender la utilidad de vencer a la pasión puede plantear importantes dificultades.

Un hombre puede llegar a comprender la utilidad de la moderación tras haber padecido dolor como consecuencia de haber comido en exceso, o la utilidad de ser trabajador tras haber sido testigo de las miserias de la indigencia. Esto no implica decir que sólo mediante el «vicio» puede uno aprender «la virtud». Sólo en casos excepcionales el hombre con vicios se vuelve virtuoso. Pero cierta ilustración de la vida de quien es malo puede ser un medio eficaz e incluso necesario para la educación de una virtud. Esta ilustración generalmente se ofrece en la forma de ejemplos desalentadores o disuasorios. Todo un *género* literario se ocupa de la construcción ficticia de tales anti-modelos de virtudes. Frecuentemente se discute su valor edificante o educativo. No entraré en las discusiones de los pedagogos. Sólo diré que considero de cierta importancia recordar a los pedagogos de una cierta orientación que las virtudes no son fines en sí mismas, sino instrumentos al servicio del bien del hombre, y a los pedagogos de otra cierta orientación que no pierdan de vista el hecho de que sólo teniendo en cuenta las consecuencias dañinas de rendirse a la pasión tiene el hombre una base racional para aspirar a la virtud. Porque debe observarse que habitual y naturalmente no llamamos «beneficiosas» a las virtudes. Esto es algo significativo. Las virtudes son *necesarias*; la ausencia de una virtud es algo malo para nosotros. La bondad de las virtudes consiste en que nos protegen del daño y no en que nos suministren algún bien (véase cap. III, secc. 1 y cap. V, secc. 10). Ésta, por cierto, es la razón por la que sentirse orgulloso de poseer varias virtudes es estúpido engreimiento, y su exhibicionismo una corrupción de la vida buena.

Ha habido gran discusión entre los filósofos acerca de si tal cosa o tal otra es o no una virtud. Que el valor es una virtud es algo que, hasta donde tengo conocimiento, no ha sido discutido. Pero que sean virtudes la caridad, la castidad o la humildad es algo que se *ha* cuestionado.

Las discusiones de este tipo a veces se refieren al *estatus conceptual* de los objetos en disputa. Por ejemplo: si pueden ser correctamente denominadas rasgos de carácter o si están de forma relevante relacionadas con las elecciones o con la derrota de la pasión. Tal discusión puede tener un considerable interés. Puede servir para ajustar nuestra idea de una virtud o conducirnos a distinguir

entre diferentes tipos de virtudes o, quizá, incluso entre diferentes conceptos de virtud.

Pero la cuestión de si algo es o no una virtud puede también tener un significado completamente diferente. Se puede referir a si algo que sin duda es un rasgo de carácter relacionado con una elección guiada por un principio racional en conflicto con una pasión tiene verdaderamente la *utilidad* de una virtud, esto es, es necesaria para proteger nuestro bienestar. Dudar de si algo es o no una virtud en este sentido puede ser muy sensato. Esto es así porque —como se indicó antes— no es en absoluto obvio que el efecto de la pasión sobre el razonamiento práctico vaya a consistir en oscurecerla, es decir, nos lleve a hacer elecciones de las que luego tendremos razones para arrepentirnos. Si no se prevé este perjuicio, la resistencia a la pasión o la frustración de un impulso natural se convierte en una pseudo-virtud. Alentar falsas virtudes en uno mismo o en otros es una perversión moral. Pero saber si algo es o no una pseudo-virtud puede requerir un gran conocimiento psicológico de la condición humana.

Aquí es bueno recordar que las necesidades, deseos y aspiraciones del hombre, sus miedos e ilusiones, no son hechos inmutables de su historia natural. Están condicionados por una serie de factores que son ellos mismos susceptibles de cambio. Basta con que pensemos en el importante papel que las creencias religiosas han jugado en la formación de la concepción del hombre acerca de lo que es bueno o malo para él y, por lo tanto, también acerca de lo que es o no una virtud. Los cambios en la actitud religiosa de una época no afectan necesariamente a la concepción acerca de lo que *es* una virtud. Pero pueden influir en la valoración de la importancia de diversos rasgos de carácter para la vida buena, y con ello también en su concepción de lo que es una *virtud*.

10. Hay varios modos de dividir las virtudes en grupos de acuerdo con sus diferencias y similitudes características.

Así, por ejemplo, la valentía y la moderación pueden ser vistas como especies de dos tipos de virtudes esencialmente diferentes. La valentía normalmente se manifiesta en actos virtuosos, la templanza en abstenciones o *actos de renuncia*. Esta asimetría conceptual entre los dos tipos de virtudes es consecuencia de su diferente relación con el placer y el dolor, esto es, con lo bueno y malo hedónico. El hombre valiente, cuando actúa con valor, acepta sufrir o emprende algo que es en sí mismo desagradable, o quizá incluso doloroso, con el fin de evitar un mal futuro mayor. El hombre moderado, cuando se muestra moderado, renuncia a un placer inmediato por razones similares.

Podría sugerirse el nombre de *virtudes ascéticas* para esas virtudes que, debido a alguna peculiaridad conceptual de las mismas, se manifiestan en actos de renuncia. La moderación sería entonces un ejemplo de virtud ascética. La castidad, otro.

Las virtudes se clasifican también frecuentemente en virtudes personales y sociales. Una forma de señalar la distinción entre ellas es diciendo que las virtudes personales sirven principalmente al bienestar del propio agente que las posee y las practica, mientras que las virtudes sociales sirven principalmente al bien de otros seres. La valentía, la moderación y la laboriosidad son virtudes personales. La consideración, la amabilidad y la honestidad son virtudes sociales.

La claridad de la distinción no queda desdibujada por el hecho obvio de que virtudes que son esencialmente personales puedan ser también, de forma fortuita, sociales, y viceversa. Tomemos por ejemplo la valentía. Ser valeroso es necesariamente algo bueno para el propio hombre que es valiente cuando enfrenta un peligro —aunque, por supuesto, la ayuda que le presta su valor puede verse contrarrestada por otras cosas que van en su contra—. El valor puede también ser de gran importancia en la acción realizada a favor de otros, por ejemplo, en la batalla o cuando tratamos de rescatar a nuestro prójimo de algún desastre. Pero que el valor de un hombre sea o no útil para el bien de otros depende de la actitud que adopte hacia tal bien, o de la que se vea obligado a adoptar debido a circunstancias externas, como la amenaza del castigo en caso de que huya. El valor que muestran los ladrones y asaltantes puede ser en detrimento del bienestar de sus prójimos. El valor de la valentía desde un punto de vista «social» es, por lo tanto, accidental; depende de la actitud que el hombre valiente tenga hacia sus congéneres.

Las virtudes que llamamos sociales son esencialmente útiles desde el punto de vista del prójimo. El hombre considerado, por ejemplo, ha aprendido a vencer el influjo de sus impulsos egoístas cuando juzga cómo interferirá su acción en el bien de otros. Que haya aprendido esto es algo que será bien recibido por su prójimo. Significa que *puede* mostrar consideración si se preocupa del bienestar de su prójimo. Ha adquirido la necesaria disciplina mental. Por supuesto, no lo llamaríamos considerado a menos que efectivamente se preocupe del prójimo. Pero hay un «salto lógico» entre la prudencia de un hombre y su virtud, en el caso de virtudes sociales, que no existe en el caso de virtudes personales. Podemos explicar la diferencia de la siguiente manera:

Hay un sentido en el que una persona necesariamente practicará, en un caso particular, todas las virtudes personales que posea. Esto se sigue de la relación, tal y como ha sido caracterizada (cap. V, secc. 10), entre el bien de un hombre y aquello que quiere y rechaza, y de la relación de la virtud con el conocimiento del curso de acción correcto en relación con el bien de un hombre.

El conocimiento en una situación particular del curso de acción correcto en relación con el bien de nuestro prójimo no implica, sin embargo, tal necesidad. Pues, si la acción es en conformidad o no con tal conocimiento, depende de si uno quiere hacer aquello que el prójimo recibirá con agrado, y si uno quiere o no tal cosa es un asunto puramente contingente.

Decir que la práctica de una virtud personal presupone, además de un juicio esclarecido, también un interés en el bienestar propio, no implica en absoluto hacer una presunción. Porque el sentido en el que se presupone el interés en el bienestar de uno mismo es el sentido en el que necesariamente está presente este interés, por ejemplo, definido en términos de lo que el agente desea (recibe con agrado) o rechaza.

Decir, sin embargo, que la práctica de las virtudes sociales, además de un juicio práctico esclarecido, presupone también un interés en el bien del otro ser implica hacer una presunción. Puede contingentemente darse o no.

Dejar que las virtudes sociales sean, en el sentido aquí explicado, dependientes de las contingencias puede parecerle insatisfactorio a algunos. ¿No hay entonces algún sentido en el que practicar las virtudes sociales sea responsabilidad de las personas? Pensar que es su responsabilidad es pensar que el deber de las personas consiste en perseguir y practicar las virtudes, independientemente de cuáles sean sus intereses contingentes en un momento determinado. Con esto llegamos a la gran pregunta acerca de cómo se relacionan las consideraciones acerca del deber y la norma con las consideraciones acerca del bien y el mal. Los tres últimos capítulos de este trabajo estarán dedicados a la discusión de algunos aspectos de este problema.

CAPÍTULO VIII

«BUENO» Y «DEBE»*

1. Es una opinión ampliamente compartida que los conceptos valorativos son intrínsecamente nociones normativas. Esta opinión tiene su reflejo en cierta jerga filosófica, que tiende a confundir o mezclar términos valorativos con términos normativos. Cuando, por ejemplo, algunos escritores insisten en la naturaleza libre de valores de la ciencia (*Wertfreiheit der Wissenschaften*), con frecuencia ofrecen como razón que la ciencia nos dice cómo *son* las cosas y no cómo *deberían* ser. En el espíritu de HUME, los filósofos hablan de la *gran división* entre hechos y normas, entre *es* y *debe* —pero también de una *gran división* entre hechos y valores, como si las dos divisiones fueran la misma (véase cap. I, secc. 2).

¿Cuál es entonces la pretendida naturaleza normativa de los valores? Cuando uno trata de dar una respuesta clara a esta pregunta se enfrenta inmediatamente con dificultades. Decir que lo bueno es algo que debe existir o que debe ser perseguido no es sólo muy vago, sino que fácilmente puede verse como una opinión insostenible, a menos que se afirme con grandes reservas. ¿Deben ser buenas las manzanas? ¿Las manzanas buenas deben ser comidas? ¿Se debe elegir el mejor de dos instrumentos? ¿A quién obliga, y cómo, la bondad de un buen corredor?

Es posible que los defensores de la idea según la cual la bondad es intrínsecamente normativa, al enfrentarse a estas preguntas, quieran matizar su opinión y restringirla sólo a la bondad moral. ¿Son los actos moralmente buenos, por esa razón, moralmente obligatorios? No es obvio. Por el contrario, podría sostenerse que la bondad moral está «por encima y más allá» de la obligación y

* N. de los T.: Título original, «Good» and «Must».

que no es posible ser bueno o hacer bien simplemente no desatendiendo los deberes morales.

Pero ¿acaso no está claro que lo malo moralmente, o la maldad, no *debe hacerse*? El matiz normativo de la noción de maldad moral es, sin duda, más obvio que el matiz normativo de la noción de bondad moral. Incluso, según G. E. MOORE, a quien debemos uno de los esfuerzos más serios jamás llevados a cabo por formular en términos precisos la relación entre «bueno» y «debido», hacer algo malo es permisible (correcto) en la medida en que el mal realizado sea «superado» por las buenas consecuencias de nuestra acción. En mi opinión esto es claramente objetable desde el punto de vista moral. No estoy con ello sugiriendo que la posición de MOORE pueda ser refutada apelando a intuiciones morales. Pero el hecho de que MOORE, que era él mismo intuicionista, llegara a estas provocadoras opiniones, pone al menos de manifiesto lo difícil que es dar cuenta de las conexiones entre norma y valor. Incluso podríamos dudar de si hay alguna conexión intrínseca inmediata entre los dos.

Además del problema acerca de cómo se relacionan las normas y los valores encontramos el problema acerca de cuál de los dos, las normas o los valores, son más fundamentales. A veces se distinguen diversos tipos básicos de teorías éticas teniendo en cuenta cuál es la solución que tales teorías proponen a estos dos problemas. Por una *ética de los valores* (*Wertethik*) podemos entender el punto de vista según el cual el valor es lo fundamental y las normas, de alguna manera, han de ser extraídas o establecidas a partir de consideraciones valorativas. Los puntos de vista adoptados por MOORE y BRENTANO son ejemplos claros de este tipo de éticas (pero no toda ética de los valores tiene que ser, como la suya, una ética de las consecuencias). Por otra parte, por una *ética del deber* (*Pflichtethik*) se ha de entender el punto de vista que considera al deber [*duty*] (debe [*ought*]) como la idea básica. La ética de KANT es el ejemplo estándar. Como es bien conocido, KANT pensaba que la buena voluntad era la única cosa incondicionalmente valiosa en el mundo y que tal voluntad consistía en la voluntad de cumplir con nuestro deber por el deber mismo. Pero, incluso así, sería demasiado burdo sostener que KANT quería derivar conceptos valorativos a partir de nociones normativas. Podría incluso dudarse de que haya habido en la historia de la ética algún intento razonable de hacerlo. Lo que se sí se ha sostenido, sin embargo, es que existe un «deber moral» que es *sui generis* y no está fundado en el valor. En ocasiones se denomina a esta perspectiva el punto de vista *deontológico*. Como uno de su mejores y más enérgicos defensores podemos señalar al último profesor PRICHARD.

Me parece que la discusión de la relación entre normas y valores, incluso recientemente, se ha resentido de las implicaciones poco esclarecedoras del término moral. Si queremos llegar a saber qué valores, como tales, tienen que ver con las normas, como tales, o saber la naturaleza general de la conexión — si la hubiera — entre normas y valores, debemos distanciar a ambos de sus asocia-

ciones con la moral y estudiarlos en su perspectiva más general posible. Tendremos que intentar conectar la teoría general de lo bueno con una teoría general de las normas. Me parece que la utilidad de las «teorías generales» es más clara cuando se aborda el viejo problema de la relación entre bueno y debe. Sostendré que a la nueva luz de esta relación también llegaremos a una mejor comprensión filosófica de la naturaleza de la moral.

2. Desarrollar una teoría general de las normas no es uno de los objetivos de esta investigación. Sin embargo, sí serán necesarias algunas consideraciones generales acerca de las normas. Confío en ser capaz de fundamentar estas consideraciones con argumentos más detallados en otra investigación.

Las normas, en el sentido que aquí se está considerando, pueden describirse como prescripciones sobre la acción humana. Podemos distinguir tres aspectos centrales de tales prescripciones. Llamaré a esos tres aspectos: el aspecto de las normas como *mandatos*, el aspecto de las normas como *reglas*, y el aspecto de las normas como *necesidades prácticas* (no me detendré aquí a señalar las razones para denominarlos «aspectos» mejor que «tipos» de normas o prescripciones).

Se pueden distinguir también entre tres formas principales de formulaciones normativas en un lenguaje. Estos tres modos pueden, con cierta precaución, ser denominados «las contrapartidas lingüísticas» de los tres aspectos principales que he mencionado de las normas. Las correspondencias, sin embargo, no se sostienen de forma rigurosa en el uso ordinario.

La primera contrapartida lingüística de las normas son los enunciados en el *modo imperativo*. Por ejemplo: «abre la ventana», «nunca mientas», «honra a tus padres». De los enunciados imperativos se dice que se corresponden fundamentalmente con el aspecto de las normas como mandatos.

La segunda contrapartida lingüística de las normas es la que denominaré *enunciados deónticos*. A grandes rasgos, éstos son los enunciados que emplean los verbos («deónticos») auxiliares «debe» [*ought to*], «puede» [*may*], «no debe» [*must not*]. «No debes abrir la ventana», «los hijos deben honrar a sus padres», «puedes jugar en mi jardín». Podría decirse que los enunciados deónticos se corresponden fundamentalmente con el aspecto regulativo de las normas.

La tercera contrapartida lingüística de las normas es la que propongo denominar *enunciados anankásticos*. Son los enunciados que emplean el verbo («anankástico») auxiliar «tiene que» [*must*] («ha de» [*has to*]), «no es necesario» [*need not*] y «no puede» [*cannot*]. «Tengo que estar a tiempo en la estación para tomar el tren», «no es necesario que me ayudes con esto», «no puede viajar mañana». Como expresión de normas, los enunciados anankásticos se co-

responden fundamentalmente con la dimensión de las normas como necesidades prácticas.

Como ya se ha dicho, en el lenguaje ordinario no se mantiene una nítida distinción entre los significados de estos tres tipos de enunciados. Los significados de los enunciados imperativos y deónticos vienen a solaparse entre sí. «Abre la ventana» y «debes abrir la ventana» pueden significar exactamente lo mismo. El límite entre los enunciados deónticos y anankásticos también es vago. «Puedes ir a dar un paseo» y «no es necesario que te quedes en casa» pueden ser formas alternativas de dar el mismo permiso. La clasificación de enunciados es, por lo tanto, hasta cierto punto arbitraria. (Hemos clasificado *must* como anankástica pero *must not* como deóntica).

Los enunciados anankásticos se usan frecuentemente para hacer referencia, además de a las necesidades *prácticas*, también a las necesidades *lógicas* y las necesidades *naturales* (causales, físicas). Tampoco es raro que los enunciados deónticos se usen en conexión con estas últimas modalidades. «Si el cable ha de soportar el peso, debe [ought to] al menos tener un grosor de una pulgada», podríamos decir. En vez de «debe» podríamos haber dicho «tiene que» o «ha de». De aquello que es contingente lógica o físicamente es totalmente natural decir que puede ser de tal o cual manera o decir que «no es necesario que sea» de tal o cual manera.

Los enunciados que reflejan una necesidad natural no prescriben, por sí solos, una acción. No son, por lo tanto, normas en el sentido al que aquí nos referimos, aunque comúnmente se les llama «leyes» de la naturaleza. Pero, con todo, son frecuentemente relevantes para la acción humana y, por lo tanto, indirectamente, para las normas.

Decimos, por ejemplo, que si la casa ha de resultar habitable, tiene que ha (debe) ser calentada. Ésta es una necesidad natural —acerca de las condiciones de vida de los seres humanos—. En cuanto tal, no tiene nada que ver con un mandato o una obligación, ni siquiera con una necesidad práctica de calentar la casa. Pero puede llegar a conectarse con una norma. Lo hace, en primer lugar, al generar una necesidad práctica. Cómo sucede esto es algo que tendremos ocasión de estudiar en breve.

3. En primer lugar, sin embargo, hemos de realizar algunas distinciones centrales y presentar algunos puntos relacionados con el aspecto de las normas como mandatos.

Podemos distinguir los mandatos positivos de los negativos. Los mandatos positivos consisten en órdenes de hacer mientras que los negativos son órdenes de no hacer. Los mandatos negativos son también prohibiciones. Un mandato es dictado por alguien —a quien denominamos *autoridad normativa*. Está diri-

gido a un agente o agentes —a quien/es denominamos *sujetos normativos*—. El mandato tiene un *contenido*: el tipo de acto o de actividad cuya realización u omisión ha sido prescrita. La norma como mandato, por último, es dictada para una o varias *ocasiones*, en las que el sujeto o sujetos han de hacer o no hacer lo prescrito.

Normalmente, cuando *a* le ordena a *s* hacer *p*, se puede decir que *a* quiere que *s* haga *p*. Cuando ordena, la autoridad hace, o trata de hacer, que el sujeto haga lo que se le ha ordenado. El dictado de mandatos puede entonces ser caracterizado como un intento *de que los agentes hagan o no hagan determinadas cosas*.

Al dictado de mandatos lo denominaré *acción normativa*. El resultado de una acción normativa es que surge una determinada relación entre los agentes. La llamaré una relación normativa o relación sujeta a normas.

Un aspecto importante de la acción normativa es la *promulgación* de un mandato o de una norma. La autoridad promulga la norma para el sujeto o sujetos, esto es, da a conocer por medio de símbolos (generalmente el lenguaje) lo que quiere que los sujetos hagan o no hagan.

A la promulgación de la norma se le añade, en muchos casos, una amenaza de castigo o *sanción*, para el caso de que los sujetos no cumplan con la orden. Puede argumentarse que, a menos que haya una amenaza implícita de castigo, *i.e.* de alguna consecuencia perjudicial en caso de desobediencia, entonces, en rigor, tampoco hay un mandato tampoco¹. Aceptaré esta opinión.

Si la autoridad normativa es diferente del sujeto(s) normativo(s), al mandato o norma se le llama *heterónoma*. Éste puede considerarse el caso habitual. Si la autoridad y el sujeto destinatario son el mismo, al mandato o norma se les llama *autónomas*. No ha de darse por supuesto que la noción de auto-mandato tiene sentido. Confío (secc. 8) en ser capaz de mostrar que la concepción de normas autónomas como auto-mandatos es un complemento analógico del aspecto normativo de las normas.

4. Un enunciado sobre una necesidad natural, «para que la casa sea habitable, tiene que (debe) calentarse», puede ser comparado con la expresión «Si quieres habitar la casa, tienes que (debes) calentarla».

¹ Cfr. AUSTIN, *The Province of Jurisprudence Determined*, Lecture I, Sección titulada «The meaning of the Term Command»: «Un mandato se diferencia de otros sentidos de deseo no por el estilo en el que el deseo está expresado sino por el poder y el propósito de la parte que ordena infligir un mal o causar dolor en caso de que el deseo no sea atendido. Si no puedes o no me dañas en caso de que no cumpas con tu deseo, la expresión de tu deseo no es un mandato, aunque expreses el mismo mediante la forma imperativa».

En el segundo enunciado se menciona algo querido, esto es, un estado de cosas que es, o puede ser, deseado como fin de una acción. Estos enunciados expresan lo que sugiero llamar *normas técnicas*. Las normas técnicas son, dicho a grandes rasgos, lo mismo que KANT denominaba «imperativos técnicos» y que consideraba como una sub-clase de la categoría más amplia de los «imperativos hipotéticos»².

Las formulaciones de normas técnicas generalmente utilizan un vocabulario deóntico o anankástico. Pero no hay ninguna objeción relevante al uso del modo imperativo en ellas. En vez de decir, «si quieres habitar la casa, debes calentarla» podemos decir «si quieres habitar la casa, entonces caliéntala».

¿Cuál es la naturaleza lógica de las normas técnicas? ¿Expresan proposiciones? ¿Cómo se relacionan con los mandatos? ¿Y cómo se relacionan con los enunciados que expresan necesidades naturales? Estas preguntas son de una considerable complejidad y dificultad.

Para facilitar la comprensión de la naturaleza de las normas técnicas, permítaseme preguntar en primer lugar cuál puede ser el uso del enunciado «si quieres *q*, tienes que hacer *p*». La frase puede usarse, por ejemplo, para *informar* a una persona de la existencia de un vínculo causal entre un determinado acto humano y cierto estado de cosas consecuencia del mismo que puede ser deseado como fin de la acción. O puede ser utilizado para *recordarle* la existencia de tal vínculo. O puede ser usado para *darle un consejo* o hacerle una *recomendación*.

Probablemente la persona que recuerda algo o que da un consejo no es indiferente a los actos y objetivos de la otra persona. Pero decirle a otra persona «si quieres *q*, tienes que hacer *p*» o, incluso, «dado que quieres *q*, tienes que hacer *p*» no implica normalmente un intento o esfuerzo por parte del hablante de hacer que el destinatario de sus palabras haga *p*. Por tanto, hablar de esta forma no constituirá normalmente una acción de mandar. En el consejo no hay ninguna amenaza por parte de quien lo da.

Estas características hacen que las normas técnicas se distingan nítidamente de aquellas que denominaré *normas hipotéticas*. La frase «si comienza a llover, cierra la ventana» expresa normalmente un mandato hipotético. La persona que la formula pretende influir en la conducta de la persona a la que se dirige de forma tal que, si se produce determinada contingencia, esta última

² KANT dividió los imperativos hipotéticos, por un lado, en «problemáticos» y «asertóricos» y, por otro lado, en «técnicos» y «pragmáticos». No queda claro cómo se relacionan para KANT los dos criterios de clasificación. Los imperativos problemáticos, hablando en términos muy generales, se refieren a medios en relación con determinados fines potenciales (probables); por su parte, los imperativos asertóricos se refieren a medios en relación con fines reales. KANT consideraba al propio bienestar o felicidad de un hombre (*Glückseligkeit*) como un fin real —y, más aún, necesario— de la acción. Los imperativos pragmáticos se refieren a medios en relación con este fin peculiar. Están, por lo tanto, relacionados con la noción de un deber autónomo hacia uno mismo, que será objeto de discusión en el próximo capítulo.

realice un acto determinado. Entre este acto y el estado de cosas no hay una conexión causal.

En mi opinión es correcto decir que KANT, en detrimento de su ética, no distinguió entre las normas técnicas y las normas hipotéticas. La cláusula «si... entonces» de los enunciados que expresan normas de cualquiera de los dos tipos parece haberle llevado a pensar que las dos eran esencialmente el mismo tipo de reglas. Pero no lo son.

¿No tienen entonces las normas técnicas nada que ver con ordenar? Pensemos en una persona que desea alcanzar un fin *q*, por ejemplo hacer habitable para él una cabaña vacía. Reflexiona acerca de los medios adecuados para tal fin, esto es, acerca de aquello que él —tal como solemos expresarnos en este tipo de situaciones— debe hacer o tiene que hacer en esta situación. Entonces, podría decirse «Si quieres *q*, debes hacer *p*». Tales soliloquios, incluso en segunda persona, ocurren. Aquí «si» no es el «si» condicional. No significa «en caso de que». Podría ser reemplazado por «dado que». Y aquello que se dice a sí mismo puede también ser explicado mediante —y se le puede dar— la forma de un «silogismo», como sigue:

Quieres *q*
A menos que hagas *p*, no conseguirás *q*.

. Tienes que hacer *p*.

La primera premisa es un enunciado que expresa un deseo. La segunda premisa es un enunciado que expresa una necesidad natural. Es «puramente objetiva»; no hay en ella mención ni matiz alguno de deseos.

¿Es la conclusión un mandato? Podría llamarse un *quasi*-mandato que la persona que formula el argumento se dirige a sí misma. Sin embargo prefiero llamarlo un enunciado de *necesidad práctica*. En él la persona que razona concluye que sus deseos *junto con* una determinada necesidad natural le imponen la necesidad práctica de actuar de una determinada manera.

Lamaré al argumento completo un silogismo práctico. La expresión «si quieres *q*, tienes que hacer *p*» usada en un soliloquio puede ser vista como una forma contraída del silogismo que, saltándose la segunda premisa, pasa directamente de la primera premisa a la conclusión. La norma técnica, en este análisis, se divide en tres componentes: un enunciado que expresa deseos, un enunciado que expresa una necesidad natural y un enunciado que expresa una necesidad práctica. El último, como he señalado, tiene cierto parecido con un mandato.

El aspecto de las normas que en la sección 1 llamé *normas como necesidades prácticas* no lo encontramos en las normas técnicas mismas, sino en las conclusiones de los silogismos prácticos.

El nombre de «silogismo práctico» puede usarse —y ha sido usado— para hacer referencia a cosas diferentes, que es importante distinguir claramente. La gran oscuridad de la doctrina aristotélica del silogismo práctico se debe en parte, me parece, al fracaso a la hora de dar cuenta de las distinciones que son aquí relevantes.

Por silogismo práctico se puede entender un modo de razonamiento en el que tanto las premisas como la conclusión son normas. Por ejemplo:

Está permitido hacer *p*
 Uno no debe omitir *q*, si quiere *p*

Está permitido hacer *q*

Tales esquemas de razonamiento son estudiados por la rama de la lógica que hoy día se conoce comúnmente como lógica deóntica.

Por silogismo práctico se puede también entender un esquema en el cual de una premisa normativa y una premisa fáctica se sigue una conclusión normativa. Por ejemplo:

Todos los ladrones deben ser colgados.
 Este hombre es un ladrón.

Este hombre debe ser colgado

Este esquema también puede ser relegado al ámbito de la lógica deóntica. Pero los silogismos prácticos que ilustran cómo los deseos y las necesidades naturales generan necesidades prácticas para la acción requieren una teoría propia. Hasta la fecha han sido poco estudiados por los lógicos. En este trabajo no se intentará un estudio *formal* de los mismos.

5. A la segunda premisa de nuestro silogismo práctico de la página 185, «a menos que hagas *p*, no conseguirás *q*», la llamamos un enunciado de necesidad natural. *q* es algo que es o podría ser un fin de la acción. *p* es resultado de un acto que está causalmente conectado con el estado de cosas *q*. Teniendo en cuenta esto, podemos decir también que «la segunda premisa es un enunciado acerca de los *medios* para alcanzar un *fin*».

Hay por lo menos dos usos típicos de la palabra «medio» (en relación con un fin). En uno de tales usos hace referencia a un *objeto* o clase de objetos. A tal objeto frecuentemente se le llama también un *instrumento*. Por ejemplo: para cortar un trozo de tela puedo necesitar unas tijeras. «Por medio del» instrumento consigo un fin u objetivo. Por «medios de producción» o «medios de transporte» entendemos generalmente medios en este sentido de la palabra o en algún sentido estrechamente relacionado.

En otro sentido de la palabra, «medio» hace referencia a una *acción*. Por ejemplo: al dar la vuelta a la llave abro la puerta. Dar la vuelta a la llave es un acto por medio del cual consigo un fin, en este caso, abrir la puerta. La llave aquí es también un medio, esto es, un medio en el sentido de un instrumento.

Hay una relación lógica entre los dos usos del término «medio». Los medios en el segundo sentido son con frecuencia, aunque no siempre, lo mismo que *el uso de un medio* en el primer sentido. Dar la vuelta a la llave como un medio para abrir la puerta consiste en el uso de la llave como un instrumento.

Los instrumentos no serían medios para conseguir fines, a menos que fueran usados, es decir, a menos que haya una acción humana que persiga determinados objetivos. Debido a esto podemos decir que «medio» en el sentido de acción es *prioritario* respecto de «medio» en el sentido de instrumento (pero podemos encontrar razones para sostener justo lo inverso).

Los medios en el sentido de instrumentos ya han sido objeto de estudio antes. A los instrumentos, como se recordará, se les llama buenos cuando sirven bien para el fin para el cual están siendo utilizados. Esto es lo que hemos llamado «bondad instrumental».

Aquí nos interesan sólo aquellos medios que son acciones. La relación entre medios y fines que deseamos estudiar es entonces una relación entre ciertos actos y ciertos estados de cosas. La pregunta que nos planteamos ahora es la siguiente; ¿qué condiciones deben satisfacer tales actos y estados de cosas para que podamos decir que los primeros están relacionados con los segundos como medios para alcanzar potenciales fines? La pregunta es compleja y difícil, y el tratamiento que haremos de ella no pretende ser exhaustivo.

¿Puede un acto ser un medio en relación con sus propios *resultados* (considerados como fines)? Sí, por ejemplo, el estado de cosas deseado es que la ventana esté abierta, ¿el acto de abrir la ventana es un medio para conseguir ese fin? Me parece que denominarlo «medio» es *uno* de los usos de la palabra —aunque quizá no uno de los más comunes—. Cuando los actos individuales son vistos como medios para alcanzar sus propios resultados (considerados como fines), los actos son con frecuencia clasificados como diferentes *formas de hacer* tal cosa, esto es, de conseguir este resultado al actuar. Tales formas pueden ser consideradas buenas o malas, o una mejor que otra. Por ejemplo: supongamos que «ir allí en autobús» o «ir allí en tren» sean dos formas de llegar a un determinado destino. Puedo comparar los dos en relación, pongamos por caso, el gasto que suponen, el tiempo y la comodidad. Sobre la base de esta comparación puedo considerar a una mejor forma de viajar al destino que la otra. Tal atribución de bondad a una forma de hacer algo, como hemos dicho antes, está estrechamente relacionada con la atribución de bondad a instrumentos.

La relación medio-fin —si la llamamos con tal nombre— entre un acto y sus resultados es una relación intrínseca. No tiene nada que ver con las necesidades naturales a las que se refiere la segunda premisa de un silogismo práctico. De acuerdo con esto, no es una relación medios-fines del tipo que ahora nos interesa.

La relación medio-fin entre actos y estados de cosas a la que hace referencia la segunda premisa del silogismo práctico es una relación causal o extrínseca. Como hemos observado previamente, la relación entre un acto y sus consecuencias es extrínseca (véase cap. VI, secc. 3). También lo es la relación entre un acto y sus requisitos causales o prerequisites (véase cap. V, secc. 8).

No todo aquello que es consecuencia de una acción es necesariamente un fin de la acción. Algunas consecuencias no han sido previstas en absoluto. Otras han sido previstas pero, no obstante, no son fines, esto es, consecuencias en cuya persecución ha sido realizada la acción. Respecto de esas consecuencias que son fines, y sólo respecto de ellas, puede decirse correctamente que el acto guarda una relación de medio a fin.

A menudo alcanzar un fin requiere o presupone la realización de un acto cuyo resultado no es el mismo fin. Para alcanzar un libro de la estantería más alta de mi librero puede que necesite subirme a una escalera de mano. Mi acción de subir a la escalera de mano es aquí una «preparación necesaria» o un «requisito causal» para alcanzar el libro. También se le puede llamar, sin forzar el uso ordinario, un medio para lograr un fin, tratándose del fin consistente en alcanzar el libro. Esto es cierto en general de todo acto que es un requisito causal para el logro de un determinado fin.

Hay entonces dos tipos básicos de relación casual o extrínseca entre actos considerados como medios y estados de cosas considerados como fines:

Uno de ellos es una relación entre un acto y sus consecuencias. Si hacer p produce un estado de cosas q , diferente de p , y si hacer q es un fin de la acción humana, entonces la realización de p es un medio para lograr tal fin.

El otro tipo es una relación entre actos y sus requisitos causales. Si la producción de un estado de cosas q precisa de la realización de p y si q es un fin de la acción humana, entonces hacer p es un medio para lograr este fin.

A los medios del primer tipo los llamaré medios *productivos* y a los del segundo tipo medios *necesarios*.

Medios productivos y necesarios son interdefinibles en el siguiente sentido:

Sea la realización de p un medio productivo en relación con el fin q . Entonces omitir realizar p será un medio necesario para el fin $-q$. Por ejemplo: si abrir la ventana es un medio productivo para enfriar la habitación, entonces

mantener la ventana cerrada es un medio necesario para evitar que la temperatura de la habitación disminuya.

Sea la realización de p un medio necesario en relación con el fin q . Entonces omitir realizar p será un medio productivo en relación con el fin $-q$. Por ejemplo: si encender el radiador es un medio necesario para aumentar la temperatura de la habitación, mantener el radiador apagado es un medio productivo para evitar que suba la temperatura de la habitación.

Un medio para un fin puede ser a la vez productivo y necesario. Cuanto tal es el caso, decimos que el medio es *el único medio* en relación con el fin en cuestión. En una habitación donde las ventanas están cerradas, la única forma de alterar la temperatura a voluntad podría ser regulando la calefacción.

Es importante darse cuenta de que la relación causal entre un medio productivo y necesario y un fin de la acción no es necesariamente una relación de las que se denominan de implicación entre un acto genérico y un estado de cosas genérico. Puede también ser una relación de probabilidad más «laxa». Cuando, por ejemplo, decimos que a menos que el agua se haya hervido hay riesgo de contagio, o que si hay más de 40 pasajeros a bordo, los pasajeros no están seguros, las palabras «riesgo» y «seguros» indican una relación causal de naturaleza probabilística. Con todo, hervir el agua puede considerarse de forma bastante adecuada un medio necesario o precaución para evitar que se extienda la epidemia, y no permitir que suban más de 40 personas a bordo de la embarcación un medio para lograr que los pasajeros estén seguros.

Los medios productivos y necesarios son lo que en el cap. III, secc. 4 hemos denominado causalmente relevantes de *manera favorable* para lograr un fin. Por lo tanto, poseen, en cuanto que son medios para lograr fines, bondad utilitaria. Este aspecto valorativo de los mismos, sin embargo, no es relevante para la discusión que abordamos en este capítulo acerca de la relación entre valores y normas.

Las relaciones de los medios productivos de un fin son necesidades naturales del mismo modo en que lo son las relaciones de los medios necesarios para un fin. Sin embargo, la relación medios-fines a la que se refiere la segunda premisa del silogismo práctico (en nuestro sentido del término) son relaciones causales o extrínsecas entre fines de la acción y medios *necesarios* para el logro de esos fines. Es por lo tanto la noción de medios necesarios para un fin la que nos interesa fundamentalmente en esta discusión.

6. Cuando deseamos explicar (interpretar, entender) la acción humana, a menudo hacemos referencia a relaciones casuales de medio-fin.

Supongamos que queremos entender por qué una persona se comporta de un determinado modo, o hace algo que es excepcional, o que sorprende, o algo

que en condiciones normales nadie haría «como fin en sí mismo». Por ejemplo: vemos un hombre corriendo por la calle y queremos saber por qué lo hace. Nos dicen que corre para poder coger el tren.

Si aceptamos esta respuesta como una explicación del comportamiento de la persona, asumimos que el agente considera su acción, correr, como un *medio productivo* de un determinado fin.

Sin embargo, no es seguro que la respuesta «corrió para coger el tren» vaya a ser aceptada como explicación del comportamiento de la persona. Podríamos replicar, ¿por qué no tomó un taxi? El hombre debe saber que éste es otro medio productivo para su fin, y probablemente mejor (más eficiente). Lo que *nosotros* deseamos saber es por qué utilizó el medio que de hecho utilizó.

Supongamos ahora que se nos dice que *tuvo que correr* porque resultaba que éste era el único medio a su alcance para poder llegar a coger el tren. Digamos que no había taxis en la calle o que no tenía dinero para pagar el recorrido. Decir que el hombre tuvo que correr para llegar a coger el tren implica decir que correr fue un medio *necesario* para conseguir el fin que pretendía.

Explicar una acción haciendo referencia a medios productivos de un fin deseado es dejar abierta una pregunta cuya respuesta queremos conocer para considerar completa la explicación. La pregunta es la siguiente: ¿por qué el agente utilizó *este medio en concreto*? Si se nos dice que el medio era a la vez necesario y productivo, consideramos que la explicación del caso es completa o exhaustiva.

La explicación que hace referencia a medios necesarios también puede ser mostrada en la forma de un silogismo práctico de la siguiente manera:

x quiere llegar al tren a tiempo
A menos que x corra no llegará a tiempo al tren

x ha de correr.

Lo que se supone que ha de explicar este silogismo es la acción de x . Lo explica mostrando que la acción era una *necesidad práctica* para el agente.

Cuando un silogismo práctico sea presentado como una explicación de una acción que ha tenido lugar en el pasado o que tiene lugar en el presente, lo denominaré un silogismo práctico en *tercera persona*. Cuando la explicación sea dada por el propio agente, normalmente éste hablará en primera persona. «Quería llegar a tiempo al tren, etc.». Incluso a éste lo denominaré silogismo en tercera persona. El agente habla aquí *acerca* de sí mismo como si estuviera observándose desde fuera.

¿Es un silogismo práctico en tercera persona un argumento lógicamente concluyente? Esta pregunta no es trivial. Por un lado, el silogismo recién formulado parece totalmente concluyente, impecable, irrefutable. Por otra parte, buscaríamos en vano en todos los libros de texto y trabajos sobre lógica el esquema de inferencia del que pudiera decirse que este silogismo es una instancia. Su esquema no es, por supuesto, el de un silogismo categórico o modal. Tiene cierto parecido con el *modus ponens*, o quizá más bien con el argumento *modus tollens*. Pero, sin duda, no es ni un *modus ponens* ni un *modus tollens* ordinario. ¿Hemos de tratar de completarlo con premisas entimemáticas y de esta forma hacerlo concluyente de acuerdo con las leyes de la «lógica ordinaria»? En mi opinión, esto sería un callejón sin salida. Tampoco ayudaría si ampliáramos la segunda premisa a « x cree que a menos que corra no llegará a tiempo al tren». ¿Hemos, por tanto, de negar la validez lógica del silogismo? También se ha sugerido esta forma de solucionar el problema —pero me parece que es una mera huida—. Creo que debemos aceptar que los silogismos prácticos son, por derecho propio, piezas lógicamente válidas de la argumentación. Aceptarlos implica ampliar el ámbito de la lógica. No podemos reducir el silogismo práctico a otros esquemas de inferencias válidas. Pero podemos, y de hecho debemos, decir algo más con el fin de aclarar su peculiar naturaleza.

7. Una persona camina por la calle en dirección a la estación de trenes. Quiere llegar a tiempo al tren. Quizás está esperando a su prometida. Mira su reloj y se da cuenta, sobresaltándose, de que el tren llegará en apenas unos minutos y de que si continúa a ritmo de paseo llegará tarde. No hay taxi alguno a la vista. Tiene que correr. Y se pone en marcha.

Podríamos llamar a la situación recién descrita un silogismo práctico en primera persona —aunque no sea un silogismo en palabras—. Tratemos de dar una presentación esquemática de este argumento no verbal. Un hombre tiene determinado propósito (primera premisa). Se da cuenta de que, a menos que haga algo, no alcanzará su propósito (segunda premisa). Pero ¿cuál es la conclusión?

¿Hemos de decir que la conclusión es «darse cuenta» de que tiene que hacer una determinada cosa? Pero, ¿en qué consiste ese «darse cuenta»? Por lo que puedo ver, lo único en lo que puede consistir ese «darse cuenta» es en la comprensión del agente de que, a menos que haga algo determinado, llegará tarde a tomar el tren. Pero hemos dicho que ésta es la segunda premisa. Si la conclusión fuera la repetición de la segunda premisa, la primera premisa sería totalmente irrelevante para el argumento. Obviamente, éste no es el caso.

¿Hemos de decir entonces que la conclusión del silogismo es que la persona hace aquello cuya necesidad advirtió en la segunda premisa? Decir esto implicaría adoptar un punto de vista sobre este asunto que sería una reminiscencia

del que ARISTÓTELES parece haber adoptado. En cierto lugar, ARISTÓTELES dice explícitamente que la conclusión de un silogismo práctico es una acción³. En otros lugares no está tan claro cómo veía la conclusión. Debe señalarse que llamar «conclusión» de algo a una acción no es algo extraño en absoluto. Frecuentemente llamamos a lo que un hombre hace las «conclusiones» que él ha inferido de una determinada situación.

Diré por mi parte que denominar a la conclusión de nuestro silogismo no verbal una acción es *casi* correcto —pero no *del todo* correcto—. Pensemos en el hombre camino de la estación. Si su acción de correr es la conclusión, ¿cuándo podemos decir que se ha inferido la conclusión? Supongamos que tras haber corrido cien yardas le da un ataque al corazón y muere. ¿Podríamos decir entonces que murió antes de inferir la conclusión —o antes de acabar de inferirla—? ¿Debe inferirla durante todo su recorrido hasta la estación? (Esto es casi como preguntar: ¿qué longitud ha de tener la conclusión?).

Volvamos al caso tal y como lo describimos inicialmente. La descripción acababa con las palabras «se pone en marcha». En mi opinión, esto describe correctamente la conclusión. Ni el «darse cuenta» por parte de una persona de la conexión necesaria entre un acto y un fin, ni la realización de la acción, constituyen la conclusión de ese esquema de argumentación no verbal, sino el *ponerse a realizar* la acción por parte de la persona. Ponerse en marcha es ponerse a correr. Así es como concluye el silogismo.

¿«Ponerse a hacer algo» es una acción? El agente que se pone a hacer algo también «se pone en acción», esto es, emprende el camino hacia la ejecución del acto. Inferir la conclusión de un silogismo práctico en primera persona no llevará necesariamente al agente hasta el fin que persigue, pero debe ponerle en el camino hacia el mismo. ARISTÓTELES habría acertado completamente si hubiera dicho que el silogismo práctico *conduce* a la acción. Termina no necesariamente en hacer algo, sino en *ponerse a hacer* algo.

Una vez completada la acción, podemos preguntar retrospectivamente qué provocó que el agente la realizara. Y la respuesta entonces es que el fin deseado de la acción, en combinación con la creencia de que a menos que haga tal cosa fracasará en la persecución de su objetivo, le *llevan a hacerla*.

En ocasiones, la conclusión de un silogismo práctico se refiere al futuro. Quiero, pongamos por caso, dejar la ciudad antes de pasado mañana. Me doy cuenta de que a menos que mañana haga tal y tal cosa no estaré libre para poder viajar el día después. Por lo tanto, debo hacer esta cosa mañana. Se puede plantear la siguiente pregunta: ¿en qué sentido decidir hoy hacer algo mañana puede ser llamado «ponerse en acción» o «iniciar el camino para la realización efectiva de la acción»? La respuesta es: en el sentido de que el agente, de ahora en

³ De Motu Animalium 701.^a 10-40. Véase también EN 1147.^a 25-31. Sin embargo, ha de recordarse que el concepto de ARISTÓTELES de silogismo práctico tiene un alcance mayor que el nuestro.

adelante («está a partir de ahora dispuesto a»), evitará hacer cosas que probablemente le impedirían mañana completar la tarea que se ha propuesto, y hará cosas que serán necesarias o útiles para hacer que tenga lugar lo que ha decidido. Por ejemplo, rechazará una invitación para almorzar y terminará su trabajo en vez de reunirse con sus amigos. El agente que se prepara para realizar algo en el futuro es como un barco que avanza hacia su destino. Sus omisiones y sus actos, en cierta medida, vienen predeterminados por su decisión. El agente *puede* llegar a apartarse de su camino, pero no sin razones convincentes.

Hasta el momento hemos considerado el silogismo práctico como un argumento no verbal. En realidad, *podría* estar acompañado de palabras, y a veces *lo está*. El agente puede decirse, en voz alta o sólo con el pensamiento, «quiero estar en la estación a tiempo», verbalizando de esta forma la primera premisa. Pero lo esencial no es si él *dice* esto, sino si lo *quiere* como un fin de su acción. El agente puede decirse también a sí mismo: «a menos que corra, llegaré tarde», verbalizando la segunda premisa. Pero lo esencial no es si *dice* esto, sino que lo *crea*. Finalmente, el agente puede decir: «debo correr» o —lo que sería lo mismo—: «deprisa, no hay tiempo que perder», verbalizando así la conclusión. Pero, de nuevo, no son las *palabras* las que importan, sino el hecho de que *se ponga* en acción.

En los silogismos prácticos en primera persona las palabras son sólo «decorados», «florituras», «acompañamientos no esenciales». Esenciales son el *deseo* de conseguir un determinado fin, la *comprensión* de una determinada necesidad y la *decisión* de actuar. Al modo en el que estos tres componentes se unen en el silogismo lo denominaré *necesidad práctica* —necesidad de la voluntad de actuar a través del deseo y la comprensión—.

«Deseo» y «comprensión» son palabras relacionadas con «pasión» y «razón». Estamos aquí en torno al problema, discutido con tanto fervor e ingenuidad por HUME, de si la razón por sí sola puede mover al hombre a la acción. HUME sostuvo que la razón no puede movernos, sino que es la pasión la impulsora del movimiento. Con este punto de vista se suma al que puede verse, en muchos sentidos, como un profundo intento por fundar las obligaciones en el interés. Pero creo que es correcto decir que HUME no se dio plenamente cuenta del rol que la razón juega en el origen de las obligaciones. No vio con claridad el mecanismo lógico del silogismo práctico. Mostrar que algo es una obligación basada en un interés no consiste en mostrar que es algo que nosotros («realmente», «en lo más íntimo») *queremos hacer*, sino que es algo que *tenemos que hacer* para conseguir aquello que queremos (ser, hacer, tener, que suceda)⁴.

⁴ Podría argumentarse, por supuesto, que si un fin es deseado entonces el uso de los medios que son percibidos como necesarios para alcanzar dicho fin serán, a fortiori, también deseados. Cfr. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2.^a ed.) p. 46: «Wer den Zweck will, will (sofern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluss hat) auch das dazu unentbehrlich notwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist. Dieser Satz ist, was das Wollen betrifft, analytisch». Interesa subrayar que KANT consideraba que la proposición era analítica.

Dijimos al final de la sección precedente que los silogismos prácticos son argumentos lógicamente concluyentes —pero que es difícil ver *de qué modo* lo son—. El silogismo verbal en primera persona nos da la clave. Si los silogismos prácticos son lógicamente concluyentes, entonces la necesidad práctica de actuar de la voluntad debe al mismo tiempo ser una necesidad lógica. Creo que esto es así. Supongamos que el hombre de nuestro ejemplo quiere estar en la estación para reencontrarse con su prometida; asumamos también que ve claro que, a menos que corra, llegará tarde (y que si corre, tiene bastantes posibilidades de llegar a tiempo), pero, sin embargo, no hace nada para darse prisa. ¿Qué tenemos que decir sobre este caso? Una cosa que podemos decir es la siguiente: nuestro hombre tenía tan pocas ganas de correr (quizá lo encuentra poco digno) que, cuando se dio cuenta de que sólo corriendo llegaría a tiempo, cambió sus propósitos. «Prefiero llegar tarde antes que ponerme a correr», dice. Por supuesto, el *quería* llegar a tiempo a la estación. Sigue *deseando* haber podido hacerlo. Llegar a tiempo para la llegada del tren es, además, algo deseado por sí mismo para nuestro hombre; si un Dios apareciera y lo llevara a tiempo a la estación, recibiría esto *de buen grado*. Pero ya no quiere esto *como un fin de su acción*. Por lo tanto, no se ve movido a la acción.

Sostendré que considerar los silogismos prácticos como argumentos lógicamente concluyentes implica entrelazar o anudar de una forma peculiar los conceptos de querer un fin, comprender una necesidad y ponerse a la acción. Es una contribución a modelar o dar forma a estos conceptos. Lo que justifica este procedimiento de modelado es, en parte, su conformidad con el uso ordinario y, en parte, satisfacer el deseo de claridad que tiene el filósofo en estos asuntos.

8. Sostendré que en las conclusiones de los silogismos en tercera persona nos encontramos con las *normas autónomas*. (Estrictamente hablando, nos encontramos con *un* concepto de norma autónoma. Pues hay también otros fenómenos que pueden ser candidatos al nombre. Sin embargo, no los discutiremos en este trabajo).

Las normas autónomas, desde esta perspectiva, son necesidades de la voluntad de actuar bajo la influencia conjunta de los fines deseados y las creencias acerca de las necesidades naturales.

El concepto de norma autónoma, que tratamos ahora, es bastante diferente del de KANT. No tiene una conexión específica con los denominados temas morales. Pero no es diferente de la noción kantiana en todos los aspectos relevantes.

Un aspecto en el que ambos tipos de normas guardan cierta similitud tiene que ver con el contraste que, en la terminología kantiana, puede denominarse el contraste entre «inclinación» y «deber». Hay cierta verdad oculta en la idea,

tan destacada en KANT y por la que ha sido severamente criticado por parte de otros, según la cual la acción bajo una norma o regla autónoma debe en algún sentido ir en contra de nuestras inclinaciones. Creo que la verdad es que la acción que cae bajo tales reglas no es nunca emprendida *porque* queramos hacerla, sino que nos vemos compelidos a ella por la necesidad natural y por los objetos remotos de nuestros deseos y preferencias. Si se trata de un acto que queremos hacer por sí mismo, entonces no es necesaria ninguna norma autónoma para impulsar nuestra voluntad de actuar. Cuando el acto, en sí mismo, nos resulta indiferente, el movimiento hacia la acción se sigue con naturalidad a partir del deseo y el conocimiento —no tenemos que decirnos a nosotros mismos «debo hacer esto»—. Pero cuando hay una necesidad práctica de hacer algo que, por sí mismo, es no deseado o rechazado por nosotros, entonces la naturaleza de la obligación autónoma adquiere relieve. Es principalmente en tales casos en los que recurrimos al soliloquio y, teniendo claros en nuestra mente el fin y la creencia acerca de la necesidad de la acción, nos apresuramos a ponernos en acción. Podríamos decir: cuanto más amplia es la brecha entre el *deber* y el *querer*, más relevancia adquiere el *deber*; y si no hay ninguna brecha —entendiendo por esto que realizamos el acto por pura inclinación— entonces no hay siquiera una necesidad autónoma de la voluntad.

Una diferencia crucial entre la noción de KANT de norma autónoma y la nuestra tiene que ver con la distinción kantiana entre imperativos categóricos e hipotéticos. La noción de imperativo hipotético no está del todo clara en KANT. De cualquier modo, está muy relacionada con nuestra noción de norma técnica. De las normas técnicas (secc. 4) dijimos que pueden ser vistas como formas contraídas de silogismos prácticos. Finalmente, las conclusiones de los silogismos prácticos en primera persona son lo que *nosotros* (aquí) denominamos normas autónomas. Incluso aceptando que tienen forma categórica, parece obvio que su relación o dependencia de las normas técnicas los hace diferentes de los imperativos categóricos kantianos y, con ello, de las normas autónomas kantianas.

Las conclusiones de los silogismos prácticos, que he denominado normas autónomas, se asemejan a los mandatos heterónomos en el hecho de que los dos expresan intentos de *hacer que los agentes hagan u omitan* algo (véase anteriormente secc. 3). Ésta es una semejanza *esencial*, que conecta el aspecto de las normas como necesidades prácticas con el aspecto de las normas como mandatos.

¿Existe algún rasgo de las normas autónomas que se corresponda con la promulgación y la sanción? Como dijimos (secc. 3) se trata de dos rasgos esenciales de los mandatos heterónomos.

Hay una característica *esencial* de las normas autónomas del que se diría que recuerda *por analogía* a la promulgación. Es el «darse cuenta» o compren-

sión por parte del agente de la conexión causal entre la realización de un determinado acto y la consecución de un determinado fin. Tal percepción, parece, es posible sólo en el caso de los seres racionales, capaces de argumentar y que poseen algún conocimiento del modo en el que las acciones y eventos están causalmente entrelazados en la naturaleza. Es plausible sostener que sólo es posible en el caso de seres que dominan un lenguaje. Si esto es cierto, entonces, otra similitud esencial entre las normas como necesidades prácticas y las normas como mandatos es que ambas presuponen el lenguaje.

La conclusión de los silogismos prácticos en primera persona, como hemos dicho, no precisa ser verbalizada —ni siquiera de «pensamiento»— ni tomar la forma de una formulación normativa como «haz esto» o «tienes que (debes) hacer esto», como si se la dirigiera el propio agente a sí mismo. Pero *puede* ser verbalizada y una forma verbal puede usarse para un soliloquio que se asemeja mucho al uso de palabras para urgir a los agentes a la acción. Éste es un rasgo *accidental* de las normas autónomas, del que podría decirse que se asemeja a la promulgación no por analogía, sino *literalmente*.

Hay además otro rasgo *esencial* de las normas autónomas del que puede decirse que se parece a la sanción *por analogía*. Si un hombre, que tiene la necesidad práctica de hacer una determinada cosa, fracasa a la hora de hacerla, entonces necesariamente fallará en relación con el fin de su acción. El fin era un fin deseado. No conseguir lo deseado, la frustración del deseo es, tal y como dijimos, intrínsecamente desagradable. El fracaso a la hora de actuar de acuerdo con la norma está intrínsecamente conectado con consecuencias desagradables. Ésta es una analogía del castigo. Pero es sólo una *analogía*. Hablando con propiedad, el castigo es consecuencia de la desobediencia y, en rigor, el fracaso en la satisfacción de una necesidad autónoma de la voluntad no es un supuesto de desobediencia.

Encontramos aquí una importante diferencia entre normas autónomas y heterónomas. Con la segunda, el agente es «en principio» libre de escoger entre obedecer la norma y evitar la sanción o desobedecer con el riesgo de ser castigado.

Puede optar por lo segundo. Pero la norma autónoma cobra existencia con —o consiste en— el hecho de que el agente se pone en acción dirigido por sus deseos y creencias. En un sentido, entonces, las normas autónomas son *ipso facto* «obedecidas». Esto es: a ellas no se aplican las nociones de obediencia y desobediencia.

Sin embargo, si el fracaso a la hora de completar la acción de acuerdo con lo que establece la necesidad práctica se debe a la debilidad de la voluntad, a negligencia o a llevar a cabo la acción sin pensar, entonces se debe a algo análogo a la desobediencia y, por tal razón, puede considerarse merecedora de castigo. El agente puede inventar diversas formas de autocastigo, por ejemplo,

para fortalecer su fuerza de voluntad o para llegar a ser más cuidadoso cuando actúa. Cuando esto sucede, las normas autónomas aparecen unidas a un rasgo *accidental* que puede decirse que se corresponde con la sanción no de una forma analógica, sino *literal*.

Esto sería suficiente como respuesta a la pregunta acerca de hasta qué punto las normas vistas como necesidades prácticas autónomas se asemejan a las normas como mandatos. Nuestra próxima tarea habrá de consistir en investigar hasta qué punto, y en qué medida, las normas como mandatos heterónomos pueden adquirir el aspecto de necesidades prácticas.

9. A veces, las órdenes son dictadas sin una razón particular. En tal caso, no están fundadas en los fines de la autoridad normativa. Comparativamente, este caso se presenta rara vez. Las órdenes, a veces, se dictan obedeciendo una norma que establece que han de ser dictadas. Entonces, la pregunta acerca de por qué son dictadas es idéntica a la pregunta acerca de por qué la autoridad que las dicta obedece la orden de la autoridad superior. Por último, las órdenes a veces son dictadas para conseguir un fin.

Una persona *x* ordena a otra persona *y* hacer una determinada cosa *p*. ¿Por qué *x* ordena a *y*? La respuesta es frecuentemente, aunque sin duda no siempre, que *x* tiene algún fin a la vista para cuyo logro es un medio necesario su orden a *y* de que haga *p*. Digamos que *x* tiene entre manos una tarea complicada cuyo cumplimiento satisfactorio precisa de la asistencia de *y*. *y* debe hacer *p*, si *x* quiere tener éxito. Pero *y* no va a hacer *p* por su propia inclinación. *y* puede tener fines de su acción que sean totalmente diferentes. Entonces *x* debe *hacer que y haga p*, si quiere tener éxito. Quizá lo intenta primero por medios más amables que una orden, pero tales medios resultan infructuosos. Entonces *x* debe mandar a *y* hacer *p*, si desea tener éxito. Esto es: mandar a *y* hacer *p* es un medio necesario para hacer que *y* haga *p*, lo que a su vez es un medio necesario para asegurar el éxito de *x*. Así que *x* da la orden a *y*: «Haz *p*».

Si la razón por la que *x* ordenó a *y* hacer *p* es tal que a su luz la acción normativa de *x* se convierte en un medio necesario en relación con el fin deseado, entonces diremos que *x* tuvo un motivo o una razón *de peso* para darle a *y* la orden. La acción normativa presenta esta característica cuando llegamos a pensar que si *x* no hubiera dado la orden a *y*, no hubiera conseguido alcanzar su fin.

Afirmar que ordenar a *y* que haga *p* es un medio necesario para *x*, ya sea en relación con el mismo fin *p*, ya sea en relación con algún fin *q* más remoto, es un enunciado de necesidad *natural*. Si *x* se da cuenta de esto y si desea *p* o *q*, entonces ordenarle a *y* que haga *p* pasa a ser una necesidad *práctica* que corre a cargo de *x*.

De esta forma, las acciones normativas que consisten en el dictado de mandatos u órdenes pueden llegar a ser necesidades prácticas para los fines de la autoridad normativa, en combinación con las consideraciones acerca de los medios para tales fines. Cuando la acción normativa es una necesidad de este tipo, llamaremos a la norma heterónoma que se origina como resultado de la misma una norma *bien fundada*. Una norma heterónoma está, en este sentido, bien fundada cuando la acción normativa de la autoridad normativa está guiada por normas autónomas o es, como podríamos también decir, una necesidad autónoma. En la medida en que las normas autónomas son *ipso facto* necesidades prácticas, se puede decir de ellas que también están *ipso facto* bien fundadas.

También la obediencia a las órdenes (heterónomas) puede ser autónomamente necesaria.

Es un rasgo esencial de las normas heterónomas, como hemos dicho (secc. 3), que deberían estar asociadas con la amenaza de un castigo en caso de desobediencia. La amenaza del castigo en caso de desobediencia constituye un motivo para la obediencia. Esto no quiere decir que las órdenes son siempre o normalmente obedecidas porque el sujeto quiere evitar el castigo. Pero *en ocasiones* son obedecidas por tal razón. Entonces el sujeto destinatario de la norma considera la obediencia a la norma como un medio necesario, y generalmente también productivo, para evitar el castigo. El agente *desea* evitar el castigo. *A menos* que obedezca, será castigado. Entonces *tiene* que obedecer, esto es, tiene que hacer el acto que la norma dice que tiene que hacer.

A veces deseamos obedecer órdenes no para evitar el castigo, sino por algo distinto. Por ejemplo, el fin puede ser simplemente nuestro deseo de agradar a la persona que emitió el orden. Quizá éste dio la orden para conseguir algún fin propio y quería que el otro le ayudara. Entonces *nuestro* deseo, junto con la necesidad natural de obediencia a la norma como un medio para alcanzar su fin, da lugar a una necesidad práctica autónoma de obediencia.

Puede suceder, claro está, que aquello que se nos ordena hacer sea lo mismo que queremos hacer. Entonces no hay ninguna necesidad autónoma para la voluntad de obedecer. Este caso carece por lo tanto de interés desde el punto de vista del «mecanismo para hacer que se haga» en que consisten los mandatos. Pero hay un caso que está relacionado con él y que es de gran interés. Es el caso en el que la norma está dirigida a una multitud de sujetos y el estado de cosas que prevalece o aparece gracias al hecho de que *todos* los sujetos obedecen la norma es un fin de *cada uno* de ellos individualmente. Entonces la obediencia es necesaria como un paso cooperativo hacia la consecución de un fin. Éste es otro caso de necesidad autónoma de obedecer una norma heterónoma.

10. Ahora podemos regresar al problema de la relación entre normas y valores.

Como hemos dicho, los fines son bienes alcanzables a través de la acción. Decir, como se ha hecho en ocasiones, que los fines requieren o nos exigen que vayamos tras ellos, es hablar de forma metafórica. No hay nada normativo en los fines y bienes en cuanto tales. Los fines *son* perseguidos y los bienes deseados, o no son fines ni bienes. Pero las órdenes de *ananke* (esto también, por supuesto, es hablar metafóricamente), esto es, las necesidades naturales pueden, cuando llegan a ser conocidas por el hombre, en combinación con su fines, crearle la necesidad práctica de hacer cosas que, por sí mismas, no haría, y de omitir cosas que, dejando al margen consideraciones acerca de los fines, no se hubiera abstenido de hacer. En este sentido se puede decir que las normas «se enganchan» a los valores.

Si por normas autónomas entendemos las necesidades prácticas de la voluntad de actuar bajo la influencia conjunta de fines y creencias acerca de conexiones causales, entonces podríamos decir que tales normas están *intrínsecamente orientadas a valores*.

Las normas heterónomas, vistas como mandatos u órdenes dirigidas por las autoridades normativas a los sujetos normativos, no tienen una conexión intrínseca con fines. Pero las normas heterónomas pueden fundarse en fines y asumir de esta manera la apariencia de una necesidad práctica. Si son del tipo de lo que aquí hemos llamado *bien fundadas*, entonces las acciones normativas de dictarlas están orientadas a valores bajo normas autónomas. También los actos de obedecer las normas pueden estar orientados a valores de esta manera.

Se podría quizás objetar al tratamiento que hemos hecho en este capítulo del problema acerca de cómo pueden estar relacionados las normas y los valores que sólo hemos tratado la cuestión de la relación entre «bien» (o mejor: «deseo») y «tener que» [*must*]. La discusión tradicional del problema ha tenido que ver, sobre todo, con la relación entre «bien» y «deber» [*ought*] (véase la presentación del problema en la secc. 1). Esto es cierto —y también que el significado de «deber» y «tener que» puede ser distinguido de forma significativa—. Nuestra discusión de la relación entre normas y valores dista mucho de ser exhaustiva. En defensa del tratamiento que aquí ha recibido diré que tiendo a pensar que sólo las normas como necesidades prácticas (el aspecto anankástico o «tener que») tiene una relación intrínseca con las ideas del bien. Otros aspectos de lo normativo pueden llegar a estar orientados a valores sólo por medio del aspecto anankástico. He tratado de mostrar en las secciones 8 y 9 cómo sucede esto en relación con las normas vistas como mandatos. No discutiré aquí cómo puede suceder esto para el aspecto de las normas como reglas, que podría llamarse también su aspecto deóntico (cfr. secc. 2). Haremos algunas observaciones sobre esto en el último capítulo.

CAPÍTULO IX

DEBER*

1. En el capítulo anterior hemos introducido la noción de *norma bien fundada*. Decimos que un mandato heterónimo está bien fundado cuando el acto que exige es una necesidad práctica en relación con los fines de la autoridad normativa. Las normas autónomas están, *ipso facto*, bien fundadas (cap. VIII, secc. 9).

En este capítulo estudiaremos un caso especial de normas bien fundadas: el caso en el que el fin último en relación con el cual las normas están bien fundadas es el bien de algún ser. Diré de este caso que impone un *deber* al destinatario de la norma.

El término «deber» se usa con multitud de significados en el lenguaje ordinario. Aquí se usa como un término técnico. No todo aquello que llamamos un «deber» es un deber en nuestro sentido. Los deberes jurídicos, por ejemplo, no tienen por qué serlo. Si lo que llamamos deberes morales lo son o no, depende de la concepción que adoptemos acerca de la naturaleza de la moral. Pero lo que me parece cierto es que todo lo que es un deber en nuestro sentido —es decir, una necesidad práctica en relación con (promover o respetar) el bien de algún ser— se llama con bastante naturalidad en el lenguaje ordinario un deber. Por tanto, nuestro uso de «deber» como un término técnico se ajusta bien a uno de los usos de esta palabra en el lenguaje ordinario.

Los deberes, entendidos en nuestro sentido, pueden dividirse adecuadamente en determinadas grandes categorías.

* *N. de los T.*: Título original, *Duty*.

Una primera división es la que distingue entre *deberes hacia uno mismo* y *deberes hacia terceros*. Estas denominaciones, y también el sentido que le damos aquí, son familiares en la ética tradicional. En los deberes hacia uno mismo, el bien al que se supone que el agente contribuye con la acción debida es el propio bienestar del agente. En los deberes hacia terceros, es el bienestar de un ser distinto del propio agente.

Una segunda división es la que distingue entre deberes *autónomos* y *heterónomos*. Un deber es autónomo cuando la acción debida incumbe al propio agente como una necesidad práctica —independientemente de si el bien al que contribuye es el del propio agente o el de algún otro ser—. Un deber es heterónimo cuando la acción debida es heterónomamente prescrita al agente.

Cuando se combinan estas dos grandes divisiones, se obtienen cuatro tipos de deber, esto es, *deberes autónomos hacia uno mismo*, *deberes autónomos hacia terceros*, *deberes heterónomos hacia uno mismo* y *deberes heterónomos hacia terceros*.

No obstante, hay una tercera clasificación de los deberes que debe ser destacada. Es la que distingue entre lo que propongo llamar *deberes positivos* y *deberes negativos*. Los primeros son deberes de hacer; los segundos son deberes de omitir algo. Por tanto, los dos tipos de deberes se corresponden con las dos subclases que hemos llamado mandatos positivos y negativos (véase cap. VIII, secc. 3). A los mandatos negativos también se les llama comúnmente *prohibiciones*.

Desde el punto de vista del agente vinculado por el deber, los deberes positivos son (principalmente) deberes de *promover* el bien de los seres, y los deberes negativos son deberes de *respetarlos*. Por otra parte, desde el punto de vista de la autoridad normativa puede decirse que el propósito de los deberes negativos es (fundamentalmente) proteger el bien de algún ser.

Los deberes negativos hacia terceros están relacionados con uno de los muchos conceptos diferentes de *un derecho*. Esta noción de un derecho es una idea normativa con un característico aspecto dual. Desde el punto de vista del titular del derecho, un derecho en este sentido es una libertad o permiso para actuar de cierta manera. Desde el punto de vista de los agentes vinculados por el deber, por otra parte, el derecho es una prohibición de interferir en la acción del titular del derecho, si éste decidiera hacer uso del mismo.

2. Un deber autónomo hacia uno mismo, de acuerdo con la definición que hemos dado, es una necesidad autónoma de hacer algo para promover o proteger el bien del propio agente que actúa.

Los deberes autónomos hacia uno mismo no deben confundirse con las necesidades prácticas autónomas en general. Consideremos una vez más el ejemplo de la persona que corre a la estación (véase cap. VIII, secc. 7). Quiere llegar a tiempo para coger el tren. A menos que corra, llegará tarde. Por tanto, tiene que correr. Ésta es una necesidad práctica autónoma. ¿Por qué no es un deber autónomo hacia uno mismo?

Querer estar puntualmente en la estación no es normalmente un fin último de la acción. Una persona puede querer esto porque desea reunirse con alguien, o porque ha prometido reunirse con alguien y está ansioso por cumplir su promesa. Éstos podrían ser fines últimos de la acción. Algunos de estos fines pueden hacer que su acción sea realmente un deber hacia terceros. Pero no podrían ser un deber hacia uno mismo, a menos que el agente pueda decir sinceramente que quiere llegar a la estación puntualmente porque su bienestar se lo exige. No quiero sugerir que no se pueda decir esto sinceramente de uno mismo en ninguna ocasión. Pero ciertamente sería un caso poco común.

Existen dos tipos principales de casos en los que puede decirse que una persona cuida de su propio bien y que por esa razón tiene deberes autónomos hacia sí mismo.

El primer caso de cuidado de los bienes de uno mismo sólo da lugar a deberes negativos. Hay determinadas cosas que las personas rechazan o consideran indeseables «en sí mismas». A veces, puede estar dispuesto a sufrir esas cosas para conseguir algún fin que desea —como, por ejemplo, cuando decide sacarse una muela—. Pero si no tiene en perspectiva algún fin o algunas otras consecuencias deseables, considerará que tales cosas son malas para él y tratará de evitarlas. Asumamos ahora que se da cuenta de que si hace *p*, entonces le ocurrirá alguna cosa en sí misma indeseable *q*. Por ejemplo, le parece que un tipo de comida en particular, que le gusta por sí misma, le sienta muy mal. Podría entonces adoptar la máxima o regla de no tomar nunca comida de ese tipo. Se impone a sí mismo, por decirlo así, una cierta prohibición para protegerse (para proteger a su «bien») de algo no deseado. Podemos llamar a estas autoprobiciones para la protección de uno mismo deberes autónomos hacia uno mismo.

El segundo caso de cuidado del bien propio es el que tiene lugar cuando una persona *delibera* acerca de sus fines.

¿Pero realmente las personas deliberan alguna vez sobre sus fines? ¿Se puede deliberar acerca de los fines? ARISTÓTELES discutió esta cuestión con mucha ingenuidad¹. Para ARISTÓTELES la deliberación es acerca de los medios, no de los fines. Lo que llamamos deliberación acerca de fines es una deliberación acerca de fines intermedios y, por tanto, en realidad es acerca de medios para algún fin ulterior.

¹ Véase *EN*, Libro III, capítulo 3.

Probablemente, es correcto decir que la palabra «deliberar» se usa con más frecuencia en contextos en los que se plantean cuestiones como «¿cómo haré esto?» o «¿qué manera de hacer esto elegiré?». Cuando se plantean estas cuestiones, a veces estamos deliberando acerca de medios para determinados fines y a veces acerca de lo que hemos llamado «formas de hacer cosas» (ARISTÓTELES no distinguió estas dos cosas). Pero no estamos deliberando acerca de fines.

A veces, sin embargo, una persona se detiene a considerar cuestiones como ésta: ¿qué consecuencias va a tener el hecho de que persiga este fin —al margen de la posibilidad de conseguirlo—. Quizá está esforzándose para conseguir un ascenso en su trabajo. «¿Estoy arruinando mi salud? ¿Es bueno para mí no permitirme tiempo para el descanso? ¿Y cuando consiga mi ascenso, qué pasará? Tendré un sueldo mejor, pero también un trabajo más pesado y mayor responsabilidad, e incluso puede que tenga menos tiempo que ahora para el descanso».

Cuando una persona que persigue determinados fines se detiene a reflexionar sobre las consecuencias de estar persiguiendo o de alcanzar esos fines, entonces puede decir correctamente que está deliberando acerca de fines. También puede decir que lo hace cuando, sin tener fines en perspectiva, se pregunta: «¿qué haré?».

Sin embargo, en estas situaciones se puede decir también que la persona está deliberando acerca de su propio bienestar. Se pregunta qué es bueno o malo para él. Como consecuencia de este examen de conciencia puede llegar a proponerse fines nuevos o revisados.

Una persona que delibera acerca de fines puede llegar a ver que hay ciertas cosas que debe hacer y —quizá más a menudo— cosas que no debe hacer, para no tener que arrepentirse después. Puede llegar a la conclusión de que debe hacer algún ejercicio físico o descuidará su salud; o que debe permitirse algún tiempo para leer novelas o escuchar música o su alma se marchitará completamente; o si tiende a ser derrochador, que debe pensar ahorrar para su vejez. Cuando llega a estas conclusiones, puede decirse que se impone deberes autónomos hacia sí mismo. Se impone a sí mismo, por así decirlo, un cierto curso de acción o forma de vida con vistas a lo que considera necesario para su bienestar.

No puede existir un deber autónomo hacia uno mismo de cuidar del propio bien (bienestar) de ninguna de las dos formas principales en que tal cuidado tiene lugar. El auto-cuidado es el fundamento y el origen de todos los deberes autónomos hacia uno mismo. Decir que una persona se impone el deber de cuidar de sí mismo implica decir que cuidar de su propio bien le exige cuidar de su propio bien. Esto es palabrería, a menos que quiera decirse que se le imponen deberes específicos hacia sí mismo, por ejemplo, un deber de procurar que duerma suficiente o haga suficiente ejercicio.

3. El silogismo práctico que plasma el prototipo de un deber autónomo hacia terceros es el siguiente:

x desea promover o respetar el bien de y sin ningún fin ulterior
A menos que x haga (omita) p , no podrá promover o respetar el bien de y

 x tiene que hacer (omitir) p

Por respetar el bien de otro ser, se puede entender la omisión de cualquier acto cuya realización sería perjudicial para ese ser. Definido de esta manera, el deber de respetar es necesariamente un deber de omitir. Por su parte, por promover el bien de otro ser se puede entender hacer algo que será bueno para ese ser. Definido de esta manera, el deber de promover el bien de un ser es necesariamente un deber de actuar de cierta manera.

Sin embargo, es posible que una persona sea responsable de los daños provocados a otra persona con su omisión de actuar; por ejemplo, porque un tercero le *hace* algún daño a ésta. En estos casos, un deber de actuar (de interferir) puede considerarse como un deber de *proteger* el bien del prójimo, y puede distinguirse tanto de los deberes positivos de promover como de los deberes negativos de respetar este bien.

Puede ocurrir también que una persona promueva el bienestar de otra con su omisión de un acto; por ejemplo, porque esto le ofrece a la otra persona la oportunidad —que de otra manera no hubiera tenido— de hacer algo que le gusta. En estos casos, un deber de omitir (de quedarse a un lado) puede considerarse como un deber de *renunciar*, y este deber negativo puede distinguirse de otro deber negativo de respetar el bien de otro hombre.

Por tanto, existen en total cuatro tipos de deber subsumibles en el caso que estamos ahora discutiendo: los deberes positivos de promover y proteger el bien de otra persona y los deberes negativos de respetar y renunciar. Pero renunciar puede considerarse también como una forma negativa de promover un bien, y proteger como una forma positiva de respetarlo. Por ello incluiré «renunciar» en «promover» y «proteger» en «respetar» y diré que, *básicamente*, promover es un deber positivo y respetar un deber negativo.

Los deberes autónomos hacia terceros de promover el bienestar de otros seres tienen que ver con el sentimiento o emoción que llamamos *amor*, en un sentido amplio de la palabra.

Los deberes hacia terceros, sean autónomos o heterónomos, que nos exigen respetar el bien de otros seres parecen tener una conexión peculiar con la moral, parecen ser los deberes morales *por excelencia*. En el último capítulo examinaré esta opinión con más detalle.

En un capítulo anterior hemos distinguido entre virtudes personales (o hacia uno mismo) y sociales (o hacia terceros). Tratar de adquirir virtudes sociales (consideración, amabilidad, honestidad, etc.) puede ser una parte de los deberes autónomos hacia terceros de una persona. Tratar de adquirirlas y practicarlas es, ciertamente, una parte de los deberes heterónomos hacia terceros que nos gustaría inculcar en otros. Podría parecer que la mayoría de las virtudes sociales tienen que ver con el respeto al bien de nuestro prójimo; pero algunas, como la honestidad, son obviamente relevantes para la promoción de este bien.

Cuando hablamos de las virtudes personales y sociales (véase cap. VII, secc. 10), señalamos que la práctica de las últimas presupone un interés en el bienestar de otras personas. Es el interés al que hace referencia la primera premisa de nuestro silogismo práctico. Que una persona tenga este interés hacia otra, o hacia otras personas en general, es contingente. Por ello, no existe algo así como un deber autónomo de amar a nuestro prójimo o de querer respetar su bien por sí mismo. El amor a nuestro prójimo es el fundamento y el origen de cualquier deber autónomo hacia terceros que podamos tener —esto es, que podamos imponernos a nosotros mismos— de promover el bien del prójimo. De manera similar, el deseo de respetar el bien de otro por sí mismo es el fundamento y el origen de cada uno de los deberes autónomos hacia terceros de respetar dicho bien en relación con éste o aquel aspecto particular. El interés en el bien de otra persona sin perseguir un fin ulterior no puede ser un deber autónomo hacia terceros, dado que se presupone en todos estos deberes

Pero ¿es posible este interés, aunque no sea un deber? Aquí nos enfrentamos a un gran problema de la ética: el problema del egoísmo y el altruismo.

4. Por *interés en o consideración por* el bien de una persona entenderé aquí el deseo de promover o respetar este bien.

Que promover el bienestar del prójimo pueda ser un fin intermedio de la acción de una persona no plantea problemas. Este caso simplemente significa que la consideración hacia el bienestar del prójimo es un medio para algún fin ulterior del agente. Si es un medio necesario, la consideración hacia el prójimo se le impone al agente como una necesidad práctica autónoma.

Hay innumerables formas en las que la consideración hacia el bien de otros puede ser un medio para fines autointeresados. El señor quiere que su sirviente trabaje eficazmente para él. El sirviente no lo hará a menos que el señor cuide de su bienestar —por no hablar de la necesidad de no maltratar a su sirviente—. Ergo el señor tendrá en cuenta que ha de respetar y promover el bienestar de su sirviente en la medida en que lo considere necesario. Éste *no* es lo que he llamado un deber autónomo hacia terceros, puesto que el fin último que requiere la acción no es un interés en el bienestar de otro ser.

Por tesis del *egoísmo psicológico* se podría entender la idea de que promover y respetar el bien del prójimo no es otra cosa (cómo mucho) que un fin intermedio de la acción de una persona. Podríamos llamar perseguir un fin *altruista* a la consideración del bien de otros sin perseguir con ello un objetivo ulterior. El egoísmo, tal como lo hemos definido aquí, es, por tanto, la doctrina que niega la existencia del altruismo, esto es, de fines altruistas de la acción.

La naturaleza de esta tesis negativa no debe ser malinterpretada. El egoísmo, como lo hemos definido, no niega, por supuesto, que promover y respetar el bien de otras personas pueda ser un fin de la acción. Incluso acepta que pueda tener la apariencia de un fin último. Pero el egoísmo sostiene que si tal fin no se manifiesta como abiertamente intermedio, puede ser desenmascarado como un fin intermedio.

Sin embargo, la tesis del egoísmo admite varias interpretaciones —que sus defensores no siempre distinguen—. La postura negativa del altruismo puede ser entendida como la negación de una posibilidad lógica o como la negación de que algo sea un hecho. El que nos interesa fundamentalmente es el egoísmo como la negación de la posibilidad lógica de que existan fines altruistas de la acción.

Creo que es fácil advertir cuál es el núcleo de la idea de que la acción *no puede* ser genuinamente altruista. Es el hecho lógico de que cualquier fin de la acción, sea cual sea, es un fin de algún *agente*, es decir, es algo que el agente cuyos fines estamos considerando desea obtener. Por tanto, si promover el bienestar del prójimo es un fin de mi acción, es también un fin de *mi* acción, algo que *yo* quiero, *me* interesa, un bien para *mí*. Hay un sentido en el que los objetivos de la acción son irremediabilmente egocéntricos.

La tesis del egoísmo que estamos discutiendo ahora descansa en una interpretación errónea del significado de los hechos lógicos que acabamos de mencionar acerca de los fines de la acción, los deseos y el bien de un ser. El egoísmo interpreta —incorrectamente— la conexión necesaria que existe entre el bienestar del prójimo como un fin de mi acción y *mi* bienestar como si implicara una imposibilidad de perseguir el primero salvo como un medio de asegurar o promover el segundo. Es el mismo error que cometía el eudemonismo psicológico (véase en el cap. V, secc. 2, la discusión del ejemplo de la página 117). Está relacionado con el error que se auto-refuta en el que incurre el hedonismo psicológico cuando interpreta equivocadamente que la conexión necesaria entre la satisfacción de un deseo y el placer implica que el placer es necesariamente el objeto último de cada deseo.

El hedonismo, el egoísmo y el eudemonismo psicológicos están estrechamente conectados con concepciones acerca de la naturaleza humana. Son todos ellos falsos. Todos cometen en gran medida el mismo error. Este error consiste en una mala interpretación de la existencia de una conexión necesaria. Tal as-

pecto de necesidad «detrás» de las falsedades le otorgan a las tres doctrinas la fuerte apariencia de verdad que poseen. Una refutación del hedonismo que niegue la conexión necesaria entre deseo y placer y una refutación del egoísmo o del eudemonismo que niegue el egocentrismo necesario de todos los fines de la acción, están condenadas a fallar su objetivo. El objetivo de la refutación no debe ser negar esas conexiones, sino dejar claro su significado.

Cuando el error lógico del egoísmo queda corregido, la posibilidad lógica de (los fines de) la acción altruista queda demostrada.

La admisión de la posibilidad lógica del altruismo, sin embargo, es plenamente compatible con la concepción que afirma, como una cuestión de hecho, que nuestro prójimo nunca es un motivo de la conducta humana. Para esta concepción, el altruismo aparente es siempre egoísmo disfrazado.

No es necesario que discutamos en detalle esta doctrina. Tiene una buena parte de verdad. Su pretensión de tener toda la verdad está basada, me parece, en parte en un pesimismo exagerado acerca de la naturaleza humana y en parte en el error lógico, que acabamos de señalar, acerca del egocentrismo de los fines de la acción. Sumidos en la desesperación del pesimismo puede ser tentador darle un carácter absoluto a nuestra percepción de la naturaleza vil del hombre, pero esto sólo puede hacerse a expensas de cometer un error lógico.

Además de la cuestión *lógica* de si una persona puede tener un fin último en el bien del prójimo y la cuestión *psicológica* de si una persona alguna vez está interesada en el bien del prójimo salvo que éste sea un medio para un fin, está también la cuestión *genética* de si todo interés en el bien de otra persona como un fin no tuvo en su origen un interés en este bien como un medio.

Quienes adoptan la postura de que el altruismo debe tener una fundamentación genética en el auto-interés se quedan, en cierto modo, atónitos ante el hecho de que existan cosas tales como el puro desinterés, esto es, acción que surge del afecto, la amistad, el amor, la simpatía o que es completamente ajena a cálculos acerca de su valor utilitario para el agente. Que una persona actúe auto-interesadamente no parece requerir explicación, pero que actúe desinteresadamente es algo que nos asombra como un «misterio».

¿Es el desinterés un «misterio», una vez que hemos visto claramente el error *lógico* que comete el egoísmo? No sé cuál es la respuesta correcta a esta pregunta. La respuesta, por supuesto, depende en parte de qué entendamos aquí por «misterio». Pero tiendo a pensar que la apariencia de «misterio» o de algo que requiere explicación que presenta la acción desinteresada no es sino una confusión conceptual que se alimenta del mismo error que subyace al hedonismo y al eudemonismo. Por ello me inclino a pensar que la acción motivada por el afecto, la amistad y el amor es tan característica de la naturaleza humana

como la acción motivada por el auto-interés, y que la concepción del hombre como una criatura esencialmente auto-interesada es una idea lógicamente errónea. Pero puedo estar equivocado.

5. Detrás de los deberes heterónomos hacia uno mismo hay un silogismo práctico del siguiente tipo:

x desea como un fin en sí mismo que el bien de y sea promovido
A menos que y haga p , su bien no se verá promovido

x debe hacer que y haga p

La distinción entre promover y respetar y también la distinción entre hacer y omitir no me parece de mucha importancia en el caso que estamos considerando ahora. Por ello usaré el verbo «promover» con el significado de «promover o respetar» y el verbo «hacer» con el significado de «hacer u omitir».

La conclusión del anterior silogismo es una necesidad práctica autónoma cuyo destinatario es x . x debe hacer que y haga p . Hay muchas maneras en las que x puede tratar de conseguirlo. Un modo puede ser ordenárselo a y . Ésta es la única manera que nos interesa aquí. Cuando se recurre a ella, x impone a y un deber de actuar de una manera que x considera buena para y . El deber es heterónimo: y o el destinatario de la norma no se pone a la acción por sus propios deseos y percepciones de necesidades. Es x o la autoridad normativa quien le impulsa.

Por tanto, cuando existe un deber heterónimo hacia uno mismo, la finalidad de la *autoridad normativa* es el bien del *destinatario de la norma*. La autoridad impone al sujeto un deber teniendo como objetivo (en nombre de) el bienestar del sujeto. Pero si el sujeto obedece, no necesariamente hace la cosa ordenada para satisfacer su propio bien. Puede que la haga sólo y exclusivamente para escapar del castigo. O porque quiere complacer a la autoridad, o por respeto a la misma.

6. ¿Cuándo podemos decir que un mandato ha sido emitido por el bien de su destinatario? Hay algunos casos típicos. Uno es cuando los padres ordenan a sus hijos hacer ciertas cosas porque es bueno para el niño, u omitir algo porque hacerlo sería malo para el niño. También en las relaciones entre profesores y alumnos a veces se dan órdenes con una naturaleza similar. Por último, las personas con alguna discapacidad mental, o que por alguna otra razón son incapaces de cuidar de sí mismos, pueden requerir ser dirigidos por otras personas que tengan un mejor conocimiento de su bienestar.

Ha de observarse que el agente que da órdenes a otros por su propio bien, normalmente disfruta del reconocimiento de una posición de «*autoridad*» so-

bre aquellos a los que da órdenes —como los padres, los profesores o los tutores—. También debe observarse que dos de los tres casos típicos que hemos mencionado tienen que ver con lo que llamamos *educación*.

Llamaré —en parte por el deseo de un nombre mejor— *mandatos morales* a los mandatos que son emitidos por el bien del sujeto al que van dirigidos. Llamaré *educación moral* a los propósitos educacionales para los que estos mandatos pueden servir. Y a la autoridad que emite estas órdenes la llamaré *autoridad moral*.

Incidentalmente, puede decirse que este uso del adjetivo «moral» no es poco natural ni presenta una gran variación con el uso ordinario —aunque puede que no sea muy familiar en la filosofía moral—. No tiene una conexión inmediata con lo que suele llamarse *bondad moral* ni con lo que suele llamarse *deberes morales*. No quiero sugerir que los deberes impuestos por lo que yo llamo mandatos morales sean lo que ordinariamente llamamos deberes morales. Sin embargo, la actividad que en el lenguaje común se llama *moralizar* consiste en buena medida en aconsejar y recomendar cosas a otras personas por su propio bien, y también en llamar la atención sobre las varias maneras en las que las personas pueden haber descuidado su propio bienestar. Moralizar no es co-extensivo con lo que aquí he llamado mandatos morales. Pero lo que aquí he llamado mandatos morales es subsumible en lo que ordinariamente llamamos moralizar.

Distincuiré entre las *razones* y la *justificación* de dar órdenes a otros por su propio bien.

La razón inmediata para estos mandatos consiste en que la autoridad normativa tiene interés en el bienestar del destinatario de la norma. La razón inmediata puede no ser, sin embargo, la razón última. En ocasiones una persona tiene interés en el bien de otra para satisfacer algún objetivo ulterior propio. Es el caso del señor que cuida del bien de sus sirvientes porque espera ser correspondido con mejores servicios. A veces una persona tiene la obligación jurídica de cuidar del bien de otros de alguna forma que exige darles órdenes. Padres y tutores tienen estas obligaciones. Un aspecto importante, aunque no el único, del amor paternal es que este amor debería ser la razón *última* por la que los padres obligan a sus hijos a actos y omisiones por el bien de los niños.

Sólo diremos que se ha impuesto un deber heterónimo hacia uno mismo cuando la razón última para dar órdenes a otros es el interés en su bienestar.

Puede decirse que dar órdenes a otros por su propio bien implica una pretensión por parte de la autoridad normativa de tener una mejor percepción de lo necesario para el bienestar del destinatario de la norma que la que este último puede pretender. La justificación de esta pretensión es parte de la justificación del deber heterónimo hacia terceros.

Es un hecho que algunas personas tienen una concepción de lo que es bueno o malo para ellos mucho menos desarrollada que la tienen otras personas. Esto puede deberse a varias razones; por ejemplo, a que se carezca de experiencia sobre lo que puede ocurrir como consecuencia de las propias acciones. Puede decirse que algunos niños no tienen todavía una concepción de todo lo que es bueno o malo para ellos. Los niños que ya tienen algunas ideas sobre esto, pueden, no obstante, estar totalmente equivocados sobre ellas; por ejemplo, pueden querer intensamente cosas de las que luego se arrepentirán, pensando que no será así. Es en estas situaciones, cuando un ser carece de una concepción de su propio bienestar, o cuando ésta está sin desarrollar o distorsionada, cuando unas personas tienen que ejercer autoridad moral sobre otras.

Por tanto, parte de la justificación de los deberes heterónomos hacia uno mismo es el conocimiento superior de algunas personas sobre qué cosas son buenas o malas para otras. Normalmente se espera que la autoridad moral de los padres, de los tutores y de los profesores posea esta justificación.

Si las personas persiguen necesariamente su bien real, cualquier pretensión de un conocimiento superior por parte de otros carecería necesariamente de justificación —y consecuentemente lo mismo ocurriría con cualquier intento de imponer deberes heterónomos hacia uno mismo—. Sin embargo, como cuestión de hecho, las personas persiguen a menudo cosas que, «pensándolo mejor», considerarían no deseadas. El test que muestra que algo constituía un bien aparente de la persona, y no su bien real, es que se *arrepiente* de él (véase cap. V, secc. 14). Conocer los requerimientos del bienestar de otra persona mejor que ella misma consiste esencialmente en la capacidad superior de prever que esta persona se arrepentirá de lo que ha hecho u omitido. La persona que ejerce autoridad moral sobre otra, sólo está justificada para hacerlo en la medida en que pueda decirle correctamente a la otra persona: «Llegará un día en que tendrás una razón para agradecerme lo que hice para orientarte». El punto importante no es si la otra persona reconoce su gratitud. Algunas personas son por naturaleza poco proclives a la gratitud aunque existan razones para ella. El punto importante es que haya razones para pensar que, si la otra persona no hubiera obedecido las órdenes, estaría peor a largo plazo; o para pensar que, si las hubiera obedecido, estaría mejor de lo que está ahora. Pero, en última instancia, es el propio sujeto quien decide qué es «estar mejor» y «estar peor».

Cuando la pretensión de superior conocimiento de lo bueno y de lo malo carece de justificación, el ejercicio de la autoridad moral de un hombre sobre otro deriva en algo que podemos llamar *tiranía moral*. El sujeto se ve entonces forzado a hacer cosas «por su propio bien», cuando en realidad él mismo sabe mejor qué es bueno o malo para él. Puede resultar muy difícil determinar si la pretensión de superior conocimiento por parte de la autoridad normativa está

justificada o no. La lucha por la *libertad moral*, esto es, por el derecho a actuar de acuerdo con lo que uno considera bueno o malo para sí mismo, frente a la presunta tiranía moral, puede afectar de manera importante a las relaciones entre padres e hijos en el periodo previo a su mayoría de edad.

Un aspecto importante de lo que llamamos cumplir la mayoría de edad es que el niño alcance lo que llamaré *madurez moral*. Puede decirse que un individuo ha alcanzado la madurez moral cuando no existe una justificación *obvia* para la pretensión de otros de tener una percepción superior de lo necesario para el bien de ese individuo.

Cuando se alcanza la madurez moral, la educación moral de las personas —en la forma de imposición de deberes heterónomos hacia uno mismo— llega a su fin. El objetivo de la educación moral no es sólo promover y proteger el bien de otros durante su inmadurez moral, sino también facilitar el proceso de maduración al enseñarle a cuidar de su propio bienestar. Pero aquí es importante volver a recordar que el criterio para determinar en el presente que el profesor tiene un conocimiento superior se mide por el futuro veredicto del alumno sobre los frutos de su enseñanza.

7. Ahora discutiremos los deberes heterónomos hacia terceros.

Una persona x ordena a otra persona y y hacer algo. Asumamos que la orden está bien fundada. Esto implica que x debe emitir la orden para asegurar alguno de sus fines. Si este fin es el bien de y y es un fin último, entonces la orden le impone a y un deber heterónimo hacia uno mismo. Si el fin es el bien de algún ser distinto de y y es un fin último, entonces la orden le impone a y un deber heterónimo hacia terceros en relación con ese otro ser.

El caso en el que una persona da órdenes a otra en nombre del bienestar de una tercera persona es plenamente posible y no es un caso irreal. No obstante, parece ser un caso de un interés más bien subordinado. Por ello aquí lo dejaré de lado.

Con esta exclusión, el resto de casos de deberes heterónomos hacia terceros son aquellos en los que un hombre, teniendo como objetivo su propio bienestar, da órdenes a otro. Estos deberes deben distinguirse de los mandatos heterónomos con fines auto-interesados en general. No queremos decir que le estemos imponiendo a una persona un deber heterónimo hacia terceros si le ordenamos abrir la ventana porque queremos tener la habitación ventilada. Pero sí podemos querer decir que una orden de no molestarnos cuando estamos trabajando pretende imponer un deber hacia terceros.

Como señalamos en la secc. 2, una manera de cuidar del bienestar propio consiste en tomar varias medidas auto-protectoras para librarnos de cosas que

rechazamos por ser indeseables en sí mismas o por sus consecuencias. Parece que es esta manera de cuidar del propio bien la que es predominantemente relevante para los deberes heterónomos hacia terceros. Tales deberes, cuando son impuestos por un hombre a otro en beneficio del primero, son principalmente deberes negativos, esto es, prohibiciones de hacer cosas que el primer hombre considera dañinas para él. Desde el punto de vista de la autoridad normativa los deberes heterónomos hacia terceros son fundamentalmente *prohibiciones auto-protectoras*.

8. Hemos estado hablando hasta ahora como si creyéramos que, automáticamente, cualquier persona *puede*, si lo desea, dar órdenes a otra persona. El receptor de la orden puede desobedecerla, aunque *se le haya ordenado*.

Como cuestión de hecho, los hombres no dan órdenes a menudo a otros hombres. Cuando lo hacen, normalmente es en circunstancias en las que ordenar ha llegado a estar de algún modo «institucionalizado». Los padres dan órdenes a *sus* hijos, pero no a los hijos de otros padres. Los profesores a veces dan órdenes a sus alumnos, pero que los alumnos den órdenes a sus profesores está fuera de lugar. Los funcionarios de rango superior dan órdenes a los de rango inferior; las personas comunes no suelen darse órdenes unos a otros. Cuando le pido a un amigo que cierre la puerta, no estoy ordenándole nada; por no hablar del supuesto en el que le pregunto a un desconocido por un servicio. Cuando ordeno un libro a través de mi librero, no estoy ordenando en el sentido de mandando.

¿Por qué no damos órdenes a nuestros amigos o a los desconocidos? ¿Es porque somos demasiado educados para molestarles? ¿Podemos dar órdenes a nuestros amigos? La pregunta merece una respuesta.

El hecho de que dar órdenes tenga lugar normalmente en circunstancias «institucionalizadas» puede sugerirnos la idea de que para ser *capaces de dar órdenes* debemos poseer algo que podríamos llamar un *derecho a dar órdenes*, disfrutar de alguna posición de autoridad reconocida. Los padres tienen derecho a dar órdenes a sus hijos, los niños no tienen derecho a dar órdenes a sus padres. ¿Tiene el ladrón que ordena «manos arriba» derecho a darnos esta orden? Ciertamente, no. ¿Entonces no ha ordenado «manos arriba»? Ciertamente, sí lo ha hecho.

Hemos dicho antes (cap. VIII, secc. 3) que un mandato está esencialmente vinculado a la amenaza de un castigo en caso de desobediencia. No puede tratarse de una amenaza vacía o fingida. Debe ser una amenaza efectiva. Que sea efectiva no quiere decir que asegure necesariamente la obediencia. Tampoco quiere decir que la desobediencia sea castigada sin excepción. No discutiré en detalle en qué consiste la eficacia de la amenaza de castigo.

De esto se sigue que la posibilidad de dar órdenes está esencialmente vinculada a la posibilidad de amenazar efectivamente al receptor de la orden con un castigo en caso de desobediencia. Esta segunda posibilidad depende de lo que he llamado la *fuerza relativa* de los agentes. La amenaza efectiva, en general, sólo es posible cuando el individuo que amenaza es más fuerte que el individuo que está siendo amenazado. Por tanto, la posibilidad de dar órdenes se basa en la *mayor fuerza* del que da la orden sobre el que la recibe.

Esta noción de fuerza requiere alguna aclaración. No es lo mismo que lo que ordinariamente se entiende por «fuerza física», aunque está relacionado. Un hombre grande, fuerte, puede no ser capaz de dar órdenes a un hombre pequeño, débil, porque el segundo puede echar a correr y ponerse fuera del alcance del primero. Pero debe recordarse que correr también es parte de las capacidades físicas de las personas.

Nuestro hombre fuerte, por supuesto, puede continuar gritándole órdenes al hombre pequeño, e incluso puede acompañar sus órdenes con las más terribles amenazas. ¿No está en ese caso dando órdenes? Si cree que sus palabras pueden impresionar al hombre pequeño, puede decir correctamente que está *intentando* ordenarle algo. Si *sabe* que sus gritos y amenazas son inútiles, podríamos decir que no está dando órdenes, sino desahogándose de su frustración y su enfado. Si queremos, también podríamos distinguir entre *dar órdenes*, que consistiría meramente en el uso de ciertas palabras combinadas con ciertas intenciones, y *dar efectivamente órdenes*, que combinarían la intención y el uso del lenguaje con una amenaza *efectiva* de un castigo. Por tanto, podríamos decir que sólo dar órdenes efectivamente constituye una relación normativa entre personas del tipo de la que aquí estamos analizando.

Definiré a la noción de fuerza que es esencial para la posibilidad y existencia de relaciones normativas entre personas como la capacidad de afectar el bien de otros seres de forma favorable o desfavorable por medio de una acción. Cuando decimos que dos agentes tienen aproximadamente la misma fuerza estamos diciendo que tienen aproximadamente la misma capacidad (poder) de influir en el bienestar de otro. Cuando decimos que uno es más fuerte que otro estamos afirmando que el primero puede hacer más para promover, y también para dañar, el bien del segundo que lo que el segundo puede hacer en relación con el bien del primero.

Es obvio que la capacidad de favorecer y la capacidad de empeorar el bienestar de alguien no tienen por qué ser proporcionadas. El hecho de que una persona pueda hacer más bien a otra de lo que esta última puede hacerle a la primera no excluye la posibilidad de que la segunda persona pueda hacer más daño a la primera que la primera a la segunda.

Para la capacidad de dar órdenes, es más importante la capacidad de infligir un mal a otra persona que la capacidad de hacerle algo bueno. Esto es así por-

que dar órdenes está conectado esencialmente con castigar la desobediencia pero no con recompensar la obediencia. La fuerza superior necesaria para dar órdenes, por tanto, consiste esencialmente en el poder superior de causar sufrimiento a otros. Que ésta sea la fundamentación lógica de las leyes heterónomas y de los deberes heterónomos puede parecer brutal, pero creo que debe ser aceptado como un hecho.

Una persona puede tener *accidentalmente* un poder o una fuerza superior, en el sentido definido, en relación con otra. Esta superioridad accidental puede usarse para dar órdenes. El *chantaje* es un tipo de mandato que se basa en una fuerza superior accidental.

Consideremos dos personas «en sí mismas», es decir, con abstracción de las relaciones que puedan tener con otras personas y que puedan ser relevantes para su capacidad de hacer algo bueno o daño a otra persona. Por ejemplo, un hombre es un rey y puede ordenar a su escolta que detenga a otro si este último no obedece las órdenes del rey. Después hagamos abstracción de esto y pensemos en el rey sin su escolta. Hagamos también abstracción de la superioridad accidental que un hombre pueda tener sobre otro. Por ejemplo, que tenga un rifle. Hagamos abstracción de esto o démosle también al otro hombre un rifle. Al balance de fuerzas que queda después de estas abstracciones lo llamaré la *fuerza relativa natural* de los dos hombres.

Ficciones lógicas de este tipo acerca de los poderes de las personas en un estado de naturaleza nos llaman la atención como anticuadas y poco realistas. Estas ficciones gozaron del favor de los escritores de los siglos XVII y XVIII. Pueden ser muy irreales como hipótesis relativas a las condiciones que existieron antes de que las convenciones, costumbres y normas sociales «pervirtieran» las formas de vida «naturales». Como abstracciones con el propósito de analizar conceptos, estas ficciones pueden ser legítimas y útiles. Es lamentable que un exagerado respeto por los estudios «naturalistas» del hombre de los antropólogos, historiadores y psicólogos hayan hecho que los filósofos generalmente abandonen estas ficciones, de las cuales el fruto superior es la teoría contractual del Estado.

Es un hecho de importancia fundamental para la filosofía moral, jurídica y política que las personas tengan, por naturaleza, aproximadamente una fuerza similar, esto es, estén dotados aproximadamente con los mismos poderes naturales para afectar positiva o negativamente el bienestar de otros. Expresaré esto diciendo que los hombres son, por naturaleza, *aproximadamente iguales*.

Por supuesto, existen también importantes desigualdades naturales. Algunas de esas desigualdades se basan en la superioridad física, otras en la superioridad intelectual, y otras en ambas.

En primer lugar, está la superioridad física e intelectual de los adultos frente a los niños antes de que lleguen a la mayoría de edad. En última instancia, las

relaciones normativas entre padres e hijos están basadas en *esta* superioridad. Debe observarse que los límites naturales a la autoridad normativa de un padre o una madre sobre niños que no son sus hijos no vienen establecidos por los niños de otros padres, sino por los *padres* de otros niños.

Existe también una cierta desigualdad, al menos en fuerza física, entre los sexos. Es discutible si es relevante para la relación normativa. Ciertamente, se le ha considerado relevante en algunos cuarteles militares.

También debe señalarse aquí el hecho de que la fuerza física, en cierta medida, disminuye con el incremento de la edad. Sin embargo, esta disminución se ve compensada hasta cierto punto con un incremento de la capacidad mental que llamamos «sabiduría» —puede que no sólo en aspectos puramente intelectuales, sino también en aspectos relacionados con el bien de las personas—.

Es característico de las relaciones normativas entre padres e hijos no sólo que existen de manera «natural», esto es, sobre la base de una fuerza superior natural, sino también que se disuelven «naturalmente», es decir, como consecuencia de que los hijos crecen hasta llegar a ser aproximadamente iguales a sus padres. Es un hecho interesante y profundamente revelador acerca de las personas que los hijos llegan a tener una fuerza semejante a la de sus padres *aproximadamente* al mismo tiempo que alcanzan lo que he llamado madurez moral, esto es, al mismo tiempo que llegan a ser capaces de cuidar de su propio bienestar. Por tanto, las bases de la autoridad normativa paterna se desvanecen aproximadamente en el momento en que deja de estar justificado su ejercicio.

Al menos tan importante como el hecho de que los hombres son aproximadamente iguales por naturaleza es el hecho de que pueden aumentar su fuerza sumándola a la de otros hombres. La *habilidad de cooperar* en la persecución de un fin no es una habilidad exclusivamente humana, pero el papel que esta habilidad juega en la constitución de relaciones normativas entre personas no tiene ninguna contrapartida en el reino animal. Por eso, gran parte de la vida social de los hombres depende de esta posibilidad de sumar fuerzas, y sobre todo la gran fábrica del poder de dar órdenes que llamamos Estado.

La relevancia para las relaciones normativas de la capacidad de los hombres de sumar fuerzas con otros es doble. En primer lugar, puede anular todas las desigualdades naturales (y accidentales) que puedan existir entre personas individuales. Si hay dos hombres, *x* e *y*, en una isla desierta y *x* es el más fuerte, puede desarrollarse entre ellos una relación normativa que podríamos llamar de señor y sirviente. *x* da órdenes *y*, en conjunto, *y* obedece. Si hubiera tres hombres, «*x*», «*y*» y «*z*» y *x* fuera el más fuerte, *x* *podría* conseguir hacerse el señor tanto de *y* como de *z*. Su fuerza superior puede consistir en parte en su habilidad para suscitar relaciones de enemistad entre *y* y *z* y evitar de esta forma que unan sus fuerzas contra él. Pero si *y* y *z* unen sus fuerzas, es más probable que sean capaces de resistir los esfuerzos de *x* de tiranizarlos.

Encontramos aquí el segundo aspecto en el que es importante la habilidad humana de cooperar. Puede crear desigualdades «artificiales» sobre la base de semejanzas «naturales». Los poderes normativos *institucionalizados* de unas personas sobre otras descansan fundamentalmente en estas desigualdades creadas. El «soberano», en el sentido más amplio de la palabra, no es necesariamente más fuerte que cada uno de sus súbditos. Incluso es casi con seguridad más débil que *dos* de ellos juntos. Aun así, puede dar órdenes a cada uno de sus súbditos, porque si alguno de ellos se mostrara renuente y se negara a obedecer las órdenes, habría otros que se unirían con el soberano para castigarle.

Gracias a que los hombres son, por naturaleza, aproximadamente iguales las posibilidades de los individuos humanos de dar órdenes y, por tanto, también de imponer deberes heterónomos a otros individuos, son restringidas. Pero gracias a la capacidad de cooperar las relaciones normativas heterónomas juegan todavía un papel omnipresente en la vida de las comunidades humanas.

Las desigualdades de fuerzas basadas en la capacidad humana de cooperar constituyen el fundamento de los deberes *jurídicos* y del reino del derecho. Sin embargo, tales desigualdades también son útiles para establecer deberes *morales* y para el reino de la justicia. De qué manera es algo que trataré de mostrar en el próximo capítulo.

CAPÍTULO X

JUSTICIA*

1. En el anterior capítulo he acentuado la importancia del hecho de que los hombres sean por naturaleza aproximadamente iguales y del hecho de que puedan unirse para cooperar. Gracias al primero, las posibilidades de los hombres individuales de ejercer autoridad normativa sobre otros son limitadas. La relevancia del segundo hecho, como hemos dicho, es doble. Gracias a él los hombres pueden resistirse y anular la «tiranía» que una persona puede tratar de ejercer sobre sus iguales por medio de las órdenes. Pero también gracias a él los hombres pueden subyugar a sus iguales naturales y ejercitar conjuntamente autoridad normativa sobre ellos. Ambas consecuencias de la capacidad humana de sumar fuerzas actúan simultáneamente en la sociedad. La relevancia de ambas puede resumirse en la frase «la sociedad es más fuerte que el individuo».

Planteémonos la siguiente cuestión: ¿qué es lo que *hace* que las personas se unan en esfuerzos cooperativos?

Una de las cosas que hacen que los hombres cooperen es la necesidad práctica, que tiene cada uno de los miembros del grupo autónomamente, de trabajar juntos para la consecución de un fin. Que el fin sea común significa que cada uno de los miembros del grupo quiere que exista un cierto estado de cosas *p*. Que trabajar juntos sea necesario significa que, si una de las personas no colabora en el trabajo, el fin no se obtendrá.

Este caso de cooperación bajo una necesidad autónoma es un caso extremo. Pero es un caso prototípico importante.

Si los fines son bienes que pueden conseguirse por medio de la acción, entonces a un fin que sea común a varios agentes podemos llamarlo un *bien co-*

* *N. de los T.*: Título original, *Justice*.

mín. Sin embargo, no todo lo que es un bien común, esto es, un bien para cada miembro de un grupo de personas, es también un fin común. Que algo es un bien para un hombre significa que es algo que, en sí mismo, es bien recibido por él. Pero no todo lo que es bien recibido por un hombre, si le ocurre, es un fin de su acción. Por lo tanto, aunque los fines comunes son también bienes comunes, no todos los bienes comunes son también fines comunes.

Se coopera para conseguir un fin. Este fin puede ser un bien común de *todos* los cooperantes. Llamaremos a éste el primer caso. O puede ser un bien común de *algunos* de ellos. Llamaremos a éste el segundo caso. O puede no ser un bien para *ninguno* de ellos. Éste es el tercer caso.

En el primer caso hay dos posibilidades. O bien los hombres han de trabajar por el bien común bajo una necesidad práctica autónoma, o bien alguno puede permanecer al margen y dejar el trabajo a los demás, o relajarse y dejar que el resto haga un mayor esfuerzo.

La primera de las dos posibilidades se corresponde con el ejemplo prototípico que hemos descrito antes.

La segunda posibilidad implica que un grupo de hombres tienen un fin común, pero que no es necesario que *todos* ellos trabajen para conseguirlo. En cada caso de este tipo podemos distinguir un número mínimo de *cooperantes necesarios* y un número máximo de *posibles espectadores*. Esta división plantea un buen número de problemas, que no podemos discutir aquí. Daré sólo un ejemplo: tres hombres tienen un fin común de su acción. La cooperación de dos de ellos es necesaria para obtener el fin. Un hombre puede mantenerse al margen y mirar, mientras los otros dos trabajan. Asumamos que x e y trabajan y que z permanece al margen. Hacer que z participe en el trabajo por el bien común puede llegar a ser un nuevo interés común de x e y . Dado que ellos son dos y z es uno, probablemente serán capaces de ordenar a z que coopere con ellos. Si z protesta, pueden castigarle conjuntamente. La cooperación de x e y para dar órdenes a z es cooperación en el sentido de nuestro caso prototípico.

Pasemos al segundo caso. Ahora el fin de la cooperación es un bien común de algunos, pero no todos, los cooperantes. Por ejemplo: tres personas cooperan para conseguir un resultado p . Dos de ellos están ansiosos de que sea p . Para el tercero, sin embargo, p no es un bien. Quizá coopera porque se lo han ordenado los otros dos y desea rehuir el castigo. Si éste es el caso, entonces hacer que el tercer hombre trabaje es otro interés común de los dos primeros hombres —además de la consecución de p —. La cooperación de los dos para conseguir este fin común es, de nuevo, del caso prototípico, esto es, del caso en el que los hombres tienen una necesidad autónoma de cooperar por un bien común. Sin embargo, si el grupo de hombres que persigue el primer bien común es grande, entonces la cooperación de unos pocos de ellos puede ser suficiente para ordenar a algún sujeto fuera del grupo trabajar por su fin. Entonces, el pro-

blema de la cooperación para dar órdenes a los que no colaboran se convierte en un caso del problema de colaboración en un grupo que puede dividirse en cooperantes necesarios y posibles espectadores. Ya hemos discutido este problema.

Finalmente, consideremos el tercer caso. Aquí el fin de la cooperación no es un fin de ninguno de los que forman el grupo de cooperantes. Cuando es éste el caso, su cooperación es un medio para algún fin de un ser o de algunos seres ajenos al grupo. El uso de este medio se puede haber asegurado ordenando a los hombres trabajar. En ese caso, el problema de la cooperación para conseguir un fin común se le plantea a los hombres para quienes se supone que los cooperantes trabajan. Este problema se subsume en nuestro primer caso.

Con estas consideraciones he querido mostrar que lo que he llamado un caso prototípico de cooperación para un bien común ocupa una posición crucial en medio de la variedad de casos de cooperación. Sostengo que todos los casos que no son en sí mismos supuestos del caso prototípico y en los cuales la cooperación ha de asegurarse mediante mandatos, descansan —en última instancia— en *necesidades autónomas de cooperación para un bien común*.

Sin embargo, existen otras formas de cooperación, que no se dirigen necesariamente a la consecución de un bien común. Estudiaremos ahora alguno de estos casos.

2. Asumamos que x e y se unen para conseguir un fin de x , que no es también un fin de y . x no podría conseguirlo por sí solo. Necesita la ayuda de y . Descartemos la posibilidad de que x pueda ordenarle a y que trabaje para él. Dado que los hombres son aproximadamente iguales, la asunción de que uno no puede dar órdenes al otro es bastante realista. Descartemos la posibilidad de que y quiera ayudar a x porque desea promover el bien de x como un fin en sí mismo. Dado que los hombres, aunque no son ilimitadamente egoístas, tampoco son extremadamente altruistas, también esta asunción es muy realista. ¿Queda ahora algún motivo para que y coopere?

Queda al menos un motivo posible: la esperanza de una ayuda recíproca. y podría razonar: si no ayudo ahora a x a obtener p , probablemente x no me ayudará a conseguir q en otra ocasión. Si ayudo a x ahora, tendré al menos una buena oportunidad de que él me ayude luego, teniendo en cuenta que él puede necesitar *mi* ayuda en alguna otra ocasión. Por lo tanto me interesa ayudarle.

Puede decirse que esta forma de cooperación depende lógicamente de tres hechos. El primero es que los hombres son aproximadamente iguales y normalmente no pueden ejercer autoridad normativa unos sobre otros. El segundo es que los hombres no suelen perseguir el bien de su prójimo como un fin último. El tercero es que el bienestar de los hombres depende en cierta medida de la

ayuda, esto es, de la cooperación de otros. La cooperación, aunque no se dirija a un bien común, puede todavía constituir una ganancia para todos.

La cooperación que constituye una ganancia para todos pero no consiste en la persecución de un fin común es *intercambio de servicios*.

Debe señalarse que el intercambio de servicios no tiene por qué adoptar la forma de cooperación. *y* hace algo él solo, digamos *p*, que es deseado o bien recibido por *y*. *p* es, por tanto, un bien de *x*. *x*, en correspondencia, hace algo, digamos *q*, que es deseado por *y*. Al intercambio de servicios que tiene lugar podemos llamarlo un *intercambio de bienes*.

Los intercambios de servicios y de bienes juegan un papel importante en la genealogía conceptual de nociones normativas como las de *acuerdo*, *contrato* y *promesa*. Sin embargo, no las discutiré aquí.

Cuando tiene lugar un intercambio de servicios o de bienes, puede decirse que cada parte trabaja alternativamente para *promover* el bien de la otra.

La confianza en un servicio recíproco o en ser correspondido con un bien puede, por tanto, ser un motivo para la cooperación y, en general, para promover el bien de otros. Pero también puede ser un motivo para *respetarlo*.

Una persona puede obtener una ganancia para sí mismo al perjudicar a su prójimo, esto es, al hacer algo que su prójimo considera indeseable. Una persona no puede ordenar a otra que tenga aproximadamente la misma fuerza que respete aquello que para él es un bien. Pero si este otro hombre le daña, puede ser capaz de «devolvérsela», vengarse y de esa forma devolver mal por mal. La venganza puede ser considerada, lógicamente, como una forma rudimentaria de *sanción*, y la amenaza de venganza como una forma primitiva —en el nivel de agentes con una fuerza semejante— de relación normativa. Se podría decir que la sanción degenera lógicamente en la venganza y la represalia cuando seres aproximadamente iguales tratan de darse órdenes mutuamente.

Devolver mal por mal es también un intercambio de servicios o de bienes de esta clase. Se podría llamar un intercambio de servicios o bienes «negativo». En este intercambio lo que está en juego no son las ganancias mutuas, sino las pérdidas mutuas de quienes participan en este tipo de comercio. Pero la reciprocidad en los perjuicios es al mismo tiempo base para la reciprocidad de una ganancia, esto es, la ganancia mutua obtenida al no causarse un mal el uno al otro. Así, el respeto al bien del prójimo puede ser una ganancia mutua para aquellos agentes que son aproximadamente iguales por naturaleza y, por tanto, no pueden ejercer una autoridad normativa efectiva unos sobre otros.

A veces, el principio conocido como la Regla de Oro se formula de la siguiente manera: haz a los demás lo que querrías que te hicieran a ti, y no hagas a los otros lo que no querrías que te hicieran.

Cuando el principio se formula de esta manera, se presume que una persona considera deseables e indeseables *aproximadamente* las mismas cosas que otros hombres consideran deseables o indeseables. Esta presunción se cumple en gran medida, pero no es una necesidad lógica. Tiene excepciones. Algo que a mí me desagrade, puede gustarle a otra persona. En este caso no se ve por qué el hecho de que yo no lo desee puede ser un motivo para no actuar de manera que él obtenga tal cosa. De igual manera, no se ve por qué yo debería hacerle algo que él no desea, aunque yo pueda desear que lo haga para mí. Pero si ambos queremos y detestamos cosas similares, entonces podemos intercambiar servicios para nuestra mutua ganancia haciendo uno al otro lo que nos gusta y no haciendo uno al otro lo que no nos gusta.

Si la Regla de oro se formula de manera independiente de la presunción de deseos similares, funcionaría como sigue: haz a los demás lo que ellos quieren que le hagas y no hagas a los demás lo que no quieren que les hagas. La defensa utilitarista de este principio sería entonces que su adopción por parte de todos los agentes favorece su mutua ganancia.

La regla tiene dos vertientes. Podríamos llamarlas la vertiente *positiva* y la vertiente *negativa*. La vertiente positiva nos urge a promover el bien del prójimo, y la negativa nos urge a respetarlo.

Existe una asimetría entre las dos vertientes de la que vale la pena dar cuenta. Que la adopción de la vertiente negativa de la regla por parte de todos los agentes es una ganancia para todos está a priori claro. Todo el mundo obtendría la ganancia de no ser nunca dañado por nadie. Que la adopción de la vertiente positiva de la regla por parte de todos los agentes constituya una ganancia mutua para todos no se ve tan claro. Algunas personas requieren más servicios del prójimo que otras. Si una persona trabaja ilimitadamente para su prójimo, sencillamente no habrá un momento para que su prójimo le devuelva el servicio. Si promover el bien uno a otro debe constituir un beneficio mutuo, debe haber algún control de los *buenos servicios* que las personas reclaman de su prójimo.

No discutiré aquí cómo se realiza este control. Sólo sugiero que *puede* ser proporcionado por la vertiente negativa de la regla. Esto implicaría que una persona no debe exigir de su prójimo más servicios que aquellos que su prójimo puede proporcionarle sin detrimento de su propio bien. Si demanda más, puede hacerse responsable de perjudicar a su prójimo y, de esta manera, ir contra el componente positivo de la Regla de Oro.

Estas últimas consideraciones fundamentan la tesis de que la vertiente negativa del principio ocupa una posición más básica que la vertiente positiva. En lo que queda de capítulo discutiré sólo la vertiente negativa, esto es, la regla que nos exige respetar el bien del prójimo.

El principal problema que nos encontramos es el siguiente: ¿cómo puede convertirse en un deber el respeto a nuestro prójimo? Para ver cómo es posible esto, debemos tratar de vincular las consideraciones acerca de la ganancia mutua con las consideraciones acerca de la cooperación para alcanzar un bien común.

3. Consideremos un determinado número de personas «en el estado de naturaleza». Supongamos que dañan a otro ocasionalmente. Rara vez por el mero hecho de dañar; quizá con más frecuencia como un acto de venganza por algún mal que los otros les han infringido; normalmente porque persiguen algún objetivo que es causalmente incompatible con el respeto al bien del prójimo. Dado que algunos de ellos causan daño, también algunos de ellos lo sufren. Algunos puede que nunca causen daño y, sin embargo, lo sufran a menudo; otros, por el contrario, pueden hacer daño a menudo y no sufrirlo nunca; pero incluso aquellos que eluden el daño que procede de los vecinos pueden sufrir los inconvenientes de tener que tomar varias medidas de autoprotección. Cuanto mayores males causa una persona, tanto más razones tiene para temer un mal.

Supongamos que la gente llega al acuerdo de que cada uno de ellos ganará más *no* siendo dañado nunca por otro que dañando ocasionalmente a otros. Llamaré a esto una *asimetría básica* de bienes.

De aquellos que acuerdan o suscriben la asimetría básica diré que constituyen una *comunidad*. Consideraré el cumplimiento de la regla de no dañar nunca a nadie (en la comunidad) como la adopción de una *práctica*. Podemos llamarla «la práctica de no dañar».

Puede decirse que un miembro de la comunidad que adopta la práctica hace un «sacrificio personal». Renuncia a cualquier ganancia que pudiera obtener dañando a otros. No está claro que, al renunciar a estas ganancias, obtenga la ganancia mayor de no ser dañado nunca por nadie. Pero es seguro que si cada miembro de la comunidad renuncia a la menor ganancia de dañar ocasionalmente a alguien, entonces todos obtendrán la ganancia mayor de no ser dañados nunca por nadie (de la comunidad). La adopción universal de la práctica es, de esta manera, una condición necesaria y suficiente de la consecución universal del bien mayor de la asimetría básica. Dado que es una *mutua ganancia* de todos los miembros, la adopción universal de la práctica es también un bien común de la comunidad.

Llamaré a *escapar del daño infligido* por otros la *cuota* de cada miembro en el bien mayor de la comunidad.

La adopción universal de la práctica de no dañar puede considerarse el *precio* que la comunidad ha de pagar por el bien mayor. A la adopción individual de la práctica, esto es, no dañar a otros, podemos llamarlo la *deuda* o la *parte de deuda* de cada uno en el precio que la comunidad ha de pagar por el bien mayor.

Para que exista el bien mayor de la comunidad es (lógicamente) necesario que todos los miembros satisfagan su deuda. Pero para que un miembro en particular obtenga su cuota en el bien mayor de la comunidad no es (lógicamente) necesario que él lo haga. En realidad, para este fin *no* es necesario que nadie pague. Lo único que es necesario es que nadie le dañe a él. Sin embargo, si todos satisfacen su deuda es (lógicamente) necesario que él obtenga su parte, dado que el hecho de que los demás paguen su deuda implica que adoptan la práctica de no dañar nunca a nadie en la comunidad. Si lo hacen, el hombre restante puede estar seguro de que tendrá su cuota en el bien mayor, independientemente de que pague o no su deuda. Por tanto, puede tratar de añadir a la ganancia mayor de no ser dañado nunca por nadie la ganancia más pequeña de dañar ocasionalmente a alguien —trata de tener lo mejor de ambas situaciones, podríamos decir. Si añade a la ganancia mayor de obtener su parte la ganancia menor de eludir su deuda, necesariamente privará a alguno de sus conciudadanos de su cuota en el bien mayor. A esto propongo llamarlo una *acción parasitaria*.

El problema que se nos plantea es mostrar cómo, a pesar de la posibilidad de acciones parásitas, la adopción de la práctica que conduce al bien mayor de la comunidad puede llegar a ser una necesidad práctica.

4. Supongamos que una persona daña a otro de sus semejantes para conseguir alguna ganancia, esto es, persiguiendo un fin suyo. La persona que ha sufrido el daño puede querer *vengarse*. No hace falta que discutamos ahora si la venganza está o no originalmente asociada con los objetivos de la acción o con ideas primitivas de justicia retributiva. En cualquier caso, puede decirse que la venganza tiene un propósito natural de autoprotección.

Asumamos que las personas nunca se unen con otras para vengar un perjuicio, a menos que ellas mismas hayan sido perjudicadas. Incluso en ese caso es fácil ver que la amenaza de venganza puede tener un efecto disuasorio añadido para los que causan un mal. Es posible que el miedo a la venganza no disuada a x de dañar a y y a z individualmente, pero puede disuadirle de dañarlos conjuntamente. Porque si vengarse de x llegara a ser un interés común tanto de y como de z , éstos podrían cooperar y obtener su venganza. Incluso si x es más fuerte que cada uno de ellos individualmente, es improbable que sea más fuerte que los dos conjuntamente. Ésta es una consecuencia del hecho de que las personas son aproximadamente iguales por naturaleza y de que pueden cooperar en la persecución de fines comunes. El temor a la venganza puede, de esta manera, funcionar como una disuasión efectiva al menos contra los males producidos a gran escala, esto es, aquellos que afectan a varios sujetos. De esta forma, puede al menos avanzarse un tanto en el objetivo de hacer una necesidad práctica del cumplimiento de la práctica de no dañar.

Llamaré al mal causado por la venganza hacia quien ha infligido un mal el *castigo natural* del causante del daño. También se le podría llamar la sanción natural asociada a la práctica de respetar el bien de los demás.

El paso de estas formas lógicamente rudimentarias de derecho al establecimiento de relaciones normativas no es difícil de imaginar. Tomemos tres sujetos, *x*, *y* y *z*, que se constituyen en comunidad suscribiendo nuestra asimetría básica de bienes (véase la secc. 3). *x* e *y* esperan que *z* pague su deuda, porque de otra forma ellos no obtendrían su parte en el bien mayor de la comunidad. *x* e *y* pueden dar órdenes a *z*, porque juntos son más fuertes. Si la única forma de que *z* pague es ordenándosele, la cooperación para ordenar se convierte automáticamente en algo que incumbe a *x* y a *y*. Por tanto, *x* e *y* le imponen a *z* el deber (heterónimo hacia terceros) de pagar. Similarmente, *x* y *z* le imponen el mismo deber a *y*, e *y* y *z* se lo imponen a *x*. Por tanto, el mismo interés que tiene cada uno de los tres cooperantes con uno de los otros dos contra el tercero, esto es, la necesidad de conseguir su parte en un bien mayor que los beneficie, se convierte en el poder que fuerza a cada uno de ellos a pagar su deuda. Podemos imaginar a los hombres como seres totalmente egoístas, ajenos a cualquier sentimiento de justicia o moralidad. Carecen del más mínimo deseo de pagar la deuda a cambio de su cuota. Pero, cuanto mayor sea el deseo de su cuota, más fuerte será la presión normativa bajo la que se colocan a sí mismos para pagar su deuda. Se trata de un mecanismo fascinante. Al cooperar para lograr el bien común de imponer deberes heterónomos hacia terceros a otros sujetos, las personas llegan a tener esos mismos deberes impuestos heterónomamente sobre ellos mismos.

Estas consideraciones muestran cómo las personas autointeresadas que persiguen un bien común pueden generar una necesidad práctica de adoptar una práctica que constituye una ganancia mutua para todos ellos.

5. Por supuesto, el miedo a la venganza o a la sanción de las leyes heterónomas está lejos de ser el único motivo por el que los hombres adoptan la práctica de no dañar a sus semejantes. Las circunstancias en las cuales se obtiene alguna ganancia al dañar a otros son circunstancias *especiales*. Quizá no se presenten a menudo en la vida de una persona. Por supuesto, el cumplimiento de la práctica de no dañar por falta de motivos o de oportunidad de dañar no concede más mérito moral a los hombres que el cumplimiento por razones egoístas.

Las razones por las que una persona desea respetar el bien de otra persona en *particular* pueden derivarse de alguna relación especial entre ambas. Dependiendo de la naturaleza de esta relación, las razones pueden ser autointeresadas o altruistas. Quizá espere alguna recompensa por parte de esa persona en particular. O quizá simplemente le ama y por ello se preocupa por respetar el bien de esa persona como un fin en sí mismo (aquí estoy pensando en ese

aspecto del amor que consiste en una consideración desinteresada por el bien de otro ser).

¿Podría ser el respeto desinteresado por el bien de todos los hombres una razón para que una persona no dañe nunca a su prójimo? No debe considerarse como algo evidente el hecho de que, dado que una persona puede amar a uno u otro de sus semejantes, puede quererlos a todos. El amor a la humanidad es de un tipo diferente del amor que consiste en una relación entre personas en particular. Se podría llamar al segundo, siguiendo a KANT, amor *patológico*. «Patológico», por supuesto, no significa «enfermo», sino que se refiere al hecho de que este tipo de amor se basa en un sentimiento peculiar que un ser humano siente hacia otro. No puede excluirse la posibilidad de que una persona tenga este sentimiento hacia todas las personas con las que se encuentre en su vida cotidiana. Este amor hacia las *personas* todavía sería diferente del amor a la *humanidad* que, independientemente de las relaciones entre individuos, impulsa a una persona a respetar el bien de los demás por sí mismo o a tratarlos como «un fin en sí mismo».

Para comprender mejor este amor «abstracto» a la humanidad volvamos a nuestro problema del bien mayor de la comunidad y la cuota y deuda individuales.

Hemos visto que el deseo de la cuota que le corresponde a uno puede generar la necesidad práctica de pagar la propia deuda. Pero también sabemos que pagar la deuda no es, por sí solo, un medio necesario para conseguir el fin de la cuota propia. Se podría decir que sólo llega a ser una necesidad con la intervención de la presión normativa heterónoma.

Supongamos que un hombre rehúsa recibir una ganancia menor si sólo puede tenerla a expensas de que otra persona pierda una ganancia mayor. Ofrece como razón de su renuncia que al obtener su ganancia le perjudicaría a su vecino más de lo que él se beneficiaría. ¿Es posible esta comparación de bienes? Aquí llegamos al problema anterior. Hemos sugerido que un balance de bienes sólo es posible desde el punto de vista de uno y el mismo sujeto evaluador. Por tanto, si un sujeto cree que una acción suya daña a otro sujeto más de lo que le beneficia a él mismo y por ello se abstiene de realizar esa acción, entonces respeta el bien de ese otro sujeto como si fuera propio. Este peculiar respeto al bien de otro ser como si fuera *propio* es un motivo que, sin la intervención de una presión normativa heterónoma, colocaría al sujeto bajo una necesidad autónoma de pagar la deuda a cambio de su parte en el bien mayor de la comunidad de la que es miembro.

Sería bastante equivocado llamar a esta actitud la propia de personas autointeresadas. Sería engañoso, si no equivocado, darle el nombre de amor propio. Pero se le podría llamar el *amor propio en la persona del prójimo*. Éste es el amor «abstracto» a la humanidad que he contrastado con el amor «patológico» de una persona a otra.

6. He tratado de mostrar cuáles son las condiciones bajo las que podría existir un deber de no causar un mal. Ahora debemos detenernos a reflexionar sobre la naturaleza del argumento que he estado desarrollando.

Que algo es un deber, como hemos dicho, implica que es una necesidad práctica en relación con el bienestar de algún ser o de algunos seres. Preguntarse acerca de bajo qué condiciones tal o cual cosa es un deber nos lleva a preguntarnos cuáles deben ser los deseos de las personas para que tal o cual cosa sea una necesidad práctica.

No es evidente qué deseos de las personas pueden requerir omisiones de dañar. El mero deseo de evitar un daño no lo hace, dado que las personas, individualmente, no pueden ordenar a otro que respete recíprocamente el bien de un tercero. El deseo de no dañar a otros podría no generar un deber de abstenerse de un mal—desear una cosa no implica la necesidad práctica de hacer esa cosa—. Estas consideraciones muestran que nuestro problema no es trivial.

El método que hemos empleado para solucionar este problema tenía un carácter general. La derivación del deber de abstenerse de dañar era sólo una ilustración de cómo funciona el método en un caso particular. Ahora describiremos el método con abstracción de esta particular aplicación.

Comenzamos con la asunción de una comunidad de personas que se ponen de acuerdo acerca de lo que hemos llamado la asimetría básica de bienes. Un cierto bien *B1* es para ellos (individualmente) mayor que un bien distinto *B2*. Esta asimetría básica está sujeta a las tres condiciones siguientes:

- (i) Si todos los miembros de la comunidad renuncian al bien menor *B2*, entonces todos ellos obtendrán el bien mayor *B1*.
- (ii) Es lógicamente posible para una persona obtener para sí misma ambos bienes, el mayor y el menor.
- (iii) Es lógicamente necesario que si una persona obtiene ambos bienes para sí misma, entonces otra persona pierde el bien mayor.

Al disfrute del bien mayor por una persona lo hemos llamado su *cuota* en el bien mayor de la comunidad. A la cesión del bien menor por parte de una persona lo hemos llamado el pago de su *deuda*. De acuerdo con esta terminología, la primera condición significa que el bien mayor de la comunidad se obtendrá si cada miembro paga su deuda. La segunda significa que una persona puede obtener la cuota sin pagar su deuda. La tercera significa que si una persona consigue su cuota sin pagar su deuda, otra persona pierde su cuota.

Conseguir ambos bienes para uno mismo o, lo que es lo mismo, tener su cuota sin pagar la deuda, puede ser considerado como una forma básica de *injusticia*. La idea de justicia tiene muchas y variadas raíces y, por tanto, ha asumido muchas formas conceptuales. No discutiremos aquí la diversidad de la

justicia. La única forma que nos interesa es la que queda expresada en el siguiente principio: *nadie tendrá su cuota en el bien mayor de la comunidad de la que forma parte sin pagar su deuda* (es esencial que «el mayor bien», «cuota» y «deuda» se definan de tal manera que el hecho de que uno tenga la cuota sin pagar la deuda implique lógicamente que algún otro miembro de la comunidad pierde su cuota o parte en el bien).

Consideraré a este principio de justicia como la piedra angular de la idea de moralidad.

Hay tantas aplicaciones del principio de justicia como comunidades de personas para las que existe una asimetría básica de bienes que satisface nuestras tres condiciones. Llamaré a una comunidad de este tipo una *comunidad moral* de personas y al deber de actuar conforme al principio de justicia un *deber moral*. Así, por ejemplo, en la comunidad de personas que tienen más que ganar al no ser nunca dañados por nadie (de la comunidad) que al dañar a alguien ocasionalmente (en la comunidad), un deber de abstenerse de causar daño sería un deber moral. Discutiremos más adelante (véase la sección 7) esta restricción del deber moral a las comunidades morales.

El problema ahora es el siguiente: ¿Cómo puede una acción que es conforme al principio de justicia llegar a ser un deber en una comunidad moral?

Esto ocurre de dos maneras distintas: podemos llamarlas externa e interna. La primera impone el deber moral como un deber heterónimo hacia terceros sobre los miembros de la comunidad. La segunda lo impone como un deber autónomo hacia terceros.

El auto-interés es suficiente como fuerza motivadora subyacente a los deberes morales heterónomos. Esto es así porque la inquietud de las personas por conseguir su cuota en el bien mayor de la comunidad puede generar una necesidad práctica para ellos de pagar su deuda. Este mecanismo lógico funciona de la siguiente manera:

Desear la cuota en el bien mayor de la comunidad es un motivo para unir fuerzas con otros miembros de la misma para imponer un deber de pagar su deuda a aquellos miembros que, en otro caso, podrían estar poco dispuestos a hacerlo. No es un motivo para que uno pague la deuda por sí mismo. Pero el miedo a las represalias o al castigo por incumplir las leyes, que se ratifica en el deseo de hacer pagar a los otros, *sí* es un motivo de este tipo. Podemos imaginar una comunidad en la que cada uno de sus miembros está preocupado por añadir el menor de los dos bienes de la asimetría básica a su cuota en el bien mayor, pero se abstiene de hacerlo por su preocupación todavía mayor por evitar que algún otro intente el mismo ardido injusto, del que *él* podría ser víctima. En concreto, se podría observar que suscribir la asimetría básica de bienes *implica* que la inquietud de un sujeto por conseguir su cuota es *mayor* que la preocupación

—sí es que siente alguna— por aprovecharse de la injusticia. Éste es el punto central de la asimetría: proporciona un freno al deseo de una persona de tratar de manera injusta a otros por medio de su deseo aún mayor de ser tratado justamente por otros. En otras palabras, podemos hacernos una idea de una sociedad en la que la justicia y la moralidad son respetadas —incluso perfectamente— por mero autointerés. Es esencial ser conscientes de que una sociedad de este tipo *podría* existir. En una sociedad así, las personas cumplirían sus deberes morales, aunque no por lo que podríamos llamar motivos morales.

Diré que un agente actúa por un *motivo moral* cuando cumple con su deber moral con la intención de asegurar para todos el bien mayor que una acción similar de los demás podría asegurarle a él, y no por un motivo autointeresado, como el miedo a la venganza o al castigo, ni tampoco por un motivo altruista, como el amor o el respeto al prójimo. Por tanto, la acción que se realiza por un motivo moral está más allá tanto del egoísmo como del altruismo. La voluntad moral, en un sentido característico, es una *voluntad de justicia desinteresada e imparcial*. Su imparcialidad, sin embargo, consiste en tratar al prójimo como si su bienestar fuera el tuyo y tu bienestar el suyo. De esta manera, la voluntad moral es también querer al prójimo *como a ti mismo*.

Cuando la acción se realiza por un motivo moral, el cumplimiento del principio de justicia se convierte en un deber autónomo hacia terceros.

La cuestión que puede plantearse es la siguiente: ¿son los deberes morales (en el sentido anteriormente definido) impuestos siempre de manera heterónoma? ¿O es una posibilidad «meramente teórica»?

La respuesta es que la posibilidad *no* es «meramente teórica». Es un aspecto importante del funcionamiento del enorme poder normativo que llamamos el Estado que también sirve a los intereses de las comunidades morales de personas. Sería un grave error considerar que el derecho de los Estados está vacío de contenido moral. El ejemplo de un deber moral como el que hemos estado discutiendo, es decir, el deber de abstenerse de causar un mal, es probablemente la preocupación más importante de las leyes estatales. Lo que hace que, a pesar de ello, pensemos en el derecho como algo esencialmente distinto de «la ley moral» probablemente no es tanto el hecho de que haya ramas del derecho que no se refieren directamente a cuestiones de bienestar público o privado como el hecho de que, aunque el derecho estatal no tiene por qué estar vacío de contenido moral, el poder del Estado como autoridad normativa se basa en la cooperación autointeresada de los hombres para alcanzar fines comunes, y no en una voluntad desinteresada de observar el principio de justicia.

Dado que el autointerés *puede* garantizar la moralidad, ¿por qué una persona debería actuar conforme a motivos morales? Plantear esta cuestión implica expresar sorpresa por el hecho de que las personas puedan perseguir algo dis-

tinto que fines últimos autointeresados. Pero incluso en el caso de que no pudiéramos dar razones por las que las personas deban actuar moralmente por motivos morales, se podría tratar de hacer que una persona respete el bien de otra como si fuera el suyo propio con argumentos que *son como* una apelación a fines. Se pueden plantear cuestiones como ésta: «¿qué derecho tienes a ponerte a tí mismo en una situación privilegiada? Si consigues tu cuota sin pagar tu deuda, algún otro, que está tan interesado como tú en tener su cuota, se quedará necesariamente sin ella. ¿No ves que eso no es justo?». Incluso se podría considerar esta apelación al sentido de la justicia de las personas una apelación a su sentido de la simetría. «Si mis deseos son satisfechos a expensas de otras personas, ¿por qué no van a serlo los suyos a mis expensas?». Esto es como decir: «Por mor de la simetría debes ser justo. Y por mor de la justicia debes obligarte a pagar tu deuda para tener tu parte en el bien de la comunidad».

Un argumento como éste no carece de efectos en las personas. Es una apelación a no engañar. Pero no es una apelación a fines ulteriores por los cuales debamos actuar con justicia. La naturaleza de la justicia como un fin se hace más clara cuando nos fijamos en las relaciones lógicas entre los conceptos.

Lo que aquí hemos llamado acción por un motivo moral tiene una cierta semejanza con lo que KANT llama acción por respeto al deber (*Handeln aus Pflicht* como distinto de *pflichtmäßiges Handeln*). Los rasgos semejantes son el desinterés y la imparcialidad, y el alejamiento de la voluntad moral tanto de lo relativo al autointerés como de los sentimientos altruistas.

La voluntad moral es la voluntad de hacer a los demás lo que queremos que ellos nos hagan a nosotros. Pero no es la voluntad de hacer esto porque contamos con, o exijimos, correspondencia. Es la voluntad de hacerlo porque nos parece justo que nosotros también debamos contribuir al bien acordado por todos. Podríamos decir que la voluntad moral es la voluntad de respetar el principio conocido como la Regla de Oro por un motivo que llega a estar, como mínimo, muy próximo al amor cristiano al prójimo. Pero también podríamos llamarla la voluntad de tratar a nuestros compañeros humanos como fines en sí mismos. Aquí encontramos otro rasgo que recuerda a la ética de KANT.

7. Se podría presentar la siguiente objeción contra el argumento que he estado desarrollando: tal argumento hace depender la existencia de deberes morales de los deseos de las personas. Puede no ser fútil o no carecer de interés tratar de describir la naturaleza peculiar de los deseos que están detrás de este tipo de deberes. Pero lo que las personas quieren, por supuesto, es contingente. ¿No es una posición muy insatisfactoria en filosofía moral dejar que cuestiones tales como si una u otra cosa es un deber moral dependa de estas contingencias?

Hay dos formas en las que los deberes morales, tal como los hemos presentado aquí, dependen de los deseos de las personas. La primera es que los debe-

res morales existen sólo dentro de las comunidades morales definidas en términos de lo que he llamado una asimetría básica de bienes. La segunda consiste en que, incluso dentro de una comunidad moral, los deberes morales existen sólo en la medida en que o bien un miembro se los impone autónomamente a sí mismo o les son impuestos heterónomamente por otros.

La restricción de los deberes morales a miembros de una comunidad moral puede parecer excesivamente estricta. Sin embargo, esta impresión es engañosa. Volvamos a la asimetría básica en el ejemplo que hemos discutido y consideremos qué tamaño debería tener la comunidad moral para ser determinante.

La comunidad moral bajo consideración se compone de todos aquellos que ganan más al no ser dañados nunca por nadie que al dañar ocasionalmente a otro.

Algunas personas pueden empeñarse en no reconocer que tienen más que ganar si no son nunca perjudicados que dañando ocasionalmente a alguien, y por tanto estar equivocados. Pero también *pueden* estar en lo cierto. Para determinar en qué condiciones estarían en lo cierto debemos examinar con mayor detalle la naturaleza de los bienes que son objeto de ponderación en la asimetría.

Es concebible que una persona no sufra nunca ningún daño de sus semejantes durante toda su vida. Es también concebible que esa misma persona haya hecho daño a alguna otra como medio para alcanzar algún fin y que lo haya obtenido y nunca haya pagado por ello. Esta persona ha obtenido una ventaja al dañar a su prójimo sin haber sufrido una pérdida correspondiente en forma de venganza o castigo. Dado que hemos asumido que nunca ha sufrido daño proveniente de algún otro, no hay ningún daño que contrarreste su ventaja de modo que pudiera decirse a sí mismo: «Hubiera preferido quedarme sin lo que he ganado al dañar a mi prójimo antes que haber recibido este mal que me han infligido».

Si asumimos esto, ¿se sigue que la asimetría básica no se aplica a nuestro hombre? No se sigue esto. Lo único que se sigue es que este hombre realmente gana más dañando a otros que lo que pierde al ser dañado por otros. Pero esta posibilidad no queda excluida por la asimetría básica. Ésta dice que una persona tiene más que ganar no dañando que dañando. Por tanto, para decidir si la asimetría básica se sostiene para nuestro hombre, demos considerar también cuánto gana al eludir el daño. ¿Cómo se estimará esta cantidad?

En nuestro supuesto, el daño que el hombre ha eludido es el daño que sufriría si sus semejantes no dudaran nunca de perjudicarlo, cuando ésta podría haber sido su ventaja. Eludir este daño es la ventaja que una persona *puede ganar* al no ser dañado nunca por nadie.

La ventaja frente a la que ésta ha de medirse *no* es la ventaja que, en nuestro supuesto, el hombre ha obtenido al causar un perjuicio a otro. Se trata de una

ventaja mayor, a saber, la ventaja que podría haber resultado del hecho de que él nunca dudara de perjudicar a su vecino para conseguir algo que codiciaba. Esto es lo que puede decirse que una persona *puede ganar* al dañar ocasionalmente a otros. A menos que asumamos que nuestro hombre es completamente despiadado, tendremos que admitir que probablemente no obtenga todo lo que podría haber ganado si hubiera causado todo el mal que hubiera podido.

Al considerar si en nuestro ejemplo la asimetría básica es verdadera o no para una persona hemos ponderado los siguientes dos —negativo y positivo— bienes: por un lado, la pérdida que una persona puede sufrir si otros obtienen toda la ventaja que pueden conseguir dañándole. Por otro lado, la ganancia que puede tener si obtiene toda la ventaja que pueda al dañar a otros.

Una vez aclarada la naturaleza de los bienes que son ponderados, volvamos a la cuestión de si la asimetría básica es cierta para todos los hombres o no. La cuestión es, en otras palabras, si la comunidad moral que la asimetría define comprenderá al conjunto de la humanidad.

Para contestar a esta cuestión es relevante lo que hemos dicho antes a propósito de la aproximada igualdad natural entre los hombres y acerca de la posibilidad de contrarrestar desigualdades naturales por medio de la cooperación.

Si existiera un gigante entre los hombres que pudiera tratar al resto de la humanidad como insignificantes gusanos que no pueden hacer nada para dañarle, entonces este sujeto no pertenecería a la comunidad moral determinada por la asimetría básica en nuestro ejemplo. Las personas, a menudo, imaginan que son gigantes —metafóricamente hablando—. Pero normalmente han aprendido pronto que no lo son. Incluso cuando la lección no es eficaz, la verdad puede ser que ellos también tienen más que ganar al eludir el daño que podría caer sobre ellos que al dañar a otros.

Difícilmente se puede considerar una necesidad a priori que una persona sea individualmente más débil que un conjunto de personas (digo «difícilmente» porque podemos querer no llamar «hombre» a un ser con poderes sobrehumanos). Supongamos que un hombre inventa un arma temible a la que sólo él tiene acceso y con la que puede eliminar a un conjunto de personas que se resisten a sus deseos o invaden su intimidad. Podría ser una persona amable y no desear nunca dañar a nadie. ¿Podría ser justo y comportarse moralmente? No trataré de responder a esta cuestión. En cualquier caso, en la medida en que conserve su arma secreta y la superioridad que le confiere en relación con el resto de la humanidad, *no* pertenece a la comunidad moral, que, en nuestro ejemplo, es determinada por la asimetría básica.

La ficción del superhombre, aunque lógicamente posible, es también altamente irreal, podría decirse. Pero ¿es *altamente* irreal?, se podría preguntar. Sustituyamos en nuestro ejemplo al hombre individual por un equipo, y el

ejemplo se vuelve menos fantástico. Sustituyámoslo por un Estado, y tendremos que reconocer que se vuelve claramente realista. La asimetría básica de la que hemos derivado el deber moral de respetar el bien del prójimo es verdadera para *prácticamente* todas las personas individuales. Por tanto es, si no lógicamente necesario, al menos prácticamente seguro que la comunidad moral, que ésta define, comprende al conjunto de todas las personas. Ésta es una consecuencia de la igualdad natural entre los hombres y del poder de la cooperación. En el nivel de las relaciones entre Estados no se puede sostener de manera categórica la misma asimetría básica, porque no es prácticamente cierto que la comunidad moral que ésta define comprenda al conjunto de las naciones. Por ello, aunque algunos Estados pueden cooperar, no son individualmente aproximadamente iguales. Por ello los problemas de justicia y moralidad en las relaciones entre Estados son, en gran medida, *lógicamente diferentes* de los problemas de justicia y moralidad en las relaciones entre personas individuales.

Espero haber tenido éxito en mostrar que la restricción que hemos establecido del deber moral a una comunidad de personas no tiene importancia práctica, porque es una certeza práctica que ninguna persona puede situarse a sí misma fuera de la comunidad, tal como la hemos definido.

¿Y qué hay del superhombre que hemos imaginado, que no pertenece a la comunidad? ¿No tiene también el deber moral de no dañar nunca a su prójimo? Contestaría que *no*. No es *posible* ordenar a un superhombre nada en relación con su prójimo, esto es, el miedo al castigo no es un motivo que le impulse a obedecer tal «orden». De la misma manera, no puede sentir ese amor a las personas que le impondría la regla autónoma de respeto a otras personas, dado que *este* amor «al prójimo *como a ti mismo*» está condicionado por la similitud de necesidades, deseos y capacidades de las personas. Si un ser más fuerte que todos los hombres juntos se muestra benevolente en lo que concierne al bienestar humano, sería más un acto de *piEDAD* que de justicia.

8. En conclusión, he pretendido plantear las siguientes cuestiones: ¿en qué sentido —si en alguno— puede decirse que la justicia y el cumplimiento de los deberes morales tienen una «justificación utilitarista»?

El principio de justicia, tal como lo hemos formulado, dice que ninguna persona debe tener su parte en el bien común de la comunidad de la que es miembro sin pagar su deuda. Asumir este principio impone de forma autónoma a los miembros de la comunidad un deber moral de adoptar la práctica de pagar. El mismo deber puede ser también impuesto heterónomamente.

El cumplimiento de un deber moral, desde esta perspectiva, es un tipo de «utilidad pública». Esto quiere decir que cumplir con los deberes morales es una condición necesaria de la existencia de un bien común de la comunidad de

la que es miembro el agente vinculado por el deber. En este sentido, la justicia y el cumplimiento de la moral tienen un fundamento utilitarista.

No obstante, de esto no se sigue que le vaya mejor a la persona que actúa como exigen la justicia y el deber moral que a la que actúa injustamente e incumple sus deberes morales. Si todos los hombres de la comunidad moral actúan con justicia, obtendrán un provecho de su buena conducta que es necesariamente —dada la pertenencia a la comunidad— mayor que cualquier provecho que podrían haber ganado si hubieran actuado injustamente. Pero, como hemos visto, también es posible para una persona sumar a los beneficios de la justicia los beneficios de la injusticia —a expensas de la pérdida de otras personas de los beneficios del primer tipo—. Ésta es una posibilidad temible y que ocurre no puede ser descartado con argumentos lógicos. Por supuesto, tratar de conseguir los beneficios extra de la injusticia y mantener los de la justicia es un juego extremadamente difícil y probablemente es correcto decir que pocos pueden jugarlo con éxito. Es incluso lógicamente imposible que todos los hombres puedan beneficiarse a la vez de la justicia y de la injusticia (esto puede deducirse de las condiciones que las asimetrías básicas tienen que satisfacer). Pero *algunos*, teóricamente, sí pueden.

La posibilidad de añadir a los beneficios del reino de la justicia el provecho de la acción injusta, en definitiva, la posibilidad de lo que hemos llamado acción parasitaria, constituye un importante sentido en el que puede decirse que la *esencia* de la justicia y la moralidad son ajenas a una justificación utilitarista.

La justicia y la moralidad tienen una utilidad pública en un sentido en el que, por razones lógicas, la injusticia y la inmoralidad nunca podrían tener. Pero la injusticia y la inmoralidad pueden tener una utilidad privada. Si cualquier intento de aumentar el bienestar propio por medios inmorales estuviera necesariamente condenado a no ser provechoso, entonces la acción moral sería lo que *no es*, esto es, una necesidad práctica bajo consideraciones relativas sólo al propio bienestar del agente. La acción moral sería un deber autónomo hacia uno mismo.

Ha habido muchos intentos de «reducir» los imperativos morales a deberes hacia uno mismo. Este intento de reducción, en mi opinión, es uno de los fundamentos de la idea de que habrá un juicio último en el que el injusto sufrirá y el justo triunfará.

Me temo que no puedo compartir este optimismo —si puede llamarse así— respecto del triunfo último de la justicia. La injusticia, como cuestión de hecho, puede ser vengada. O puede ser castigada. Pero desde el punto de vista de una moralidad laica debe quedar como una cuestión contingente si el hombre injusto medrará o saldrá perdiendo.

ÍNDICE ANALÍTICO

A

- Actividad (*véase también* Bondad técnica), 42, 64, 65, 82, 121, 122, 144, 145, 150, 159, 164-166, 167
- Activo, placer (*véase* Placer)
- Acto (acción), 40, 44, 141-157, 167, 172, 187, 188, 189-194
- y actividad, 165
- genérico, 142, 144, 167, 168, 172
- consecuencias de un, 77, 127, 128, 131, 132, 133, 137, 138, 139, 143, 144, 145, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 186-188, 213
- individual, 142, 143, 144, 145, 147, 165, 170
- parásita, 225, 235
- requisitos (prerrequisitos) de un, 127, 128, 131, 132, 133, 134, 144, 145, 188
- resultado de un, 142, 143, 144, 150, 152, 153, 165, 166, 187, 188
- Afición, ser aficionado a, 70, 92, 104, 121, 164
- Akrasia*, *véase* Debilidad de la voluntad
- Alabanza, 70
- Alegría, 123, 124
- Altruismo, 118, 206-209, 221, 229-231
- Ambigüedad, 46, 47, 48, 49
- Amor, 205, 206, 208, 210, 230, 231, 234
- Propio, 227
- Analogía, 47, 48, 49, 79, 80, 96, 97, 195-198
- Anankástico, 181, 182, 184, 199
- Antropología Filosófica, 40, 41, 162
- Aparente, bien (*véase* Bien aparente)
- Aristóteles, 33, 34, 37, 45, 46, 82, 92, 116, 117, 159, 161, 162, 168, 169, 170, 171, 173, 192, 203, 204
- Arrepentimiento, 136-138, 204, 211, 232
- Ascetismo (ideales ascéticos, virtud ascética), 120, 121, 122, 176
- Austin, 183
- Auto-
- control, 173
- interés, 206-209, 230, 231, 232
- perfección, 70, 121
- Autonomía de la moral, 35, 41
- Autónomo/a, 183, 184, 194-199, 201-209
- deber, *véase* Deber
- necesidad, 194-199, 202-206, 219, 220, 221, 227

B

- Beneficioso, 43, 44, 50, 71-73, 74-79, 90, 127, 133-137, 145-149, 153, 154, 156, 171, 175
- Benevolencia, 44, 160, 161, 234
- Bentham, 92
- Bien (sust., pl. bienes), 43, 113-114, 130, 132, 133-134, 199, 228, 229, 230, 232, 233

- común, 220, 221, 222, 224, 226, 226-227, 234
- Bien (el bien)
- aparente y real, 63, 101, 135, 137, 153, 211
 - de un ser (del hombre), 43, 50, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 89, 90, 91, 93, 113-139, 145, 146, 147, 148, 149, 152, 153, 154, 158, 159, 164, 166, 170, 177, 178, 184, 201-212, 214-215, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 231-234
- Bienestar (*véase también* Bien de un ser), 43, 70, 79, 80, 89, 90, 113-119, 133-139, 147, 148, 154, 158, 176, 177, 178, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 221, 228, 230, 234, 235
- Bondad hedónica (*véase también* Placer), 44, 46, 48, 91-111, 114, 124, 176
- opuesto de, 96-97
- Bondad instrumental, 42, 48, 50, 51-63, 65, 66, 68, 69, 70, 81, 93, 97-98, 101, 141, 144, 159, 160, 186, 187
- y acción, 141, 144
 - y recomendar, 62-63
 - y generalización, 60, 61
 - objetividad del juicio de, 56-61
 - opuesto de, 54-56
 - y propósito, 52-54, 56-58, 62, 63, 81
 - y bondad técnica, 50, 67, 68, 69
 - y bondad utilitaria, 50, 73-74
- Bondad médica, 43, 80-90, 97-98
- objetividad del juicio de, 88, 89
 - y bondad técnica, 50, 81, 82
- Bondad moral, 35, 41-42, 44, 50, 77, 92, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 179, 180, 181, 210
- Bondad técnica, 42, 50, 63-70, 98, 101, 104-105, 121, 141-142, 144, 159, 160, 162, 164, 168
- y actividad, 42, 64, 65, 81, 121, 141, 144
 - y bondad instrumental, 50, 67, 68, 69
 - y bondad médica, 50, 81, 82
 - objetividad del juicio de, 66-69
 - opuesto de, 65, 66
 - tests de, 66-69
- Bondad utilitaria, 43, 71-79, 93, 97-98, 101, 114, 143, 144, 155, 189, 208, 234, 235
- y actos, 143, 144
 - y fines, 73, 77
 - y generalizaciones, 78
 - y bondad instrumental, 50, 73-74
 - objetividad del juicio de, 77, 78
 - opuesto de, 74-76
- Brentano, 180
- Broad, 92
- Bueno (adj.)
- en, 42, 51, 64, 65, 81, 159, 164
 - en su clase, 51-54, 64-65, 74, 81, 141, 152, 159, 160, 162
 - buena vida, *véase* Vida
 - buen hombre, 159-160
 - buena voluntad, 154
 - propiedad (característica, cualidad) que hace bueno, 57, 58, 60, 66-67, 95, 96
- Lo bueno, bondad
- formas de, 46, 49, 50, 69, 146, 147
 - en sentido hedónico, *véase* Bondad hedónica
 - en sentido instrumental, *véase* Bondad instrumental
 - en sentido médico, *véase* Bondad médica
 - en sentido moral, *véase* Bondad moral
 - en sentido técnico, *véase* Bondad técnica
 - en sentido utilitario, *véase* Bondad utilitaria
 - diversidad de, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49
- C**
- Carácter, 41, 160, 169
- Característica morfológica, 53, 65, 81
- Castigo, 196, 198, 209, 213, 214, 215, 220, 222, 226, 230, 232, 235
- Causa (causalidad), 72, 76, 77, 78, 79, 85, 89, 107, 115, 122, 127, 128, 129, 143, 187-189
- Consecuencias de la acción, *véase* Acto
- Conceptual (análisis, investigación), 38-40
- Conocimiento del bien y del mal, 171, 211

- Contradictorios, 55-56, 66, 75, 84, 97, 121, 143
- Contrarios, 55-56, 66, 75, 84, 97, 109, 121, 143
- Cooperación, 198, 216, 217, 219-222, 224, 225, 226, 230-231, 233, 234
- Coraje, *véase* Valor (valentía)
- Corrección (*Righteousness*), 163
- Correcto (*right, rightness*), 40, 77, 103, 170, 171, 177, 180
- Criterio, 38, 39, 46, 57, 67, 68, 85, 126, 167
- Cualidad sensorial, 95, 97
- CH**
- Chantaj, 215
- D**
- Daño (Daño), 43, 75-79, 85-88, 90, 127, 129, 133, 134, 135, 136, 137, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 171, 172, 205, 213, 222, 223, 224, 225, 226, 229, 232, 233
- inevitable, 156
- Deber, 35, 36, 37, 138-139, 180, 194-195, 201-217, 223-224, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 235
- autónomo, 202, 203-206, 229, 230-231, 232, 235
 - heterónomo, 202, 209-219, 226, 228, 229, 230-231, 233-234
 - moral, 201, 210, 217, 229, 230, 231, 232, 234, 235
 - motivo del, 230-231
 - hacia terceros, 202, 203, 205-209, 212-217, 226, 228, 229, 230
 - hacia uno mismo, 184, 202, 203-204, 209-212, 235
- Débil (debilidad), 83-87
- Debilidad de la voluntad, 136, 139
- Deficiente («malo» como «deficiente»), 27, 54, 55, 65, 66, 73, 76, 83, 84, 85, 87, 98, 142
- Deliberación, 185, 203-204
- Deontico, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 199
- Deontológica (posición ética), 180
- Derecho (un derecho), 40, 197, 198, 202, 213
- Desagradable (*véase también* Placer), 97-98, 196
- Deseo (*wish*), 129, 183-184, 195
- Deseo (*desire*), 40, 92-93, 97-98, 106-109, 208
- frustración del, 86, 87, 89, 108, 120, 121, 196
 - objeto del, 43, 108-109, 208
 - satisfacción del, 92, 107-109, 120, 207
- Deuda, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232
- Disposición, 121, 122, 166, 167, 168, 169
- Dolor, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 97-98, 109, 119, 176
- agradable, 85-86, 98
 - y sensación, *véase* Sensación
- E**
- Egoísmo, 118, 206-209, 221, 230
- Elección, 40, 41, 103, 134, 138, 139, 157, 158, 170
- basada en preferencias, 62, 63, 69, 70, 74, 129, 130, 132, 133, 134
 - de carácter, 169
 - de vida, 138-139
 - y virtud, 41, 169-172, 174
- Enfermedad, 43, 83-84, 88, 113, 114, 121
- Epicureísmo, 119, 120, 121
- Ética, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 77, 91, 161
- de las consecuencias, 77, 180
 - del deber, 180
 - teoría emotivista de la, 99-101
 - Normativa, 36, 37, 38
 - de los valores, 180
 - de la virtud, 161
- Eudemonismo, 116, 117, 207, 208
- Eudemónico, juicio (*véase* Juicio eudemónico)
- F**
- Facultad, 42, 80-82, 87-88, 89, 164, 165
- Familia, parecido de, 48, 49
- Fatiga, 85, 86
- Felicidad (*véase también* Bien de un ser), 40, 79, 80, 90, 113-127, 184

y acción, 121, 122
condiciones de la, 121-123
experiencias y actividades constitutivas de la, 122-123
ideales de, 119-121
y placer, 90, 114, 119
perspectivas de, 126
y bienestar, 90, 114-115
Fin (propósito), 40, 43, 73, 76, 77, 106, 114, 115-119, 122, 129, 130-132, 137, 138, 143, 144, 145, 146, 150, 151, 152, 153, 154, 183, 184, 185, 186-190, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 201, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 220, 221, 224, 225, 226, 227, 231, 232
común, 219, 220, 221, 225, 226, 232
y bien, 43, 130, 199, 220-221
en sí mismo, 43, 115, 118, 119, 120, 122, 227, 231
intermedio, 115-119, 131, 151, 203, 207
último, 110, 115-119, 131, 132, 150, 151, 201, 203, 207, 208, 212, 221, 231
Forma o manera de hacer algo, 42, 51, 142, 143, 144, 206
Frustración, *véase* Deseo
Fuerza, 214-217, 235
Función, 81, 82, 85-87, 159
Funcional, característica, 53, 81

G

Ganancia mutua, 222, 223, 224, 226
Gustar, gustos, 44, 60, 92, 104, 105, 106, 107, 120, 121, 153, 196

H

Habilidad, 50, 51, 63, 64, 65, 82, 162, 163, 164, 165
Hábito, 74, 75, 167, 168, 169
Habitación, *véase* Virtud
Hacer, forma o manera de (*véase* Forma o manera de hacer algo)
Hare, 57
Hartmann, 161
Hedónica, bondad (*véase* Bondad hedónica)

Hedónico, juicio (*véase* Juicio hedónico)
Hedonismo
ético, 110, 111
psicológico, 93, 105-109, 116, 117, 207, 208
Heterónomo, deber (*véase* Deber)
Hipotético/a
Imperativo, 184, 195
Norma, 184, 185
Hume, 36, 91, 92, 179, 193

I

Ideal
ascético, 120, 122
epicúreo, 119, 120
de felicidad, 119-121
de vida, 119-121
Ignorancia, 154
Igualdad (de personas), 216, 217, 219, 221, 222, 225, 233, 234
Incapacitación, 87
Indeseado, indeseable (*véase también* Querir), 129, 130, 131, 133, 138, 144, 145, 203, 213, 222, 223
Indiferencia (indiferente), 129, 130, 131, 132, 133, 145
Injusticia, 228, 230, 235
Insinceridad, 126, 127, 138
Instrumental, bondad (*véase* Bondad Instrumental)
Intención, 44, 47, 149, 150-152, 153, 154, 155, 156, 160
bondad de la, 152-156
objeto de la, 150, 152, 153
sin intención, 151, 152
Intencionado, 150, 151, 152, 153
Intencional, 150, 151
Intercambio (de bienes y servicios), 222
Intuición, 110, 168, 180
Inútil, 74, 75

J

Juicio eudemónico, 124-127
Juicio hedónico, 93, 94, 98-104, 125, 126
análisis del, 98-104
primario, 94, 98, 99, 101
secundario, 94, 98, 99

subjetividad del, 99-101
Justicia, 40, 135, 160, 229-235

K

Kant, 33, 35, 37, 152, 161, 163, 180, 184, 185, 194, 195, 227, 231
Kemp, 163

M

Mal (*evil*), *véase* perjudicial
Mal (*poor*), *véase* deficiente
Malcolm, 15, 54
Malevolencia, 160
Maliciosa, 155
Mal, malo (*Bad*), 39, 40, 54, 55, 74-79, 83-88, 97, 133, 134, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 152, 154, 156, 157
Mandato (ordenar), 181-186, 195-198, 201, 209-217, 219-222, 223, 228, 234
Medio (para un fin), 143, 144, 150, 157, 184-193, 202, 206, 208, 221, 227, 232
necesario, 188, 189, 190, 197, 198, 206, 227
productivo, 188, 189, 190
Mejor, 56-61, 62, 63, 64, 66, 68, 70, 74, 78, 116, 120, 132, 142, 147, 152, 159
Metaética, 37, 39, 40
Metáfora, *véase* Analogía
Mill, 37, 120
Moore, 33, 92, 103, 110, 119, 129, 130, 180
Moral (sust.) moralidad, 33, 35, 36, 37, 41, 181, 205, 226, 229, 230, 234, 235
Moral (adj.)
autoridad, 209-212
bondad (valor, valía), *véase* Bondad moral
comunidad, 229, 231-234
culpa, 154, 155
deber, *véase* Deber
educación, 209-212
juicio, 99, 101
libertad, 212
madurez, 212, 216
maldad, 147, 148, 149, 156, 157, 180
mandato, 209-212
motivo, 230, 231

filosofía, *véase* Ética
tiranía, 211, 212
virtud, *véase* Virtud
voluntad, 230, 231

N

Necesidad
autónoma, 194-197, 198, 201-206, 219, 220, 227
lógica, 194, 223
natural, 127, 169, 182, 183, 185, 186, 195, 197, 198
práctica, 105, 182, 185, 190, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 203, 206, 209, 219, 220, 225, 226, 227, 228, 229, 235
Necesario, necesitar, necesitado, 40, 42, 43, 114, 120, 134, 175, 234
Norma, 181-199, 201
bien fundada, 198, 199, 201
Teoría General de la, 41, 181
técnica, 183-186, 195
Normal (normalidad), 82, 86, 87, 89, 165
Normativo
acción normativa, 183, 197-198
conceptos normativos, 40, 155, 162, 179, 199
ética normativa, *véase* Ética

O

Objetivismo, *véase* Subjetivismo
Obligación, 40, 179, 180, 193, 210
Ordenar, *véase* Maudato
Órgano, 9, 80-89, 164

P

Parecido de familia, 48, 49
Pasión, 171, 173, 174, 175, 176, 193
Pasivo, placer (*véase* Placer pasivo)
Pena, *véase* Castigo
Perjudicial, un mal («mal» como «perjudicial»), 27, 40, 43, 54, 55, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 83, 84, 88, 146, 148, 162
Piedad, 234
Placer (*véase también* Bondad hedónica)
activo, 92, 104, 105, 121, 164
y felicidad, 90, 114

- pasivo, 92, 93, 97, 101, 104, 109, 119, 120, 121
 de la satisfacción, 92, 93, 97, 108, 109
 y sensación, véase Sensación sensorial, 92, 97, 104, 119
 Plácido, placidez (véase Placer)
 Platón, 45, 89, 169, 173
 Práctico/a
 juicio, 171, 178
 necesidad, véase Necesidad práctica
 silogismo (inferencia), 185, 186, 188, 189, 190-196, 205, 206, 209
 sabiduría, véase prudencia
 Precio, 98, 132-134, 137, 224
 Preferir (preferencia), 59, 62, 63, 98, 120, 130, 132, 133, 134, 150, 153, 157, 195
 Prichard, 180
 Privación, 55, 66, 75
 Probabilidad, 83, 84, 189
 Propósito, véase también Fin, 42, 52-54, 55, 56, 57, 59, 62, 63, 65, 67-70, 73-74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 93, 142, 143, 159
 Prudencia, 168, 169, 171, 177
- Q**
- Querer, desear (cosa querida, querer hacer), 40, 41, 43, 86, 87, 89, 90, 92, 106-110, 114, 120, 129-136, 144, 145, 177, 183, 184, 185, 190-199, 203, 206, 209, 219, 226, 229, 233
- R**
- Recomendar, 62-63, 69
 Regla, 181, 199
 Regla de oro, 222, 223, 231
 Ryle, 92
- S**
- Salud, 43, 49, 66, 72, 74, 75, 77, 80, 83, 84, 89, 90, 93, 109, 113, 114, 122, 135, 137, 147, 167, 204
 Satisfacción, véase Placer de la satisfacción
 Schopenhauer, 169,
 Sensación, 60, 85, 89, 92, 94, 95-98, 99, 100, 101, 102, 103, 104
- Significado, 37, 38, 39, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 55, 57
 Subjetivismo (subjetividad), 78, 99, 101, 103, 126, 134
 Suerte, 120, 121, 122, 123
Summum bonum, 116
- T**
- Técnica
 bondad (véase Bondad técnica)
 norma (véase Norma técnica)
 Templanza (moderación), 41, 72, 161-177
 Test, 66-69, 86
 Tristeza, 86, 87, 89, 108, 123
- U**
- Útil (utilidad, véase también Bondad utilitaria), 43, 44, 59, 62, 71, 73-78, 134, 14, 144, 174
 Utilitaria, bondad (véase Bondad utilitaria)
 Utilitaristas (utilitarismo), 92, 120
- V**
- Vaguedad, 46, 47, 48, 49, 55, 58, 84, 97
 Valor (valentía), 41, 72, 163, 164, 165, 166, 172, 173, 174, 177
 Valor
 concepto valorativo, 40, 41, 162, 179, 180, 198
 Teoría general del, 41, 162
 intrínseco, 33, 129, 130, 145
 juicio de, 57-61, 74, 77, 78, 94-103, 125, 132, 134, 137, 142, 154
 medición, estimación del, 147, 148, 157, 158, 227
 moral, véase Moral
 Variedades de lo bueno (de la bondad): véase Lo bueno, bondad
 Venganza, 222, 224, 225, 226, 230, 232
 Vida, 79, 80, 84, 88, 92, 106, 113, 119, 120, 121, 122, 125, 135, 138, 144, 168, 175
 elección de, 138
 ideal de, 119-121
 normal, 82, 87, 89, 165

- Vicio, 163, 173, 175
 Virtud, 41, 72, 73, 138, 160, 161-178, 206,
 ascética, 176
 y elección, véase Elección
 división de las, 168, 169, 176, 177
 y habituación, adquisición del hábito de la, 168, 169
 intelectual, 168, 171
 moral, 168, 169, 171
 sociales, 177, 178, 206
 personales, 177, 206
 unidad de la, 173
- utilidad de la, 164, 165, 174
 Voluntad, 40, 44, 136, 139, 152, 156, 180, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 230, 232
- W**
- Westermarck, 99
 Wittgenstein, 48
- Z**
- Ziff, 49

FILOSOFÍA Y DERECHO

TÍTULOS PUBLICADOS

Wittgenstein y la teoría del derecho

Una senda para el convencionalismo jurídico

María Isabel Narváez

En la teoría del derecho, como en tantos otros ámbitos, es frecuente la utilización de la filosofía de L. Wittgenstein para dar apoyo a las tesis que se defienden. No obstante, los apoyos así pretendidos no pueden ser brindados por una concepción de la actividad filosófica basada en los conceptos de terapia y gramática filosófica. En el caso del positivismo jurídico, y en concreto en el caso de la tesis de las fuentes sociales que éste defiende, el uso de la filosofía del segundo Wittgenstein sólo puede presentar al iuspositivismo como una concepción sobre el derecho y no como una teoría. Las expresiones con las que se presenta la tesis de las fuentes sociales funcionan como enunciados filosóficos y, por tanto, no son expresiones generales verdaderas en el seno de una teoría. Sin embargo, suponen un compromiso con la defensa de cierto tipo de conocimiento de los hechos sociales que el positivismo jurídico no puede atender.

Las reglas en juego

Un examen filosófico de la toma de decisiones basada en reglas, en el derecho y en la vida cotidiana

Frederick Schauer

El uso de reglas para orientar nuestras acciones parece, al menos a primera vista, sujeto a un problema fundamental: el de la justificación racional del seguimiento de reglas. Cualquier regla destaca como relevante ciertas circunstancias para calificar normativamente una acción como obligatoria, prohibida o permitida («deténgase frente a un semáforo en rojo»). Pero, al hacerlo, necesariamente soslaya la relevancia de otras muchas circunstancias (¿debo detenerme frente a un semáforo en rojo si estoy llevando a mi esposa al hospital para dar a luz?). Y en cierto sentido, parecería que la evaluación de lo que debemos hacer en determinada situación requiere tomar en cuenta todo posible factor que pudiese tener incidencia en la determinación de nuestras obligaciones, esto es, debe atenderse al espectro completo de razones en juego. Pero si las reglas se interpretan y aplican como si fuesen completamente «transparentes» respecto de nuestra evaluación del resultado que ofrece el balance de todas las razones en juego en cada caso, esto es, si en cada situación de posible discordancia entre lo que expresa la regla y el balance completo de razones normativas en juego ha de estarse al resultado de este último, las reglas como tales resultarían herramientas inútiles. Así, el uso de reglas para la resolución de problemas prácticos parece conducir al siguiente dilema: o aceptamos la orientación que nos ofrecen las reglas, lo cual resultaría en última instancia una forma de descalificación por anticipado de la posible relevancia de ciertos factores en la dilucidación de lo que se debe hacer y, consiguientemente, una forma de irracionalidad; o dejamos de lado la guía que ofrecen las reglas y nos concentramos en lo particular de cada situación para decidir cómo actuar de conformidad con el plexo completo de razones en juego, con lo que las reglas se tornan irrelevantes.

El intentar ofrecer una respuesta a esta tensión entre irracionalidad e irrelevancia en lo que respecta al seguimiento de reglas constituye el tema central de *Las reglas en juego*, la obra de Frederick Schauer cuya versión en español presentamos aquí. Frederick Schauer es actualmente profesor de la Escuela de Gobierno John F. Kennedy de la Universidad de Harvard y uno de los principales referentes de la teoría jurídica contemporánea del mundo anglosajón. El presente libro es, sin lugar a dudas, una de sus contribuciones más importantes en el área de la filosofía del derecho, pues no sólo ofrece un examen de la toma de decisiones basada en reglas, sino que, en su derrotero teórico, explora con claridad, originalidad y profundidad cuestiones tales como la idea de razones para la acción, la noción de autoridad, así como las discusiones relativas al concepto de derecho y su normatividad.

Los hechos en el derecho

Bases argumentales de la prueba (3.ª ed.)

Marina Gascón Abellán

El juicio sobre los hechos ha pertenecido durante mucho tiempo, sea al ámbito de cuestiones jurídicas no problemáticas, sea a una «zona de penumbra» donde reina el arbitrio judicial. Prueba de ello es la inclinación forense a atribuir a la decisión probatoria una naturaleza demostrativa o a considerar pura y simplemente que está basada en una íntima e intransferible convicción, en una especie de quid inefable, de corazonada no exteriorizable ni controlable. Incluso la teoría de la argumentación jurídica —que tan importante desarrollo ha experimentado en los últimos años— se ha centrado en los problemas de interpretación de las normas, pero ha dedicado una escasa atención a la prueba.

Este libro pretende ser una contribución al análisis de esa parte tantas veces olvidada del razonamiento judicial, teniendo en cuenta los esquemas propios de la epistemología general.

El estudio resalta dos rasgos esenciales del conocimiento judicial de hechos que influyen en la calidad del resultado alcanzado: su naturaleza inductiva y su carácter institucionalizado. El primero pone de manifiesto que los resultados probatorios no son infalibles sino (sólo) probables. El segundo, que la prueba se desarrolla en un marco institucional de reglas (procesales) que sustituyen los criterios propios de la libre adquisición de conocimiento por otros autorizados jurídicamente; lo que, con frecuencia, contribuye también a rebajar la calidad del conocimiento alcanzado. De todo ello derivan importantes consecuencias para un modelo judicial de prueba; si la prueba no produce resultados infalibles, han de introducirse todas las garantías posibles para lograr una mayor fiabilidad en la declaración de los mismos, y en su caso, facilitar su eventual revisión. Todo lo cual desemboca, frente a lo que había sido la tradición, en una nueva exigencia de motivación.

Neutralidad y Justicia

En torno al liberalismo político de John Rawls
Hugo Omar Selerno

El presente libro aborda uno de los temas más controvertidos de la filosofía política contemporánea: la neutralidad del Estado liberal. John Rawls ha sido quien con más lucidez, a partir de la aparición de su *A Theory of Justice*, ha procurado elaborar una concepción de justicia que satisfaga el ideal liberal de neutralidad. A través del análisis de su obra y de las modificaciones que éste le introdujo para subsanar algunas falencias —lo que culminó en la publicación de *Political Liberalism*— se muestra qué exigencias trae aparejadas el compromiso con el ideal liberal de neutralidad y se defiende la posición de que la concepción de justicia rawlsiana las satisface.

Introducción a la teoría del derecho

José Juan Moreso y Josep María Vilajosana

Este libro pretende ofrecer las herramientas conceptuales necesarias para adentrarse en el conocimiento del complejo mundo jurídico. Su planteamiento es general, ya que se ocupa de lo que tienen en común los distintos sistemas jurídicos, así como de los problemas y conceptos compartidos por todas las ramas del derecho.

Se trata de un texto que puede usarse como manual de la asignatura «Teoría del Derecho» de la licenciatura en Derecho. Pero, además, al tener carácter introductorio, no requiere conocimientos previos, por lo que resultará de utilidad también a quien, al margen de la carrera jurídica, desee afrontar por primera vez y con rigor el estudio del derecho.

La odisea constitucional

Constitución, teoría y método
Daniel Mendonça y Ricardo A. Guibourg

La filosofía del derecho —en especial la de base analítica— ha intentado abrir el camino para una reconstrucción más racional del pensamiento jurídico, que restablezca el vínculo entre filosofía y método, así como entre teoría y práctica. Por esto, el método jurídico es un problema central de la filosofía del derecho, al punto que una parte importante de la filosofía jurídica está destinada a explicitar y clarificar los presupuestos de la ciencia del derecho. Esa tarea requiere preguntas claras y respuestas coherentes entre sí acerca de cuestiones verdaderamente complejas. Varias de esas cuestiones corresponden, desde luego, a un enfoque general de la filosofía del derecho. Aunque el tema de esta obra se circunscribe más específicamente a los aspectos constitucionales, intenta dar cuenta de las relaciones entre esos aspectos y las bases teóricas que puedan servirles de marco, explicación y —acaso— fuente de justificación.

Las lagunas en el derecho

Una controversia sobre el derecho y la función judicial
Atria, Bulygin, Moreso, Navarro, Rodríguez, Ruiz Manero

Este libro está dedicado al análisis conceptual de la cuestión de las lagunas en el Derecho. A partir de este análisis se erige un paisaje conceptual de gran riqueza y variedad, donde se analizan con detalle algunas de las más importantes cuestiones de la teoría jurídica actual. No podía ser menos dado que el libro se origina en la crítica que Fernando Atria realizó, en su excelente obra *On Law and Legal Reasoning*, a las tesis sobre las lagunas desarrolladas por Carlos Alchourrón y Eugenio Bulygin en *Normative Systems*. Este último libro ha significado una constante fuente de inspiración para muchos filósofos desde su ya lejana publicación hace más de treinta años. Por esta razón no es de extrañar que en la presente obra, aparte de tres trabajos de Fernando Atria y otros dos de Eugenio Bulygin, se cuente con los ensayos de Pablo Navarro, Jorge Rodríguez, Juan Ruiz Manero y un ensayo a modo de epílogo de José Juan Moreso, autores que se hallan —sin ninguna duda— entre los que mejor conocen las tesis y los entresijos de *Normative Systems*.

Aunque el libro versa sobre las lagunas, lo que está en el trasfondo de la discusión es la plausibilidad del positivismo jurídico como teoría explicativa del derecho. La tesis de Atria podría formularse así: la tesis técnica de las lagunas, defendida por algunos iuspositivistas como Eugenio Bulygin, es únicamente un disfraz de su tesis filosófica, la tesis de la discreción judicial. Y Atria trata de desmontar la tesis de las

lagunas con el objeto de dejar desnuda, y por ello carente de justificación, la tesis de la discreción judicial. Bulygin junto con Navarro y Rodríguez tratan de defender dicha tesis, clarificando su alcance con rigor y destreza. Ruiz Manero ofrece algunos argumentos originales para apuntalar algunas de las conclusiones de Atria. El estudio de Moreso, en cambio, pretende hacer compatible una determinada manera de comprender el análisis de las lagunas de Bulygin, de Navarro y de Rodríguez con algunas de las tesis centrales de Atria y Ruiz Manero.

La obra interesará principalmente a los teóricos y filósofos del Derecho, pero también será de interés a los juristas de las diversas disciplinas, puesto que el tema está tratado desde el punto de vista de las consecuencias que tiene para la aplicación del derecho por parte de los jueces y Tribunales.

Prueba y verdad en el derecho (2.ª ed.)

Jordi Ferrer Beltrán

Prueba y verdad en el derecho aborda uno de los problemas centrales para la aplicación del derecho. En efecto, el problema de la prueba a medio camino entre la dogmática procesal y la teoría del derecho, es uno de los grandes ámbitos de estudio que merecen una mayor atención a los efectos de comprender el funcionamiento del proceso judicial y desarrollar una adecuada doctrina de la justificación de las resoluciones judiciales.

Para ello, resulta de especial relevancia el análisis de la relación entre las nociones de prueba y verdad. Esa relación ha sido motivo de grandes discusiones en la doctrina procesal y también en la jurisprudencia. En este libro se encuentra una revisión crítica de buena parte de esas elaboraciones doctrinales y se sostiene una concepción garantista de la justificación de las resoluciones judiciales que no exige la verdad de un enunciado para que éste pueda ser considerado como probado. En cambio, se defiende la tesis de que el objetivo de la prueba en el derecho es, y no puede ser de otro modo, la averiguación de la verdad.

Por todo ello, este libro tiene especial interés para todo aquel que esté involucrado práctica o teóricamente en el proceso de aplicación del derecho.

Normas y sistemas normativos

Eugenio Bulygin y Daniel Mendonça

De acuerdo con una concepción muy difundida entre los juristas y los filósofos, el derecho es concebido como un conjunto de normas. El concepto de norma jurídica ocupa, por tal motivo, un lugar central en la ciencia y en la filosofía del derecho. Aunque los autores no siempre están de acuerdo acerca de cómo caracterizar esas normas ni acerca de cómo explicar el rasgo de juridicidad que se les atribuye, coinciden en que el concepto de norma constituye una base adecuada para la caracterización y descripción del derecho.

Este estudio está dedicado, precisamente, a analizar la relación de pertenencia de normas a sistemas jurídicos y a mostrar algunas de las consecuencias que se siguen de ella. A partir de una caracterización general de las normas y de una exposición resumida de los rasgos fundamentales de la lógica de las normas, se consideran en detalle los criterios de pertenencia de normas a sistemas jurídicos, así como las principales derivaciones de la noción de pertenencia sugerida, sobre todo en función de las nociones conexas de existencia, aplicabilidad y obligatoriedad.

Las obligaciones básicas de los jueces

Rafael Hernández Marín

La actividad judicial puede ser descompuesta en tres tareas fundamentales, que corresponden a otras tantas obligaciones que el derecho impone a los jueces: decidir los casos litigiosos, decidirlos conforme al derecho y motivar sus decisiones. Sobre dichas obligaciones versa el presente libro.

Durante las últimas décadas, los filósofos del derecho han centrado su interés exclusivamente en la motivación de las decisiones judiciales. Sin embargo, motivar una decisión judicial consiste en justificar que la decisión es conforme al derecho. Por ello, el análisis de la obligación de motivar una decisión, el análisis de la obligación de justificar que una decisión es conforme a derecho, presupone que previamente ha quedado determinado qué es una decisión judicial conforme al derecho, un tema hasta ahora ignorado en gran medida.

La obligación de dictar decisiones que sean conformes al derecho presenta dos aspectos: la obligación de dictar decisiones que sean materialmente conformes al derecho y la obligación de dictar decisiones que sean procesalmente conformes al derecho.

La primera de ellas es, desde el punto de vista teórico, la más interesante. Una decisión materialmente conforme al derecho es una decisión que tiene el contenido que según el derecho debe tener. Y, desde el punto de vista de su contenido, lo que el derecho exige a las decisiones judiciales es que éstas digan el derecho. En esto consiste la obligación jurisdiccional. Y la noción clave para el análisis de la obligación jurisdiccional es la de aplicar el derecho. Esta noción, a su vez, se basa en la noción de aplicar un enunciado jurídico. De ahí que el núcleo de la presente obra sea su capítulo segundo, dedicado precisamente a la aplicación de los enunciados jurídicos.

Derecho y desacuerdos

Jeremy Waldron

Es uno de los libros más importantes en la discusión contemporánea sobre el constitucionalismo y la democracia y el papel del poder judicial en la protección de los derechos fundamentales. Ha contribuido de manera decisiva a poner en cuestión algunas de las ideas más asentadas del constitucionalismo y ha hecho de Waldron uno de los autores fundamentales en estas cuestiones.

Poniendo el acento en la existencia inevitable de amplios y generalizados desacuerdos sociales sobre la justicia, sobre los derechos y sobre los propios procedimientos e instituciones políticas, Waldron presenta una teoría profundamente democrática de la autoridad y de la legitimidad políticas, y lo hace a partir del estudio de la significación de los Parlamentos actuales y de la teoría de la legislación. Todo ello supone una contribución, en opinión de su autor, no sólo a la filosofía política, sino también a la jurídica, que no puede ser sino considerada decisiva.

Coherencia y sistema jurídico

Juan Manuel Pérez Bermejo

Los juristas gustan hoy de invocar el término «coherencia»: es común exigir que los razonamientos jurídicos sean «coherentes», y justificar un argumento si se halla «en coherencia» con el resto de argumentos jurídicos válidos. La coherencia es una forma de justificar nuestros juicios sobre el derecho en función de sus relaciones de apoyo con el resto de elementos del orden jurídico. Ahora bien, si la coherencia pone su mirada en las relaciones de ordenación y estructura del conjunto de normas jurídicas, ésta implica un punto de vista particular o una concepción específica del sistema jurídico. Este libro examina qué novedades aporta el valor de la coherencia a nuestra percepción del sistema jurídico. En él se sostiene que los cambios que ha experimentado la práctica jurídica durante el siglo xx —fundamentalmente la irradiación de los principios constitucionales en el resto del ordenamiento y la importancia que la ponderación de principios ha cobrado en la práctica jurisprudencial— han puesto de relieve que la concepción o el modelo de sistema jurídico tradicionalmente defendido en la teoría jurídica es inadecuado. Sin embargo, una teoría del sistema que examine éste desde el valor de la coherencia es capaz de describir adecuadamente sus principales rasgos, tales como su estructura compleja, su movilidad y su solidaridad interna. Finalmente, el libro explora las respuestas que el modelo coherentista propone para solucionar problemas clásicos de la teoría del sistema jurídico, fundamentalmente los de lagunas, antinomias, identidad o cambio de sistema.

Teoría del derecho: ambición y límites

Brian Bix

La teoría jurídica contemporánea enfrenta importantes retos acerca de la naturaleza del derecho y del enfoque más apropiado para explicar este fenómeno social. Brian Bix es uno de los autores que mejor ha comprendido la íntima relación entre esos problemas y su conexión con la naturaleza del análisis conceptual. En este libro, Bix aborda no sólo desafíos metodológicos sino que también enfrenta problemas tradicionales de la filosofía jurídica, tales como la verdad en el derecho, la existencia de respuestas correctas, la interpretación del derecho, la polémica entre positivismo y antipositivismo, etcétera. Sus investigaciones muestran con claridad y originalidad el modo en que la filosofía analítica del derecho se conecta con una amplia gama de cuestiones filosóficas tradicionales como el objetivismo moral, el seguimiento de reglas, o el naturalismo en epistemología. Por esta razón, este libro nos permite comprender mejor la vitalidad de las discusiones filosóficas contemporáneas en el ámbito de la teoría del derecho y nos enfrenta con nuevas soluciones a problemas centrales de la filosofía contemporánea.

La república deliberativa

Una teoría de la democracia

José Luis Martí

Este libro aborda el análisis detallado y riguroso de la que se ha convertido en la teoría de la democracia más importante de los últimos veinte años en el escenario internacional. Lo que algunos han dado en llamar «el giro deliberativo», y que cuanto menos puede ser descrito como una renovación profunda del pensamiento democrático, se ha materializado en centenares de aportaciones teóricas a los diferentes foros académicos en el mundo, con predominio de los ámbitos anglosajones. En esta obra se sintetizan las claves del modelo de la democracia deliberativa, en especial de su versión republicana, y se sientan las primeras bases del diseño institucional de dicho modelo. Por ello, éste es un libro dirigido tanto a los filósofos (políticos o del derecho), como a los científicos (los juristas, los politólogos); tanto a los gobernantes con sensibilidad hacia las nuevas ideas democráticas, como a los ciudadanos comprometidos y con interés por la *res publica*.

Una discusión sobre la teoría del derecho

Joseph Raz, Robert Alexy y Eugenio Bulygin

Una de las cuestiones más discutidas recientemente en el ámbito de la filosofía del derecho es la relativa al *status* mismo de la teoría del derecho: ¿cuál es el objeto de dicha teoría? ¿Cuándo es la teoría

exitosa? Se admite, en líneas generales, que la tarea de la teoría está estrechamente ligada a realizar un análisis del concepto de derecho, y que el éxito de la teoría depende, al menos en parte, de que dicho análisis sea fructífero. No hay acuerdo, sin embargo, acerca de cómo debe entenderse el análisis conceptual, o de cuándo es fructífero. En «¿Puede haber una teoría del derecho?» —el trabajo principal de este libro— Joseph Raz se ocupa de estas cuestiones, y su postura es rebatida en dos ensayos de Robert Alexy y Eugenio Bulygin, que tienen visiones diferentes sobre el particular. Joseph Raz ofrece, finalmente, una contraréplica. El libro resultará de interés, no sólo para filósofos del derecho, sino también para aquellos que estén preocupados, en el ámbito de la filosofía en general, por la relación entre el análisis filosófico y el análisis conceptual. El libro contiene además un estudio preliminar que, a través de un repaso de las distintas perspectivas sobre la relación entre análisis filosófico y análisis conceptual, busca poner al alcance del lector las herramientas teóricas necesarias para abordar la discusión.

Juez y democracia

Una teoría de la práctica constitucional norteamericana

Lawrence G. Sager

En la mayoría de las democracias constitucionales, los jueces han asumido un importante papel como garantes de los derechos individuales reconocidos en la Constitución. En nombre de la Constitución como norma suprema, los jueces pueden llegar a inaplicar o invalidar las leyes aprobadas por las asambleas elegidas por el pueblo. ¿Qué razones pueden darse para justificar esta intervención judicial? Esta pregunta ha sido objeto de apasionados debates en los Estados Unidos a lo largo de su historia, y sigue siendo motivo de controversia en la actualidad, tanto en el plano político como en el académico. En esta obra, el profesor Lawrence Sager ofrece una interesante teoría para dar una respuesta adecuada a la cuestión. Frente a quienes sostienen que los jueces deberían limitarse a seguir las instrucciones que el poder constituyente haya expresado de manera clara y específica, Sager da buenas razones para justificar que los jueces tengan atribuido un espacio de actuación más amplio. El proceso judicial está diseñado de tal manera que los tribunales se encuentran en buena posición para interpretar y salvaguardar los principios abstractos de moralidad política incorporados en el texto constitucional. Frente a quienes, por su parte, consideran que los jueces, al controlar las leyes, deberían proteger únicamente las condiciones que hacen posible el gobierno democrático, Sager entiende que también los valores sustantivos externos al proceso democrático deben ser objeto de protección. Y frente a quienes estiman que el control de constitucionalidad de las leyes supone una quebra del principio democrático, Sager da interesantes razones para sostener que, por el contrario, la existencia de tal control supone un enriquecimiento de la democracia: el proceso judicial satisface la pretensión de igualdad deliberativa. La aspiración más inmediata del autor es ofrecer una interpretación atractiva de la práctica constitucional de un determinado país: los Estados Unidos. Pero las tesis y argumentos que desarrolla tienen un alcance más universal. Este densa y profundo libro es una de las aportaciones más importantes de los últimos tiempos al debate siempre abierto acerca de las posibilidades y límites de la justicia constitucional.

Positivismo jurídico incluyente

Wilfrid J. Waluchow

En *Positivismo jurídico incluyente*, Waluchow elabora un sofisticado argumento para mostrar cómo la validez de las normas jurídicas puede depender de consideraciones morales. El argumento tiene en cuenta las concepciones iuspositivistas clásicas en la teoría anglosajona, como las de J. Bentham y J. Austin en el siglo xix y las de H. L. A. Hart y J. Raz en el siglo xx. El libro puede contemplarse como una concepción de la naturaleza del derecho de los actuales ordenamientos jurídicos constitucionales que trata de delimitar un espacio conceptual entre aquellos que, como los iuspositivistas, consideran que la identificación del derecho necesariamente excluye las consideraciones morales y aquellos que, como los iusnaturalistas o Ronald Dworkin, sostienen que la identificación del derecho necesariamente incluye las consideraciones morales.

Un diálogo con la teoría del derecho de Eugenio Bulygin

José Juan Moreso y M.ª Cristina Redondo (eds.)

Eugenio Bulygin ha contribuido de manera fundamental a la teoría del derecho contemporánea. Con seguridad, ha sido uno de los autores que más ha insistido en la necesidad de una renovación metodológica que permitiese a los juristas emplear herramientas formales idóneas y sofisticadas en la identificación y solución de los problemas de la ciencia jurídica.

Este libro es un ejemplo particularmente brillante de la agenda de discusión de la teoría del derecho contemporánea y de la influencia que ha tenido en ella Eugenio Bulygin. La estructura del volumen ofrece un formato de discusión ágil, que combina el gran interés académico que atesora con un estilo de fácil lectura, a la vez que se ofrece un panorama muy amplio de los problemas que enfrenta la teoría del derecho actual.

Conflictos constitucionales, ponderación e indeterminación normativa

David Martínez Zorrilla

En la práctica jurídica contemporánea es usual que muchas discusiones giren en torno a elementos tales como «derechos fundamentales», «bienes constitucionalmente protegidos», «valores superiores» y otros aspectos sustantivos, normalmente de rango constitucional. Asimismo, la distinción entre «principios» y «reglas», o conceptos como el de «ponderación», han pasado en las últimas décadas a formar parte del bagaje teórico básico de los juristas. Sin embargo, parece que faltaba todavía un tratamiento teórico suficientemente satisfactorio de los conflictos entre principios y de la ponderación como mecanismo para su resolución, al menos desde la perspectiva del positivismo jurídico metodológico. Incluso algunos autores habían puesto en duda la capacidad del positivismo jurídico para dar cuenta de estos fenómenos de forma adecuada, lo que constituiría una razón de peso para abandonar esta perspectiva. Lejos de suscribir este punto de vista, el autor ofrece en el libro un análisis riguroso de los conflictos entre principios constitucionales, de la ponderación y de la posibilidad de obtener una única respuesta correcta en todo caso, y muestra cómo desde el positivismo jurídico y la filosofía analítica puede darse perfecta cuenta de estas cuestiones, señalando además cómo algunas afirmaciones ampliamente compartidas sobre los principios y la ponderación deben ser abandonadas o cuanto menos matizadas, y que en esencia las situaciones de conflicto entre principios son muy similares, tanto en su estructura como en su modo de resolución, a las antinomias entre reglas.

El derecho como razón pública

Owen Fiss

Este libro reúne algunos de los principales ensayos publicados en las últimas décadas por el profesor Owen Fiss. Este catedrático de la Facultad de Derecho de la Universidad de Yale ha sido una de las voces más influyentes en los debates que se han desarrollado en los Estados Unidos acerca del papel del poder judicial en un Estado constitucional. A lo largo de estas páginas, se examinan, entre otras cuestiones, los fundamentos políticos y sociales de la función jurisdiccional, el concepto y garantía de la independencia judicial, los peligros que supone la burocratización de la justicia, las técnicas de protección de los derechos a través de las «acciones de clase», las posibilidades y límites de la objetividad en la interpretación jurídica, y la defensa del liberalismo igualitario frente al empuje del análisis económico del derecho. Para ilustrar sus propuestas, el autor se refiere a algunos de los casos más importantes y controvertidos que ha tenido que resolver el Tribunal Supremo de los Estados Unidos, desde *Brown v. Board of Education* hasta *Bush v. Gore*. Estos brillantes ensayos mantienen un cuidadoso equilibrio entre ambición teórica y sensibilidad por los problemas prácticos, lo que hace muy atractiva su lectura.

La justicia con toga

Ronald Dworkin

¿Qué relación poseen las convicciones morales de un juez con sus juicios acerca de qué es el derecho? Juristas, sociólogos, filósofos, políticos y jueces ofrecen distintas respuestas a esta pregunta. Algunos creen que están plenamente vinculados mientras que otros insisten en que no tienen ninguna relación. En su nuevo libro, Ronald Dworkin muestra que esta cuestión es mucho más compleja de lo que solemos suponer. Argumenta que debemos explorar esta problemática desde diferentes dimensiones, la semántica, la iusfilosófica y la doctrinal, en las que el derecho y la moral están sin duda interconectados. Este autor reformula y completa su ya ampliamente conocida perspectiva sobre estas conexiones, ofreciendo nuevos argumentos y desarrollando algunas de sus ideas anteriores en torno a la importancia básica de los principios morales en la interpretación jurídica y constitucional. Dworkin ofrece también una profunda revisión y evaluación crítica de las posiciones más influyentes que presentan una alternativa a su concepción, examinando detalladamente las aportaciones de juristas y filósofos eminentes de nuestra época como Isaiah Berlin, John Rawls, Herbert Hart, Joseph Raz, Richard Posner, Cass Sunstein, Antonin Scalia o Jules Coleman. El libro va desgarrando los argumentos que permiten concluir que el pragmatismo ofrece una teoría vacía del derecho, que el pluralismo valorativo refleja de modo inadecuado la naturaleza de los conceptos morales, que el originalismo constitucional presenta una visión empobrecedora del rol de una constitución en una sociedad democrática y que el positivismo jurídico contemporáneo está basado en una teoría errónea del significado y en una visión desacertada de la naturaleza de la autoridad.

Esta nueva colección de ensayos de Ronald Dworkin constituye un modelo de razonamiento jurídico lógico, racional y apasionado que contribuirá, sin lugar a dudas, a que podamos progresar en el tema crucial de qué papel desempeña la justicia en el derecho.

La valoración racional de la prueba

Jordi Ferrer Beltrán

El lector encontrará en este libro la continuación del discurso iniciado en *Prueba y verdad en el derecho* (Marcial Pons, 2002 y 2005). Allí se abordó el problema de la prueba desde un punto de vista conceptual: ¿qué significa decir que una hipótesis sobre los hechos está probada? ¿Cuál es la relación entre la prueba y la verdad de una hipótesis? Ahora, en cambio, se presenta el esbozo de una teoría sobre la valoración

de la prueba. La pregunta relevante en este libro es, más bien, ¿bajo qué condiciones podemos considerar racionalmente que una hipótesis sobre los hechos está probada? Para ello, el autor aborda, entre otros, los problemas vinculados con los distintos momentos de la actividad probatoria en el proceso judicial, analizando las reglas de relevancia y admisibilidad de la prueba, las diversas teorías de la probabilidad aplicadas al razonamiento probatorio judicial, la metodología de la corroboración de hipótesis y el problema de la formulación de estándares de prueba que permitan un posterior control sobre su correcta aplicación.

Identificación y justificación del derecho

Josep M. Vilajosana

Este libro supone una notable contribución a la reflexión clara, ordenada y coherente acerca de algunos de los problemas más relevantes de la filosofía del derecho. La primera parte gira en torno a los problemas de identificación del derecho, concretados en las siguientes preguntas: ¿Cuándo existe el derecho en una determinada sociedad? ¿Está el derecho relacionado con la moral? ¿Está el derecho determinado? La segunda parte versa acerca de los problemas de justificación tanto de la obediencia al derecho como de la imposición de penas y la imposición jurídica de la moral.

El tratamiento de estas cuestiones se hace no con una vocación exhaustiva, sino selectiva. No importa tanto la reconstrucción completa de las doctrinas de los autores más importantes, sino la exposición crítica de los principales argumentos esgrimidos a la hora de abordar los citados problemas. A través de la comprensión de tales argumentos se pretende que el lector pueda formarse su propia opinión acerca de estas cuestiones.

Estas razones hacen que este texto sea especialmente recomendable como manual de filosofía del derecho.

Habermas: Lenguaje, Razón y Verdad

Los fundamentos del cognitivismo en Jürgen Habermas

Pere Fabra

Este libro versa sobre los fundamentos filosófico-lingüísticos que subyacen a la teoría de la racionalidad y, correlativamente, a la teoría de la verdad y la teoría moral desarrolladas por Jürgen Habermas. Después de analizar los motivos que llevaron al sociólogo alemán a desarrollar un programa claramente filosófico de fundamentación lingüística, el libro se introduce en este núcleo lingüístico —la pragmática formal y la teoría del significado a ella asociada— a fin de valorar si resulta lo suficientemente sólido para sustentar la compleja construcción teórica habermasiana, cuyo objetivo último —desde la disputa del positivismo hasta *Facticidad y Validez*— estriba precisamente en la defensa de una posición claramente cognitivista en relación con las cuestiones prácticas (moral, derecho y política).

Con la pragmática formal Habermas pretendía contribuir a la formulación de una teoría de la acción comunicativa y una teoría de la racionalidad. Debía servir de fundamento de una teoría social crítica y abrir el camino para desarrollar una concepción de la moral, del derecho y de la democracia en términos de teoría del discurso. Esta obra recorre la estructura y supuestos de este planteamiento filosófico-lingüístico y muestra cómo la tensión que atraviesa la teoría del significado de Habermas resuena también necesariamente en su teoría de las pretensiones de validez y, en concreto, en la supuesta analogía entre la verdad y la corrección normativa que se halla en la base de su defensa del cognitivismo. A partir de la lectura de algunos de los conceptos fundamentales de la teoría de la acción comunicativa y su integración con elementos de la pragmática normativa propuesta por Robert Brandom y otras aportaciones de la filosofía del lenguaje contemporáneas, el libro plantea una posible reformulación del esquema habermasiano que debería permitir continuar defendiendo el proyecto cognitivista desde unas bases filosóficas más sólidas.

Normas y justificación

Una investigación lógica

Hugo R. Zuleta

La comprensión de los razonamientos jurídicos exige un análisis adecuado de la estructura lógica de los enunciados normativos. Para ello, es necesario traducirlos a un lenguaje formalizado.

El autor comienza por exponer algunos criterios orientadores para afrontar esa tarea, destacando el papel central que desempeña generalmente la consideración de las condiciones de verdad de los enunciados involucrados. Esto lo lleva a cuestionar la posibilidad de establecer la forma lógica de los enunciados que expresan normas, a menos que se admita, contrariamente a la opinión más común entre los filósofos, que es posible atribuirles valores de verdad. Además, encuentra que la atribución de valores de verdad es también necesaria para justificar una genuina lógica de normas.

Define las condiciones de verdad de las normas mediante una semántica de mundos posibles, y muestra la utilidad de ese enfoque para analizar algunas conocidas paradojas. Sobre esa base confronta dos concepciones de las normas condicionales, las llamadas «concepción puente» y «concepción insular», según la denominación introducida por Alchourrón. El autor defiende la segunda, entre otras razones,

porque la considera más adecuada para dar cuenta del papel que desempeñan las descripciones en los enunciados normativos.

A partir de su rechazo de la concepción puente, cuestiona la difundida tesis según la cual la justificación de una sentencia judicial requiere que el contenido de la decisión sea una consecuencia deductiva de ciertas premisas normativas y fácticas.

Una metateoría del positivismo jurídico

Roberto M. Jiménez Cano

La cuestión sobre el estatuto teórico y metodológico del positivismo jurídico es una de las discusiones centrales en la filosofía del derecho contemporánea. En efecto, no sólo quienes comparten las perspectivas luspositivistas, sino también aquellos otros que las rechazan, encuentran en sus postulados meta-teóricos un fecundo campo de análisis y debate. Este libro identifica el positivismo jurídico con un modo general y descriptivo de hacer teoría del derecho. Desde este punto de partida se abordan las cuestiones relativas al objetivo, caracteres y herramientas propias de esta escuela de pensamiento jurídico, aconsejando y justificando las transformaciones oportunas. Sin olvidar, por su parte, la exposición y discusión de las actuales versiones en pugna del positivismo jurídico: incluyente y excluyente. Filósofos y teóricos del derecho encontrarán en este libro un lugar desde el cual discutir las metas, instrumentos y tesis del positivismo jurídico y, en su caso, adherirse a ellas.

Concepciones del derecho y de la verdad jurídica

Germán Sucar

La comprensión de la naturaleza de la verdad jurídica es, sin duda, uno de los desafíos capitales que debe enfrentar el pensamiento jurídico. Ella constituye, en efecto, el horizonte de proyección tanto de la práctica como de la teoría jurídica. No obstante, no se cuenta todavía con una formulación satisfactoria de este conjunto de interrogantes. En el presente libro, Germán Sucar se propone avanzar sobre el tópico sosteniendo que todo intento serio de respuesta exige una indagación acerca de las diferentes teorías sobre la naturaleza del derecho, así como de la distinción de ciertos niveles de análisis. De esta suerte, se examinan críticamente distintas concepciones del derecho en sus diversas variantes, y se defiende una versión del positivismo que contesta las más importantes objeciones que le han sido dirigidas y que permite explicar adecuadamente las numerosas cuestiones involucradas en la elucidación de la verdad jurídica. En el contexto de esta discusión se abordan con precisión y originalidad temas de la mayor actualidad para la teoría del derecho, como la naturaleza y alcance de las tesis que definen el positivismo jurídico, su eventual compromiso con el antirrealismo, la interpretación del derecho, las dificultades que generan su identificación y aplicación, la indeterminación y la derrotabilidad de las normas y su impacto en la determinación de los valores de verdad de los enunciados jurídicos, así como el juego de las nociones de aplicabilidad y pertenencia en el marco de la reconstrucción sistemática del material normativo. El análisis se ve enriquecido, asimismo, por los desarrollos de la filosofía contemporánea en el dominio de la ontología, la semántica y las teorías de la verdad (como el realismo metafísico, el escepticismo semántico, la vaguedad o las concepciones deflacionaria y substantivas de la verdad), de los que el autor se vale para defender sus tesis. Uno de los méritos principales de esta obra es el haber logrado articular esa vasta multiplicidad de cuestiones en una exposición sistemática.

Este libro, lúcido y de exposición clara, contribuirá con toda certeza a una mejor intelección de las perplexidades que suscita la complejidad de la práctica y la teoría jurídica actual.

La (I)legitimidad democrática del control judicial de las leyes

Sebastián Linares

En el desarrollo de la democracia inevitablemente surgen dilemas constitucionales acerca de *quién* debe tener la última palabra institucional en el proceso político de toma de decisiones, y de acuerdo con *qué* criterios. Dentro de estos dilemas entra en juego el lugar que deben ocupar los jueces en las estructuras de decisión política desde la justicia constitucional. El libro representa, pues, un ensayo que intenta abordar el problema de la *autoridad final* en una democracia, y para ello navega entre los diversos dilemas morales, normativos e institucionales que presenta el control judicial de las leyes en las democracias modernas. En este sentido, el libro nos alerta de los peligros de sobredimensionar el papel político de los jueces en detrimento del principio democrático, y lo hace a partir de un rico diálogo interdisciplinario entre la ciencia política, la teoría política, la filosofía del derecho y el derecho constitucional. Según el autor, el problema de la autoridad final en una democracia debe resolverse apelando a argumentos generales, relacionados con la igualdad, dignidad y autonomía de las personas y con el valor epistémico de los procedimientos de toma de decisiones. Luego de hacer un repaso minucioso del debate sobre los fundamentos del control judicial de las leyes, y decantarse por la corriente que defiende la supremacía del Poder Legislativo, el autor explora distintos modelos *débiles* de justicia constitucional, en los cuales la autoridad final recae en el Congreso, y propone un diseño alternativo con miras a promover el diálogo entre ramas de gobierno.

El concepto y la naturaleza del derecho

Robert Alexy

La explicación de la naturaleza del derecho y la consecuente configuración de su concepto ha sido desde la antigüedad un problema central de la filosofía del derecho. Al responder a este problema, la filosofía del derecho se ocupa en su ámbito de estudio del interrogante fundamental de la ontología, es decir, de qué es aquello que existe y cuáles son sus propiedades. Este libro contiene la traducción al castellano de tres ensayos de Robert Alexy, que representan su pensamiento más actual sobre la respuesta apropiada para esta pregunta ontológica fundamental en el ámbito de lo jurídico: ¿Qué es el derecho?

En estos ensayos, Alexy clarifica y desarrolla con mayor detalle las tesis más emblemáticas de su teoría del derecho, algunas de las cuales ya habían sido plasmadas en su conocida obra *El concepto y la validez del derecho*. Asimismo, Alexy sitúa su teoría en el marco de la discusión actual sobre el concepto de derecho. De esta manera, dialoga con las conocidas tesis del positivismo excluyente e incluyente, resalta las diferencias existentes entre estas concepciones y su visión del no-positivismo e intenta demostrar por qué esta última ofrece mayores posibilidades de corrección teórica y práctica. Finalmente, Alexy también ofrece una caracterización de la filosofía del derecho y explica cuáles son las propiedades que mejor la definen como rama de la filosofía que reflexiona sobre el fenómeno jurídico.

La prueba

Michele Taruffo

Este libro es, fundamentalmente, la voz «prueba» de una enciclopedia. Aunque ésta es la primera publicación del texto, los cinco capítulos del libro tienen la forma, la pretensión y la finalidad originaria de ser una voz de enciclopedia. El lector encontrará sin duda un panorama extraordinariamente rico de los problemas del derecho probatorio, una perspectiva comparatista de esos problemas poco común en la literatura en castellano, así como indicaciones bibliográficas abundantes y, a la vez, cuidadosamente seleccionadas. Además, se han incorporado al libro cinco apéndices que son traducción de sendos artículos del autor, algunos de ellos inéditos en castellano, acerca de problemas probatorios específicos.

Michele Taruffo publicó en 2002 un libro titulado *Sui confini*. Nada más cerca de la forma de estudiar y de los temas de interés del autor que lo que indica ese título. Taruffo goza de trabajar en los dominios de las fronteras intelectuales, allá donde son necesarias amplias dosis de cultura jurídica y filosófica para abordar problemas multifacéticos. Y el de la prueba lo es, sin ninguna duda. Por eso, éste es un libro muy útil para quien quiera adentrarse en los verticuetos del derecho probatorio, tanto desde una perspectiva estrictamente procesal como desde la filosofía del derecho, tanto desde la dogmática nacional como desde los estudios de derecho comparado.

Una teoría de la justicia constitucional basada en el Common Law

Un árbol vivo

W. J. Waluchow

El constitucionalismo democrático es la manifestación institucional más conocida y difundida de una concepción de la justicia que tiene en la existencia de derechos individuales básicos uno de sus ejes centrales. Así y todo, cuando la Constitución es promulgada o concebida rigidamente, y los órganos encargados de su aplicación y control son menos representativos que el Parlamento —pero cuentan sin embargo con la última palabra sobre el contenido y alcance de aquellos derechos fundamentales—, el ideal democrático se resiente. Frente a otros muchos argumentos esgrimidos en defensa del modelo para sortear dicha «objección contramayoritaria», Waluchow apuesta por la concepción de los textos constitucionales y de las declaraciones de derechos como «árboles vivos» (susceptibles de la adaptación a las nuevas circunstancias) y de su aplicación al estilo del *common law*, contribuyendo con ello a un debate central en el derecho constitucional y la filosofía del derecho de las últimas décadas, y del que en esta misma colección hay ya referentes cruciales.

La Constitución: modelo para armar

José Juan Moreso

En este libro están recogidos algunos de los ensayos que el autor ha escrito en los últimos diez años, la mayoría de ellos ya publicados. Se trata de un primer intento de articulación de unos *prolegómenos o preliminares* a una teoría de la Constitución, es decir, de un enfoque de algunos de sus fundamentos filosóficos. Estos fundamentos proceden de diversos lugares: de la teoría jurídica por supuesto, pero también de la filosofía del lenguaje, de la filosofía social, de la filosofía moral y de la filosofía política. En este sentido, el debate actual sobre algunas cuestiones constitucionales es realmente apasionante porque reclama un espacio en donde todas estas disciplinas se entrecruzan. El libro se divide en tres partes: la primera dedicada al trasfondo de la Constitución, la segunda a la teoría del derecho adecuada para esta época de constitucionalismo y la tercera que versa sobre la aplicación judicial de la Constitución. El primer ensayo, de carácter general, trata de mostrar los vínculos que entrelazan estas tres partes.

Emociones, responsabilidad y derecho

Daniel González Lagler

¿Deben los jueces ser neutrales hasta el punto de no dejarse llevar por sus emociones? ¿Está justificado disminuir la pena a la madre que mata al violador de su hija de pocos años porque comprendemos su emoción? ¿Se justifica incrementar la pena a aquellos que actúan con motivaciones emocionales socialmente reprobables (como el racismo o el machismo)? ¿Puede la reeducación emocional ser un buen instrumento para prevenir la violencia y determinados delitos? Todos estos temas muestran la importancia de las emociones para el derecho; sin embargo, son muy escasas las aproximaciones que se han hecho a la noción de emoción desde el ámbito de la teoría del derecho. Este libro trata de ofrecer una introducción a la teoría de las emociones que permita la discusión sobre su papel en el derecho. Para ello, se ocupa de presentar un concepto de emoción que dé cuenta tanto de sus aspectos fenomenológicos (la sensación asociada a las emociones) como cognitivos (su contenido), lo que le sirve de base para plantear temas como la conexión entre las emociones y las acciones, la racionalidad de las emociones, su posibilidad de control y lo que podríamos llamar nuestra «responsabilidad emocional».

Títulos de próxima aparición

H. L. A. Hart
Neil MacCormick

Riesgos y daños
Jules Coleman

**Jerarquías normativas y dinámica
de los sistemas jurídicos**
Jordi Ferrer Beltrán y Jorge L. Rodríguez

El realismo jurídico genovés
Jordi Ferrer y Giovanni Ratti (eds.)

Verdad, error y proceso penal
Larry Laudan

Técnicas de interpretación jurídica
Pierluigi Chiassoni

Las paradojas de la acción
Daniel González Lagier

**Fundamentos para una teoría general
de los deberes**
Carlos E. Alchourrón

Instituciones del derecho
Neil MacCormick

Naturalismo y teoría del derecho
Brian Leiter

BJ1401
W718

2012 CID 1250465



351976