



13<sup>a</sup> Olimpiada  
universitaria  
conocimiento  
2024



# ANTOLOGÍA DE TEXTOS FILOSÓFICOS 2024

## Contenido

Platón, Protágoras.....	3
Aristóteles, Ética Nicomáquea. ....	6
David Hume, Investigación sobre los principios de la moral .....	13
Kant. Fundamentación a la metafísica de las costumbres .....	18
John Stuart Mill ¿Qué es el utilitarismo? .....	22
Adela Cortina, reconocer y estimar lo que vale por sí mismo .....	34
Joan-Carles Mèlich, Ética y compasión .....	43

## Platón, Protágoras



Platón. (2008 *Protágoras*. Madrid: Gredos. pp.320d- 323d

Hubo una vez un tiempo en que existían los dioses, pero no había razas mortales. Cuando también a éstos les llegó el tiempo destinado de su nacimiento, los forjaron los dioses dentro de la tierra con una mezcla de tierra y fuego. Y cuando iban a sacarlos a la luz, ordenaron a Prometeo y a Epimeteo que distribuyera las capacidades a cada uno de forma conveniente. Epimeteo le pidió permiso a Prometeo para hacer él la distribución. Después de hacer yo el reparto, dijo, tú lo inspeccionas. Así lo convenció e hizo la distribución. En ésta, a los unos les concedía la fuerza sin la rapidez y, a los más débiles, los dotaba con la velocidad. A unos los armaba y, a los que les daba una naturaleza inerme, les proveía de alguna otra capacidad para su salvación. A aquellos que envolvía en su pequeñez, les proporcionaba una fuga alada o un habitáculo subterráneo. Y a los que aumentó en tamaño, con eso mismo los ponía a salvo. Y así, equilibrando las demás cosas, hacía su reparto. Planeaba esto con la precaución de que ninguna especie fuera aniquilada.

Cuando les hubo provisto de recursos de huida contra sus mutuas destrucciones, preparó una protección contra las estaciones del año que Zeus envía, revistiéndolos con espeso cabello y densas pieles, capaces de soportar el invierno y capaces, también, de resistir los ardores del sol, de modo que, cuando fueran a dormir, estas mismas le sirvieran de cobertura familiar y natural a todos. Los calzó a unos con garras y revistió a los otros con pieles duras y sin sangre. A continuación facilitaba medios de alimentación diferentes a unos y a otros: a éstos, el forraje de la tierra, a aquellos, los frutos de los árboles y a los otros, raíces. A algunos les concedió que su alimento fuera el devorar a otros animales, y les ofreció una exigua descendencia, y, en cambio, a los que eran consumidos por éstos, una descendencia numerosa, proporcionándoles una salvación en la especie. Pero, como no era del todo sabio Epimeteo, no se dio cuenta de que había gastado las capacidades en los animales; entonces todavía le quedaba sin dotar la especie humana, y no sabía qué hacer.

Mientras estaba perplejo, se le acerca Prometeo que venía a inspeccionar el reparto. Ve que los demás animales tenían cuidadosamente de todo, mientras el ser humano estaba desnudo y descalzo, sin coberturas ni armas. Precisamente era ya el día destinado, en el que debía también el hombre surgir de la Tierra hacia la luz. Así que Prometeo, apurado por la carencia de recursos, tratando de encontrar una protección para el hombre, roba a Hefestos y a Atenea su sabiduría profesional junto con el fuego -ya que era imposible que sin el fuego aquella pudiera adquirirse o ser de utilidad a alguien- y, así, luego la ofrece como regalo al ser humano. De este modo, pues, el ser humano consiguió tal saber para su vida; pero carecía del saber político, pues éste dependía de Zeus.

Ahora bien, a Prometeo no le daba ya tiempo de penetrar en la Acrópolis en la que mora Zeus; además los centinelas de Zeus eran terribles. En cambio, en la vivienda de Atenea y Hefesto, en la que aquellos practicaban sus artes, podía entrar sin ser notado, y, así, robó la técnica de utilizar el fuego de Hefesto y la estrategia de Atenea, luego se la entregó al ser humano. Y de aquí resulta la posibilidad de la vida para el ser humano; aunque a Prometeo luego, a través de Epimeteo, según se cuenta, le llegó el castigo por su robo.

Puesto que el hombre tuvo participación en el dominio divino a causa de su parentesco con la divinidad, fue, en primer lugar, el único de los animales en creer en los dioses, e intentaba construirles altares y esculpir sus estatuas. Después, rápidamente, con conocimiento, la voz y los nombres, e inventó sus casas, vestidos, calzados, coberturas, y alimentos del campo. Una vez equipados de tal modo, en un principio habitaban los humanos en dispersión, y no existían ciudades. Así que se veían destruidos por las fieras, por ser generalmente más débiles que aquellas; y su técnica manual resultaba un conocimiento suficiente como recurso para la nutrición, pero insuficiente para la lucha contra las fieras. Pues aún no poseía el arte de la política, a la que el arte bélico pertenece. Ya intentaban reunirse y ponerse a salvo con la fundación de ciudades. Pero, cuando se reunían, se atacaban unos a otros, al no poseer la ciencia política; de modo que de nuevo se dispersaban y perecían.

Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes para que trajera a los humanos el sentido moral (*Aidós*) y la justicia (*Diké*), para que hubiera orden y amistad en las ciudades. Le preguntó, entonces, Hermes a Zeus de qué modo daría el sentido moral y la justicia a los hombres: ¿Las reparto como están repartidos los conocimientos? Están repartidos así: uno sólo que domine la medicina vale para muchos particulares, y lo mismo los otros profesionales. ¿También ahora la justicia y el sentido moral los difundirá hacia los humanos, o los reparto a todos? A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participarán, como de

los otros conocimientos. Además, impone una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como una enfermedad de la ciudad.

Así es, Sócrates, y por eso los atenienses y otras gentes, cuando se trata de la excelencia arquitectónica o de algún tema profesional, opinan que sólo unos pocos deben asistir a la decisión, y si alguno que está al margen de estos pocos da su consejo, no se lo aceptan, como tú dices. Y es razonable, digo yo. Pero cuando se meten en una discusión sobre la excelencia política, que hay que tratar enteramente con justicia y moderación, naturalmente aceptan a cualquier persona, como que es el deber de todo el mundo participar de esta excelencia; de lo contrario, no existirían ciudades.

Para que no crea sufrir engaño respecto de que, en realidad, todos los hombres creen que cualquiera participa de la justicia y de la virtud política en general, acepta este nuevo argumento. En las otras excelencias, como tú dices, por ejemplo: en caso de que uno afirme ser buen flautista o destacar por algún otro arte cualquiera, en el que no es experto, o se burlan de él o se irritan, y sus familiares van con él y le reprenden como a un loco.

En cambio, en la justicia y en la restante virtud política, si saben que alguno es injusto y éste, él por su propia cuenta, habla con sinceridad en contra de la mayoría, lo que en el otro terreno se juzgaba sensatez, decir la verdad, ahora se considera locura, y afirman que delira el que no aparenta la justicia. De modo que parece necesario que nadie deje de participar de ella en alguna medida, bajo pena de dejar de existir entre los humanos.



Aristóteles, *Ética Nicomáquea*.



Aristóteles, (1995) *Ética Nicomáquea*.  
Madrid, Gredos Libro II, 5-9 (1105b-1109b)

### **5. La virtud como modo de ser**

Vamos ahora a investigar qué es la virtud. Puesto que son tres las cosas que suceden en el alma, pasiones, facultades y modos de ser, la virtud ha de pertenecer a una de ellas. Entiendo por pasiones, apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor. Por facultades, aquellas capacidades en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por estas pasiones, por ejemplo, aquello por lo que somos capaces de airarnos, entristecernos o compadecernos; y por modos de ser, aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones; por ejemplo, en cuanto a encolerizarnos, nos comportamos mal, si nuestra actitud es desmesurada o débil, y bien, si obramos moderadamente; y lo mismo con las demás.

Por tanto, ni las virtudes ni los vicios son pasiones, porque no se nos llama buenos o malos por nuestras pasiones, sino por nuestras virtudes y nuestros vicios; y se nos elogia o censura no por nuestras pasiones (pues no se elogia al que tiene miedo ni al que se encoleriza, ni se censura al que se encoleriza por nada, sino al que lo hace de cierta manera), sino por nuestras virtudes y vicios. Además, nos encolerizamos o tememos sin elección deliberada, mientras que las virtudes son una especie de elecciones o no se adquieren sin elección. Finalmente, por lo que respecta a las pasiones se dice que nos mueven, pero en cuanto a las virtudes y vicios se dice no que nos mueven, sino que nos disponen de cierta manera.

Por estas razones, tampoco son facultades; pues, ni se nos llama buenos o malos por ser simplemente capaces de sentir las pasiones, ni se nos elogia o censura. Además, es por naturaleza como tenemos esta facultad, pero no somos buenos o malos por naturaleza (y hemos hablado antes de esto). Así pues, si las virtudes no son ni pasiones ni facultades, sólo resta que sean modos de ser. Hemos expuesto, pues, la naturaleza genérica de la virtud.

## **6. Naturaleza del modo de ser**

Mas no sólo hemos de decir que la virtud es un modo de ser, sino además de qué clase. Se ha de notar, pues, que toda virtud lleva a término la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función; por ejemplo, la virtud del ojo hace bueno el ojo y su función (pues vemos bien por la virtud del ojo); igualmente, la virtud del caballo hace bueno el caballo y útil para correr, para llevar el jinete y para hacer frente a los enemigos. Si esto es así en todos los casos, la virtud del hombre será también el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia. Cómo esto es así, se ha dicho ya; pero se hará más evidente, si consideramos cuál es la naturaleza de la virtud. En todo lo continuo y divisible es posible tomar una cantidad mayor, o menor, o igual, y esto, o bien con relación a la cosa misma, o a nosotros; y lo igual es un término medio entre el exceso y el defecto. Llamo término medio de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y éste no es ni uno ni el mismo para todos.

Por ejemplo, si diez es mucho y dos es poco, se toma el seis como término medio en cuanto a la cosa, pues excede y es excedido en una cantidad igual, y en esto consiste el medio según la proporción aritmética. Pero el medio relativo a nosotros, no ha de tomarse de la misma manera, pues si para uno es mucho comer diez minas de alimentos, y poco comer dos, el entrenador no prescribirá seis minas, pues probablemente esa cantidad será mucho o poco para el que ha de tomarla: para Milón, poco; para el que se inicia en los ejercicios corporales, mucho. Así pues, todo conocedor evita el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero no el término medio de la cosa, sino el relativo a nosotros.

Entonces, si toda ciencia cumple bien su función, mirando al término medio y dirigiendo hacia éste sus obras (de ahí procede lo que suele decirse de las obras excelentes, que no se les puede quitar ni añadir nada, porque tanto el exceso como el defecto destruyen la perfección, mientras que el término medio la conserva, y los buenos artistas, como decíamos, trabajan con los ojos puestos en él); y si, por otra parte, la virtud, como la naturaleza, es más exacta y mejor que todo arte, tendrá que tender al término medio. Estoy hablando de la virtud ética, pues ésta se refiere a las pasiones y acciones, y en ellas hay exceso, defecto y término medio. Por ejemplo, cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión, y placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud. En las acciones hay también exceso y defecto y término medio. Ahora, la virtud tiene

que ver con pasiones y acciones, en las cuales el exceso y el defecto yerran y son censurados, mientras que el término medio es elogiado y acierta; y ambas cosas son propias de la virtud. La virtud, entonces, es un término medio, o al menos tiende al medio. Además, se puede errar de muchas maneras (pues el mal, como imaginaban los pitagóricos, pertenece a lo indeterminado, mientras el bien a lo determinado), pero acertar sólo es posible de una (y, por eso, una cosa es fácil y la otra difícil: fácil errar el blanco, difícil acertar); y, a causa de esto, también el exceso y el defecto pertenecen al vicio, pero el término medio, a la virtud: *Los hombres sólo son buenos de una manera, malos de muchas.*

Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar, en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, de acuerdo con su entidad y con la definición que establece su esencia, la virtud es un término medio, pero, con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo.

Sin embargo, no toda acción ni toda pasión admiten el término medio, pues hay algunas cuyo solo nombre implica la idea de perversidad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones, el adulterio, el robo y el homicidio. Pues todas estas cosas y otras semejantes se llaman así por ser malas en sí mismas, no por sus excesos ni por sus defectos. Por tanto, no es posible nunca acertar con ellas, sino que siempre se yerra. Y en relación con estas cosas, no hay problema de si está bien o mal hacerlas, por ejemplo, cometer adulterio con la mujer debida y cuando y como es debido, sino que el realizarlas es, en absoluto, erróneo. Igualmente lo es el creer que en la injusticia, la cobardía y el desenfreno hay término medio, exceso y defecto; pues, entonces, habría un término medio del exceso y del defecto, y un exceso del exceso y un defecto del defecto. Por el contrario, así como no hay exceso ni defecto en la moderación ni en la virilidad, por ser el término medio en cierto modo un extremo, así tampoco hay un término medio, ni un exceso ni un defecto en los vicios mencionados, sino que se yerra de cualquier modo que se actúe; pues, en general, ni existe término medio del exceso y del defecto, ni exceso y defecto del término medio.

### **7. Ejemplos de virtudes como término medio entre un exceso y un defecto**

Pero nosotros debemos no sólo decirlo en general, sino también aplicarlo a los casos particulares. En efecto, cuando se trata de acciones, los principios universales tienen una aplicación más amplia, pero los particulares son más verdaderos, porque las acciones se refieren a lo particular y es con esto con lo que hay que estar de acuerdo.



Consideremos, pues, estos ejemplos particulares de nuestra clasificación: en relación con el miedo y con la audacia, el valor es el término medio; de los que se exceden, el que lo es por carencia de temor no tiene nombre (muchas virtudes y vicios no tienen nombre); pero el que se excede en audacia es temerario, y el que se excede en el miedo y le falta coraje, cobarde. En el dominio de los placeres y dolores -no de todos, y en menor grado por lo que respecta a los dolores-, el término medio es la moderación, y el exceso, la intemperancia. Personas deficientes respecto de los placeres difícilmente existen; por eso, tales personas ni siquiera tienen nombre, pero llamémoslas insensibles.

En relación con el dar y recibir dinero, el término medio es la liberalidad, el exceso y el defecto son, respectivamente, la prodigalidad y la tacañería. En estos dos vicios, el exceso y el defecto se presentan de manera contraria: el pródigo se excede en gastarlo, y se queda atrás en adquirirlo; el tacaño se excede en la adquisición, y es parco en el desprendimiento. De momento hablamos esquemática y sumariamente, lo cual basta para nuestro propósito; luego serán definidos con más precisión. Respecto del dinero hay también otras disposiciones: un término medio, la esplendidez (pues el hombre espléndido difiere del liberal: el primero maneja grandes sumas, el segundo pequeñas); un exceso, la extravagancia y la vulgaridad, y un defecto, la mezquindad. Estas disposiciones difieren de las que se refieren a la liberalidad; de qué manera difieren, se dirá más adelante.

En relación con el honor y con el deshonor, el término medio es la magnanimidad; al exceso se le llama vanidad, y al defecto pusilanimidad. Y, así como dijimos que la liberalidad guarda relación con la esplendidez, de la que se distinguía por referirse a cantidades pequeñas, así también se relaciona con la magnanimidad, ya que ésta se refiere a grandes honores, mientras que aquélla se refiere a los pequeños; es posible, en efecto, desear honor como es debido, más de lo debido o menos, y el que se excede en sus deseos es llamado ambicioso, el que se queda corto, hombre sin ambición, y el medio carece de nombre; sus disposiciones tampoco tienen nombre, excepto la del ambicioso, que se llama ambición. Es por eso por lo que los extremos pretenden obtener el término intermedio, y nosotros, también, unas veces llamamos al intermedio ambicioso y, otras veces, hombres sin ambición, y unas veces elogiamos al ambicioso y, otras, al hombre sin ambición. La razón de por qué hacemos esto se dirá más adelante; ahora hablemos de las restantes disposiciones de la manera ya propuesta.

Respecto de la ira existe también un exceso, un defecto y un término medio; estas disposiciones no tienen prácticamente nombre; pero, ya que llamamos al término medio, apacible, llamaremos a la disposición intermedia apacibilidad; de los extremos, el que peca por exceso sea llamado iracundo, y su vicio iracundia; y el que peca por defecto, incapaz de ira, y el defecto, incapacidad de ira.

Hay, además, otras tres disposiciones intermedias que tienen alguna semejanza entre sí, pero son diferentes; todas se refieren a la comunicación por medio de palabras y acciones, pero difieren en que una de ellas se refiere a la verdad en su ámbito, y las otras dos a lo que es agradable, ya en el juego ya en todas las otras circunstancias de la vida. Así debemos considerarlas también, a fin de comprender mejor que el término medio es laudable en todas las cosas, mientras que los extremos no son ni rectos ni laudables, sino reprehensibles. La mayoría de estas disposiciones también carecen de nombres, pero debemos intentar, como en los demás casos, introducir nombres nosotros mismos para mayor claridad y para que se nos siga fácilmente.

Así pues, con respecto a la verdad, llamemos veraz al que posee el medio, y veracidad a la disposición intermedia; en cuanto a la pretensión, la exagerada, fanfarronería, y al que la tiene, fanfarrón; la que se subestima, disimulo, y disimulador, al que la tiene. Respecto del que se complace en divertir a los otros, el término medio es gracioso, y la disposición, gracia; el exceso, bufonería, y el que la tiene, bufón; y el deficiente, rústico, y su disposición, rusticidad. En cuanto al agrado en las restantes cosas de la vida, el que es agradable como se debe es amable, y la disposición intermedia, amabilidad; el excesivo, si no tiene mira alguna, obsequioso, si es por utilidad, adulador, y el deficiente y en todo desagradable, quisquilloso y malhumorado.

También hay disposiciones intermedias en las pasiones y respecto de ellas. Así, la vergüenza no es una virtud, pero se elogia también al vergonzoso; así, se dice que uno posee el justo medio en estas cosas; otro, que es exagerado, como el tímido que se avergüenza de todo; otro, que es deficiente o que no tiene absolutamente vergüenza de nada; y el término medio es vergonzoso.

La indignación es el término medio entre la envidia y la malignidad, y éstos son sentimientos relativos al dolor o al placer que sentimos por lo que sucede a nuestros prójimos; pues el que se indigna se aflige por los que prosperan inmerecidamente; el envidioso, yendo más allá que éste, se aflige de la prosperidad de todos, y el malicioso, se queda tan corto en afligirse, que hasta se alegra. Mas estas cosas serán tratadas en su momento oportuno. Ahora hablaremos de la justicia, y como este concepto no es simple, distinguiremos sus dos clases y diremos de cada una cómo es término medio, y lo mismo haremos con las virtudes racionales.

### **8. Oposición de virtudes y vicios**

Así pues, tres son las disposiciones, y de ellas, dos vicios -uno por exceso y otro por defecto- y una virtud, la del término medio; y todas, se oponen entre sí de cierta manera; pues las extremas son contrarias a la intermedia y entre sí, y la intermedia es contraria a las extremas. Pues, así como lo igual es mayor en relación con lo menor y menor con

respecto a lo mayor, así, también, en las pasiones y en las acciones, los modos de ser intermedios son excesivos por lo que respecta a los deficientes, y deficientes, en cuanto a los excesivos. Por esta razón, el valiente parece temerario, comparado con el cobarde, y cobarde, comparado con el temerario; igualmente, el moderado parece intemperante, en comparación con el insensible, e insensible, en comparación con el intemperante; y el liberal parece pródigo, si se le compara con el tacaño, y tacaño, si se le compara con el pródigo. De ahí que los extremos rechazan al medio, cada uno hacia el otro extremo, y el cobarde llama temerario al valiente, y el temerario cobarde, y análogamente en los demás casos. Puesto que hay una disposición mutua entre estos tres modos de ser, la oposición entre los extremos es mayor que respecto del medio, pues están más lejos entre sí que del medio, por ejemplo, lo grande dista más de lo pequeño y lo pequeño de lo grande, que ambos de lo igual. Además, en algunos casos uno de los extremos parece ser semejante al medio, como la temeridad a la valentía, y la prodigalidad a la liberalidad, pero, en cambio, entre los extremos se da la máxima desemejanza; pero, como, los contrarios se definen como las cosas que más distan entre sí, así los que más distan son más contrarios.

En algunos casos, al medio se opone más el defecto, y en otros el exceso; por ejemplo, a la valentía no se opone la temeridad, que es el exceso, sino la cobardía, que es el defecto; y a la moderación no se opone la insensibilidad, que es la deficiencia, sino la intemperancia, que es el exceso. Esto sucede por dos causas: una procede de la cosa misma, pues por estar más cerca y ser más semejante al medio uno de los extremos, no es éste sino el otro contrario el que preferimos oponer al medio; así, como la temeridad parece ser más semejante y más próxima a la valentía, pero más distante la cobardía, preferimos contraponerle ésta; pues lo más lo alejado del medio parece ser más contrario. Ésta es, pues, la causa que procede de la cosa misma, y la otra surge de nosotros mismos, pues aquello a que, en cierto modo, estamos más inclinados por naturaleza parece más contrario al medio; así somos atraídos naturalmente más hacia los placeres, y por eso con más facilidad nos dejamos llevar por el desenfreno que por la austeridad. Es por ello por lo que llamamos más contrarias a las disposiciones a las que cedemos más fácilmente, y por lo que el desenfreno, que es exceso, es más contrario a la moderación.

### ***9. Reglas prácticas para alcanzar el término medio***

Hemos tratado ya suficientemente que la virtud es un término medio, en qué sentido, y que es término medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y que es tal virtud por apuntar al término medio en las pasiones y en las acciones.

Por todo ello, es tarea difícil ser bueno, pues en todas las cosas es trabajoso hallar el medio; por ejemplo: hallar el centro del círculo no es factible para todos, sino para el que sabe; así también el irritarse, dar dinero y gastarlo está al alcance de cualquiera y es fácil;

pero darlo a quien debe darse y en la cantidad y en el momento oportuno y por la razón y en la manera debidas, ya no todo el mundo puede hacerlo y no es fácil; por eso, el bien es raro, laudable y hermoso. De acuerdo con esto, el que apunta al término medio debe, ante todo, apartarse de lo más opuesto, como aconseja Calipso: *Mantén alejada la nave de este oleaje y de esta espuma*, pues de los dos extremos, el uno es más erróneo y el otro menos. Y puesto que es difícil alcanzar exactamente el medio, debemos tomar el mal menor en la segunda navegación, como se dice, y esto será posible, sobre todo, de la manera que decimos.

Debemos, por otra parte, tomar en consideración aquellas cosas hacia las que somos más inclinados (pues unos lo somos por naturaleza hacia unas y otros hacia otras). Esto lo conocemos por el placer y el dolor que sentimos, y entonces debemos tirar de nosotros mismos en sentido contrario, pues apartándonos lejos del error llegaremos al término medio, como hacen los que quieren enderezar las vigas torcidas. En toda ocasión, hay que guardarse principalmente de lo agradable y del placer, porque no lo juzgamos con imparcialidad. Así, respecto del placer, debemos sentir lo que lo sintieron los ancianos del pueblo a la vista de Helena, y repetir sus palabras en todos los casos; pues si nos alejamos de él erraremos menos. Para decirlo en una palabra, si hacemos esto, podremos alcanzar mejor el término medio.

Esto, sin duda, es difícil, y especialmente en los casos particulares, pues no es fácil especificar cómo, con quiénes, por qué motivos y por cuánto tiempo debe uno irritarse; pues nosotros mismos unas veces alabamos a los que se quedan cortos y decimos que son apacibles, y otras a los que se irritan y les llamamos viriles. Sin embargo, no es censurado el que se desvía del bien un poco, tanto por exceso como por defecto, pero sí lo es el que se desvía mucho, pues no pasa desapercibido. Ahora, no es fácil determinar mediante la razón los límites y en qué medida sea censurable, porque no lo es para ningún objeto sensible. Tales cosas son individuales y el criterio reside en la percepción. Así pues, está claro que el modo de ser intermedio es en todas las cosas laudable, pero debemos inclinarnos unas veces hacia el exceso y otras hacia el defecto, ya que así alcanzaremos más fácilmente el término medio y el bien.

## David Hume, Investigación sobre los principios de la moral



Hume, David, Investigación sobre los principios de la moral

### Sección 1. De los principios generales de la moral

Las disputas con hombres que se obstinan en mantener sus principios a toda costa son las más molestas de todas, quizá con la excepción de aquellas que se tienen con individuos enteramente insinceros que en realidad no creen en las opiniones que están defendiendo, y que se enzarzan en la controversia por afectación, por espíritu de contradicción y por el deseo de dar muestras de poseer una agudeza y un ingenio superiores a los del resto de la humanidad. De ambos tipos de personas debe esperarse la misma adherencia a sus argumentos, el mismo desprecio por sus antagonistas y la misma apasionada vehemencia en su empeño por hacer que imperen la sofistería y la falsedad. Y como el razonamiento no es la fuente de donde ninguno de estos dos tipos de disputantes saca sus argumentos, es inútil esperar que alguna vez lleguen a adoptar principios más sólidos guiándose por una lógica que no hable a sus afectos.

Quienes han negado la realidad de las distinciones morales podrían ser clasificados entre los disputantes insinceros. No es concebible que criatura humana alguna pueda creer seriamente que todos los caracteres y todas las acciones merecen por igual la aprobación y el respeto de todos. La diferencia que la naturaleza ha establecido entre un hombre y otro es tan vasta y puede acentuarse hasta tal punto por virtud de la educación, el ejemplo y el hábito, que cuando se presentan ante nuestra consideración dos casos extremos enteramente opuestos, no hay escepticismo, por muy radical que sea, que se atreva a negar absolutamente toda distinción entre ellos. Por muy grande que sea la falta de sensibilidad de un individuo, con frecuencia tendrá este hombre que ser tocado por las imágenes de lo justo y de lo Injusto; y por muy obstinados que sean sus prejuicios, tendrá por fuerza que observar que sus prójimos también son susceptibles de experimentar impresiones parecidas. Por lo tanto, el único modo de convencer a un antagonista de esta clase será dejarlo solo. Pues cuando vea que nadie está dispuesto a seguir discutiendo con él, lo más probable es que, de puro aburrimiento, decida por sí mismo ponerse del lado del sentido común y de la razón.

Últimamente ha tenido lugar una controversia mucho más merecedora de nuestra atención, que se refiere a los fundamentos generales de la Moral. Es la controversia acerca de si estos fundamentos se derivan de la Razón o del Sentimiento; de si llegamos a conocerlos siguiendo una cadena de argumentos e inducciones, o más bien por un sentimiento inmediato y un sentido interno más sutil; de si, como sucede con todo recto juicio acerca de la verdad y la falsedad, deben ser los mismos en todos los seres racionales inteligentes, o deben estar fundados, como ocurre con la percepción de la belleza y la deformidad, en la particular manera de ser y constitución de la naturaleza humana.

Los filósofos antiguos, aunque a menudo afirman que la virtud no es otra cosa que una conformidad con la razón, en general parecen considerar la moral como algo que deriva su existencia del gusto y del sentimiento. Por otro lado, nuestros investigadores modernos, aunque también hablan mucho de la belleza de la virtud y de la fealdad del vicio, han intentado, por lo común, explicar estas distinciones mediante razonamientos metafísicos y deducciones derivadas de los más abstractos principios del entendimiento. Tal es la confusión que ha reinado en estos asuntos, que un antagonismo de gravísimas consecuencias podrá llegar a prevalecer entre uno y otro sistema, e incluso dentro de las partes de cada sistema en particular. Y, sin embargo, nadie, hasta hace muy poco, había reparado en ello. El sutil Lord Shaftesbury, que fue el primero en señalar esta distinción, y que, en general, se adhirió a los principios de los antiguos, no se libra enteramente de caer en la misma confusión.

Debe reconocerse que ambas posturas acerca de esta cuestión son susceptibles de ser defendidas con argumentos plausibles. De una parte, cabría decir que las diferencias morales pueden discernirse mediante el uso de la pura razón. Pues, de no ser así, ¿cómo explicar las muchas disputas que tienen lugar en la vida ordinaria y en la filosofía con respecto a este asunto? ¿Cómo dar cuenta de la larga cadena de pruebas que a menudo son esgrimidas por ambos bandos, los ejemplos que se citan, las falacias que se denuncian, las inferencias que se deducen y las diversas conclusiones que se sacan de acuerdo con los principios de que se parte? Se puede disputar sobre la verdad, pero no sobre el gusto. Lo que existe en la naturaleza de las cosas dicta la norma de nuestro juicio, mientras que lo que un hombre siente dentro de sí mismo es lo que marca la norma del sentimiento. Las proposiciones geométricas pueden probarse, y los sistemas de física pueden ser discutidos racionalmente. Pero la armonía del verso, la ternura de una pasión y la brillantez de ingenio nos procuran un placer inmediato. Ningún hombre razona acerca de la belleza de otra persona, pero sí ofrece argumentos cuando se está refiriendo a la justicia o injusticia de sus actos. En todo proceso criminal, el primer objetivo del prisionero es probar que son falsos los hechos que se alegan, y negar los actos que se le imputan; el segundo consiste en



probar que, aun en el caso de que dichos actos fuesen reales, podrían justificarse como inocentes y legales. Es admitido que el primer objetivo puede alcanzarse mediante deducciones del entendimiento; ¿cómo podríamos suponer que es otra facultad de la mente la que se emplea en lograr el segundo?

Por su parte, quienes afirman que todas las determinaciones morales se basan en el sentimiento se esforzarán por mostrar que a la razón le resulta imposible llegar a conclusiones en este orden de cosas. A la virtud, dicen los partidarios de esta opinión, le corresponde el ser amable, y al vicio, odioso. En eso consiste su auténtica naturaleza o esencia. Pero ¿puede la razón o la argumentación asignar estos diferentes epítetos a tal o cual sujeto y pronunciarse de antemano acerca de si una cosa debe producir amor y otra odio? ¿Qué razón podríamos dar para explicar estas disposiciones afectivas, como no sea la textura y conformación del alma humana, la cual está naturalmente capacitada para albergarlas?

La meta de toda especulación moral es enseñarnos nuestro deber, y mediante representaciones adecuadas de la fealdad del vicio y de la belleza de la virtud, engendrar en nosotros los hábitos correspondientes que nos lleven a rechazar el uno y abrazar la otra. Pero ¿hemos de esperar que esto se produzca mediante inferencias y conclusiones del entendimiento, las cuales no tienen de por sí influencia en nuestras disposiciones afectivas ni ponen en movimiento los poderes activos de los hombres? Descubren verdades; pero cuando las verdades que descubren son indiferentes y no engendran ni deseo ni aversión, no pueden tener influencia en la conducta. Lo que es honorable, lo que es justo, lo que es gentil, lo que es noble, lo que es generoso, se apodera de nuestro corazón y nos anima a abrazarlo y mantenerlo. Lo que es inteligible, lo que es evidente, lo que es probable, lo que es verdadero produce en nosotros, únicamente, el frío asentimiento de nuestro entendimiento; y la satisfacción de una curiosidad especulativa pone fin a nuestras indagaciones.

Extinguid todos los sentimientos y predisposiciones entrañables a favor de la virtud, así como todo disgusto y aversión con respecto al vicio; haced que los hombres se sientan indiferentes acerca de estas distinciones, y la moral no será ya una disciplina práctica ni tendrá ninguna influencia en la regulación de nuestras vidas y acciones.

Estos argumentos esgrimidos por cada uno de los bandos (y muchos más que podrían aducirse) son tan plausibles, que yo me inclino a sospechar que tanto el uno como el otro son sólidos y satisfactorios, y que la razón y el sentimiento concurren en casi todas nuestras determinaciones y conclusiones. Es probable que la sentencia final que decida si tal carácter o tal acto es amable u odioso, digno de alabanza o de censura; la sentencia que

ponga en ellos la marca del honor o de la infamia, la de la aprobación o la censura; la que hace de la moralidad un principio activo y pone en la virtud nuestra felicidad y en el vicio nuestra miseria, es probable, digo, que esta sentencia final dependa de algún sentido interno o sentimiento que la naturaleza ha otorgado a toda la especie de una manera universal. Pues, ¿qué otra cosa, si no, podría tener una influencia de este tipo? Pero a fin de preparar el camino para que se dé tal sentimiento y pueda éste discernir propiamente su objeto, encontramos que es necesario que antes tenga lugar mucho razonamiento, que se hagan distinciones sutiles, que se infieran conclusiones precisas, que se establezcan comparaciones distantes, que se examinen relaciones complejas, y que los hechos generales se identifiquen y se esté seguro de ellos. Algunas especies de belleza, especialmente las de tipo natural, se apoderan de nuestro afecto y de nuestra aprobación en cuanto se nos presentan por primera vez. Y cuando no logran producir este efecto, es imposible que razonamiento alguno pueda cambiar su influencia o adaptarlas mejor a nuestro gusto y sentimiento. Pero en muchas otras clases de belleza, particularmente las que se dan en las bellas artes, es un requisito emplear mucho razonamiento para llegar a experimentar el sentimiento apropiado; y un gusto equivocado puede corregirse frecuentemente mediante argumentos y reflexiones. Hay justo fundamento para concluir que la belleza moral participa en gran medida de este segundo tipo de belleza, y que exige la ayuda de nuestras facultades intelectuales para tener influencia en el alma humana.

Mas aunque la cuestión referente a los principios generales de la moral sea curiosa e importante, es innecesario en este momento que nos dediquemos a investigarla con más detalle. Pues si en el curso de la presente indagación somos tan afortunados como para descubrir el verdadero origen de la moral, entonces veremos fácilmente en qué grado entra el sentimiento o la razón en todas nuestras decisiones de esta clase.

Para alcanzar tal propósito, trataremos de seguir un método muy simple: analizaremos ese complejo de cualidades mentales que forman lo que en la vida común llamamos Mérito Personal; consideraremos cada atributo del alma que hace que un hombre sea objeto de estima y afecto, o de odio y desprecio; consideraremos asimismo los diferentes hábitos, o sentimientos, o facultades que, si se adscriben a una persona, implican alabanza o censura, y que podrían formar parte de cualquier panegírico o de cualquier sátira de su carácter y de sus modales.

La aguda sensibilidad que en este punto posee universalmente todo el género humano, le da a un filósofo suficiente garantía de que nunca se equivocará mucho al componer este catálogo, y de que tampoco incurrirá en el peligro de elegir mal el objeto de su contemplación: sólo necesitará entrar por un momento dentro de sí mismo y ver si a él le gustaría que se le adscribiese esta o aquella cualidad, y si tal imputación provendría de

un amigo o de un enemigo. La misma naturaleza del lenguaje nos guía casi infaliblemente a la hora de formarnos un juicio de esta clase. Pues como cada lengua posee un grupo de palabras que se toman en un buen sentido, y otro grupo de palabras que se toman en sentido opuesto, basta con un ligero conocimiento del idioma, sin ayuda de razonamiento alguno, para orientarnos en la tarea de recoger y clasificar las cualidades humanas estimables o censurables.

El único objeto de razonamiento será el descubrir las circunstancias que tanto en un lado como en otro son comunes a estas cualidades, observar el particular elemento en que todas las cualidades estimables coinciden, así como el elemento en el que coinciden las censurables, y, a partir de ahí, llegar hasta el fundamento de la ética y encontrar esos principios universales de los que en último término se deriva toda censura y aprobación. Como esto es una cuestión de hecho y no de ciencia abstracta, sólo podremos esperar tener éxito siguiendo el método experimental y deduciendo máximas generales mediante una comparación de casos particulares.

El otro método científico según el cual se establece primero un principio general abstracto que es después ramificado en una variedad de inferencias y conclusiones, puede que en sí mismo sea más perfecto, pero se ajusta menos a la imperfección de la naturaleza humana y es una fuente común de ilusión y de error en éste y en otros asuntos. La humanidad está hoy curada de su pasión por hipótesis y sistemas en cuestiones de filosofía natural, y sólo prestará atención a argumentos que se deriven de la experiencia. Ya es hora de que intentemos una reforma semejante en todas las disquisiciones acerca de la moral rechazando todo sistema de ética que, por muy sutil e ingenioso que sea, no esté basado en los hechos y en la observación.

## Kant. Fundamentación a la metafísica de las costumbres



Kant ( 1921) Fundamentación a la metafísica de las costumbres Ed. Pedro M. Rosario. Consultado en [http://pmrb.net/books/kantfund/fund\\_metaf\\_costumbres\\_vD.pdf](http://pmrb.net/books/kantfund/fund_metaf_costumbres_vD.pdf)

### **Capítulo 1: Tránsito del Conocimiento Moral Vulgar de la Razón al Conocimiento Filosófico**

Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad. El entendimiento, el gracejo, el Juicio, o como quieran llamarse los talentos del espíritu; el valor, la decisión, la perseverancia en los propósitos, como cualidades del temperamento, son, sin duda, en muchos respectos, buenos y deseables; pero también pueden llegar a ser extraordinariamente malos y dañinos si la voluntad que ha de hacer uso de estos dones de la naturaleza, y cuya peculiar constitución se llama por eso carácter, no es buena. Lo mismo sucede con los dones de la fortuna. El poder, la riqueza, la honra, la salud misma y la completa satisfacción y el contento del propio estado, bajo el nombre de felicidad, dan valor, y tras él, a veces arrogancia, si no existe una buena voluntad que rectifique y acomode a un fin universal el influjo de esa felicidad y con él el principio todo de la acción; sin contar con que un espectador razonable e imparcial, al contemplar las ininterrumpidas bienandanzas de un ser que no ostenta el menor rasgo de una voluntad pura y buena, no podrá nunca tener satisfacción, y así parece constituir la buena voluntad la indispensable condición que nos hace dignos de ser felices.

Algunas cualidades son incluso favorables a esa buena voluntad y pueden facilitar muy mucho su obra; pero, sin embargo, no tienen un valor interno absoluto, sino que siempre presuponen una buena voluntad que restringe la alta apreciación que solemos -con razón, por lo demás- tributarles y no nos permite considerarlas

como absolutamente buenas. La medida en las afecciones y pasiones, el dominio de sí mismo, la reflexión sobria, no son buenas solamente en muchos aspectos, sino que hasta parecen constituir una parte del valor interior de la persona; sin embargo, están muy lejos de poder ser definidas como buenas sin restricción - aunque los antiguos las hayan apreciado así en absoluto-. Pues sin los principios de una buena voluntad, pueden llegar a ser harto malas; y la sangre fría de un malvado, no sólo lo hace mucho más peligroso, sino mucho más despreciable inmediatamente a nuestros ojos de lo que sin eso pudiera ser considerado.

La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma. Considerada por sí misma, es, sin comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que por medio de ella pudiéramos verificar en provecho o gracia de alguna inclinación y, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones. Aun cuando, por particulares enconos del azar o por la mezquindad de una naturaleza madrastra, le faltase por completo a esa voluntad la facultad de sacar adelante su propósito; si, a pesar de sus mayores esfuerzos, no pudiera llevar a cabo nada y sólo quedase la buena voluntad -no desde luego como un mero deseo, sino como el acopio de todos los medios que están en nuestro poder-, sería esa buena voluntad como una joya brillante por sí misma, como algo que en sí mismo posee su pleno valor. La utilidad o la esterilidad no pueden ni añadir ni quitar nada a ese valor. Serían, por decirlo así, como la montura, para poderla tener más a la mano en el comercio vulgar o llamar la atención de los poco versados-, que los peritos no necesitan de tales reclamos para determinar su valor.

Sin embargo, en esta idea del valor absoluto de la mera voluntad, sin que entre en consideración ningún provecho al apreciarla, hay algo tan extraño que, prescindiendo de la conformidad en que la razón vulgar misma está con ella, tiene que surgir la sospecha de que acaso el fundamento de todo esto sea meramente una sublime fantasía y que quizá hayamos entendido falsamente el propósito de la naturaleza, al darle a nuestra voluntad la razón como directora. Por lo cual vamos a examinar esa idea desde este punto de vista.

Admitimos como principio que en las disposiciones naturales de un ser organizado, esto es, arreglado con finalidad para la vida, no se encuentra un instrumento, dispuesto para un fin, que no sea el más propio y adecuado para ese

fin. Ahora bien; si en un ser que tiene razón y una voluntad, fuera el fin propio de la naturaleza su conservación, su bienandanza, en una palabra, su felicidad, la naturaleza habría tomado muy mal sus disposiciones al elegir la razón de la criatura para encargarla de realizar aquel su propósito. Pues todas las acciones que en tal sentido tiene que realizar la criatura y la regla toda de su conducta se las habría prescrito con mucha mayor exactitud el instinto; y éste hubiera podido conseguir aquel fin con mucha mayor seguridad que la razón puede nunca alcanzar. Y si había que gratificar a la venturosa criatura además con la razón, ésta no tenía que haberle servido sino para hacer consideraciones sobre la feliz disposición de su naturaleza, para admirarla, regocijarse por ella y dar las gracias a la causa bienhechora que así la hizo, mas no para someter su facultad de desear a esa débil y engañosa dirección, echando así por tierra el propósito de la naturaleza; en una palabra, la naturaleza habría impedido que la razón se volviese hacia el uso práctico y tuviese el descomedimiento de meditar ella misma, con sus endeble conocimientos, el bosquejo de la felicidad y de los medios a ésta conducentes; la naturaleza habría recobrado para sí, no sólo la elección de los fines, sino también de los medios mismos, y con sabia precaución hubiéralos ambos entregado al mero instinto.

En realidad, encontramos que cuanto más se preocupa una razón cultivada del propósito de gozar la vida y alcanzar la felicidad, tanto más el hombre se aleja de la verdadera satisfacción; por lo cual muchos, y precisamente los más experimentados en el uso de la razón, acaban por sentir -sean lo bastante sinceros para confesarlo - cierto grado de misología u odio a la razón, porque, computando todas las ventajas que sacan, no digo ya de la invención de las artes todas del lujo vulgar, sino incluso de las ciencias -que al fin y al cabo aparécenles como un lujo del entendimiento-, encuentran, sin embargo, que se han echado encima más penas y dolores que felicidad hayan podido ganar, y más bien envidian que desprecian al hombre vulgar, que está más propicio a la dirección del mero instinto natural y no consiente a su razón que ejerza gran influencia en su hacer y omitir.

Y hasta aquí hay que confesar que el juicio de los que rebajan mucho y hasta declaran inferiores a cero los rimbombantes encomios de los grandes provechos que la razón nos ha de proporcionar para el negocio de la felicidad y satisfacción en la vida, no es un juicio de hombres entristecidos o desagradecidos a las bondades del gobierno del universo; que en esos tales juicios está implícita la idea de otro y



mucho más digno propósito y fin de la existencia, para el cual, no para la felicidad, está destinada propiamente la razón; y ante ese fin, como suprema condición, deben inclinarse casi todos los peculiares fines del hombre.

Pues como la razón no es bastante apta para dirigir seguramente a la voluntad, en lo que se refiere a los objetos de ésta y a la satisfacción de nuestras necesidades -que en parte la razón misma multiplica-, a cuyo fin nos hubiera conducido mucho mejor un instinto natural ingénito; como, sin embargo, por otra parte, nos ha sido concedida la razón como facultad práctica, es decir, como una facultad que debe tener influjo sobre la voluntad, resulta que el destino verdadero de la razón tiene que ser el de producir una voluntad buena, no en tal o cual respecto, como medio, sino buena en sí misma, cosa para lo cual era la razón necesaria absolutamente, si es así que la naturaleza en la distribución de las disposiciones ha procedido por doquiera con un sentido de finalidad. Esta voluntad no ha de ser todo el bien, ni el único bien; pero ha de ser el bien supremo y la condición de cualquier otro, incluso el deseo de felicidad, en cuyo caso se puede muy bien hacer compatible con la sabiduría de la naturaleza, si se advierte que el cultivo de la razón, necesario para aquel fin primero e incondicionado, restringe en muchos modos, por lo menos en esta vida, la consecución del segundo fin, siempre condicionado, a saber: la felicidad, sin que por ello la naturaleza se conduzca contrariamente a su sentido finalista, porque la razón, que reconoce su destino práctico supremo en la fundación de una voluntad buena, no puede sentir en el cumplimiento de tal propósito más que una satisfacción de especie peculiar, a saber, la que nace de la realización de un fin que sólo la razón determina, aunque ello tenga que ir unido a algún quebranto para los fines de la inclinación.

John Stuart Mill ¿Qué es el utilitarismo?



Mill, J. (1980) ¿Qué es el utilitarismo? Editorial Aguilar, Biblioteca de Iniciación Filosófica

## CAPÍTULO II

Una observación incidental es cuanto se necesita hacer contra el necio error de suponer que quienes defienden la utilidad como criterio de lo justo e injusto, usan el término en el sentido restringido y meramente familiar que opone la utilidad al placer. A los adversarios filosóficos del utilitarismo se les debe una excusa por haber parecido, aun momentáneamente, que se les confundía con cualquier capaz de tan absurdo error de interpretación; el cual es tanto más extraordinario, cuanto la acusación contraria de que lo refiere todo al placer, tomado en su forma más grosera, es otro de los cargos que comúnmente se hacen al utilitarismo.

Como ha señalado acertadamente un hábil escritor, la misma clase de personas, y a menudo las mismísimas personas, denuncian la teoría como impracticablemente austera, cuando la palabra utilidad precede a la palabra placer, y como demasiado voluptuosamente practicable cuando la palabra placer precede a la palabra utilidad. Los que conocen algo del asunto, tienen conciencia de que todo escritor que, desde Epicuro a Bentham, haya sostenido la teoría de la utilidad, ha entendido por ésta no algo que hubiera que contraponer al placer, sino el placer mismo, juntamente con la ausencia de dolor; y que en vez de oponer lo útil a lo agradable o a lo decorativo, han declarado siempre que lo útil significa estas cosas, entre otras. Sin embargo, el vulgo, incluyendo a los escritores, no sólo de periódicos y revistas, sino de libros de peso y pretensiones, está cayendo continuamente en este superficial error. Habiendo oído la palabra utilitario, aunque sin saber nada de ella, excepto su sonido, expresan habitualmente con ella la repulsa o el menosprecio

del placer en alguna de sus formas: belleza, adorno o diversión. Y este término se aplica tan neciamente no sólo en las censuras, sino a veces en las alabanzas, como si implicara superioridad con respecto a la frivolidad, o a los meros placeres del momento. Este uso pervertido es el único con que se conoce popularmente la palabra, y del cual extraen su significación las nuevas generaciones. Los que introdujeron la palabra, pero dejaron de usarla como un distintivo hace muchos años, bien pueden sentirse llamados a reasumirla, si esperan que haciéndolo pueden contribuir a rescatarla de su extrema degradación<sup>1</sup>.

El credo que acepta la Utilidad o Principio de la Mayor Felicidad como fundamento de la moral, sostiene que las acciones son justas en la proporción con que tienden a promover la felicidad; e injustas en cuanto tienden a producir lo contrario de la felicidad. Se entiende por felicidad el placer, y la ausencia de dolor; por infelicidad, el dolor y la ausencia de placer. Para dar una visión clara del criterio moral que establece esta teoría, habría que decir mucho más particularmente, qué cosas se incluyen en las ideas de dolor y placer, y hasta qué punto es ésta una cuestión patente. Pero estas explicaciones suplementarias no afectan a la teoría de la vida en que se apoya esta teoría de la moralidad: a saber, que el placer y la exención de dolor son las únicas cosas deseables como fines; y que todas las cosas deseables (que en la concepción utilitaria son tan numerosas como en cualquier otra), lo son o por el placer inherente a ellas mismas, o como medios para la promoción del placer y la prevención del dolor.

Ahora bien, esta teoría de la vida suscita un inveterado desagrado en muchas mentes, entre ellas, algunas de las más estimables por sus sentimientos e intenciones. Como dicen, suponer que la vida no tiene un fin más elevado que el placer -un objeto de deseo y persecución más noble- es un egoísmo y una vileza, es una doctrina digna sólo del cerdo, con quien fueron comparados despreciativamente los seguidores de Epicuro, en una época muy temprana; doctrina cuyos modernos defensores son objeto, a veces, de la misma cortés comparación por parte de sus detractores franceses, alemanes e ingleses.

El autor de este ensayo tiene razones para creer que él fue la primera persona que puso en uso la palabra utilitario. No la inventó, sino que la adoptó tomándola de una expresión incidental de *Annals of the Parish* de Mr. Galt. Después de usarla como una designación durante algunos años, él y otros la abandonaron por un

creciente desagrado hacia todo lo que se pareciese a contraseña o insignia de una opinión sectaria. Pero, como nombre de una simple opinión, no de un conjunto de opiniones -para designar el reconocimiento de utilidad como criterio, no un modo particular de aplicarlo- el término responde a una necesidad del lenguaje y, en muchos casos, ofrece un modo conveniente de evitar rodeos fatigosos. Mejor y más noble- es un egoísmo y una vileza, es una doctrina digna sólo del cerdo, con quien fueron comparados despreciativamente los seguidores de Epicuro, en una época muy temprana; doctrina cuyos modernos defensores son objeto, a veces, de la misma cortés comparación por parte de sus detractores franceses, alemanes e ingleses.

Cuando se les ha atacado así, los epicúreos han contestado siempre que los que presentan a la naturaleza humana bajo un aspecto degradante no son ellos, sino sus acusadores, puesto que la acusación supone que los seres humanos no son capaces de otros placeres que los del cerdo. Si este supuesto fuera verdadero, la acusación no podría ser rechazada; pero entonces tampoco sería una acusación; porque si las fuentes del placer fueran exactamente iguales para el cerdo que para el hombre, la norma de vida que fuese buena para el uno sería igualmente buena para el otro. La comparación de la vida epicúrea con la de las bestias se considera degradante precisamente porque los placeres de una bestia no satisfacen la concepción de la felicidad de un ser humano. Los seres humanos tienen facultades más elevadas que los apetitos animales y, una vez se han hecho conscientes de ellas, no consideran como felicidad nada que no incluya su satisfacción.

Realmente, yo no creo que los epicúreos hayan deducido cabalmente las consecuencias del principio utilitario. Para hacer esto de un modo suficiente hay que incluir muchos elementos estoicos, así como cristianos. Pero no se conoce ninguna teoría epicúrea de la vida que no asigne a los placeres del intelecto, de los sentimientos y de la imaginación, un valor mucho más alto en cuanto a placeres, que a los de la mera sensación. Sin embargo, debe admitirse que la generalidad de los escritores utilitaristas pone la superioridad de lo mental sobre lo corporal, principalmente en la mayor permanencia, seguridad y facilidad de adquisición de lo primero; es decir, más bien en sus ventajas circunstanciales que en su naturaleza intrínseca. Con respecto a estos puntos, los utilitaristas han probado completamente su tesis; pero, con la misma consistencia, podrían haberlo hecho con respecto a los

otros, que están, por decirlo así, en un plano más elevado. Es perfectamente compatible con el principio de utilidad reconocer el hecho de que algunas clases de placer son más deseables y valiosas que otras. Sería absurdo suponer que los placeres dependen sólo de la cantidad, siendo así que, al valorar todas las demás cosas, se toman en consideración la cualidad tanto como la cantidad.

Si se me pregunta qué quiere decir diferencia de cualidad entre los placeres, o qué hace que un placer, en cuanto placer, sea más valioso que otro, prescindiendo de su superioridad cuantitativa, sólo encuentro una respuesta posible; si, de dos placeres, hay uno al cual, independientemente de cualquier sentimiento de obligación moral, dan una decidida preferencia todos o casi todos los que tienen experiencia de ambos, éste es el placer más deseable. Si quienes tienen un conocimiento adecuado de ambos, colocan a uno tan por encima del otro, que, aun sabiendo que han de alcanzarlo con un grado de satisfacción menor, no lo cambian por ninguna cantidad del otro placer, que su naturaleza les permite gozar, está justificado atribuirle al goce preferido una superioridad cualitativa tal, que la cuantitativa resulta, en comparación, de pequeña importancia.

Ahora bien, es un hecho incuestionable que quienes tienen un conocimiento igual y una capacidad igual de apreciar y gozar, dan una marcada preferencia al modo de existencia que emplea sus facultades superiores. Pocas criaturas humanas consentirían que se las convirtiera en alguno de los animales inferiores, a cambio de un goce total de todos los placeres bestiales; ningún ser humano inteligente consentiría en ser un loco, ninguna persona instruida, en ser ignorante, ninguna persona con sentimiento y conciencia en ser egoísta e infame: ni siquiera se les podría persuadir de que el loco, el estúpido o el bellaco están más satisfechos con su suerte que ellos con la suya.

No estarán más dispuestos a ceder lo que poseen a cambio de la más completa satisfacción de todos los deseos que tienen en común con ellos. Si llegaran a imaginarlo, sería en casos de desgracia tan extrema, que por salir de ella cambiarían su suerte por la de cualquier otro, a pesar de parecerles indeseable. Un ser de facultades más elevadas necesita más para ser feliz; probablemente es capaz de sufrir más agudamente, y, con toda seguridad, ofrece más puntos de acceso al sufrimiento que uno de un tipo inferior; pero, a pesar de estas desventajas, nunca puede desear verdaderamente hundirse en lo que él considera un grado

inferior de la existencia. Podremos dar la explicación que queramos de esta repugnancia; podremos atribuirla al orgullo, nombre que se aplica sin discernimiento alguno de los sentimientos más estimables y a algunos de los menos estimables de que es capaz la humanidad; podremos reducirla al amor de la libertad e independencia personal, que fue entre los estoicos uno de los medios más eficaces para inculcarla; podremos atribuirla al amor al poder o al amor a las excitaciones, los cuales realmente contribuyen y entran a formar parte de ella; pero su denominación más apropiada es el sentido de la dignidad, el cual es poseído, en una u otra forma, por todos los seres humanos, aunque no en exacta proporción con sus facultades más elevadas, y constituye una parte tan esencial de la felicidad de aquellos en quienes es fuerte, que nada que choque con él puede ser deseado por ellos, excepto momentáneamente. Todo el que supone que esta preferencia lleva consigo un sacrificio de la felicidad -que el ser superior, en circunstancias proporcionalmente iguales, no es más feliz que el inferior- confunde las ideas bien distintas de felicidad y satisfacción.

Es indiscutible que los seres cuya capacidad de gozar es baja, tienen mayores probabilidades de satisfacerla totalmente; y un ser dotado superiormente siempre sentirá que, tal como está constituido el mundo, toda la felicidad a que puede aspirar será imperfecta. Pero puede aprender a soportar sus imperfecciones, si son de algún modo soportables. Y éstas no le harán envidiar al que es inconsciente de ellas, a no ser que tampoco perciba el bien al cual afean dichas imperfecciones. Es mejor ser un hombre satisfecho que un cerdo satisfecho, es mejor ser Sócrates insatisfecho, que un loco satisfecho. Y si el loco o el cerdo son de distinta opinión, es porque sólo conocen su propio lado de la cuestión. El otro extremo de la comparación conoce ambos lados.

Podría objetarse que muchos que son capaces de los placeres superiores, a veces los posponen a los inferiores, por la influencia de la tentación. Pero esto es bien compatible con una apreciación total de la superioridad intrínseca del placer más elevado. Por debilidad de carácter, los hombres se deciden a menudo por el bien más próximo, aunque saben que es menos valioso; y esto tanto cuando la elección se hace entre dos placeres corporales, como cuando se hace entre lo corporal y lo espiritual. Buscan el halago sensual que perjudica a la salud, aunque saben perfectamente que la salud es un bien mayor. Podría objetarse a esto que



muchos que se entregan con entusiasmo juvenil a todo lo que es noble, conforme avanzan los años se hunden en la indolencia y el egoísmo. Pero no creo que quienes merecen esta acusación tan común escojan voluntariamente los placeres inferiores con preferencia a los superiores. Creo que antes de dedicarse exclusivamente a los unos, se han incapacitado ya para los otros. La capacidad para los sentimientos más nobles es en muchas naturalezas una planta muy tierna que muere con facilidad, no sólo por influencias hostiles, sino por la mera falta de alimentos. En la mayoría de las personas jóvenes muere prontamente, si las ocupaciones a que les lleva su posición, o el medio social en que se encuentran no son favorables al ejercicio de sus facultades. Los hombres pierden sus aspiraciones elevadas como pierden su agudeza intelectual, porque no tienen tiempo ni oportunidad para favorecerlas. Se adhieren a los placeres inferiores, no porque los prefieran deliberadamente, sino porque son los únicos a que tienen acceso, o los únicos de que pueden gozar duraderamente. Podría preguntarse si alguno que haya permanecido igualmente próximo a ambas clases de placer, ha preferido serena y conscientemente el inferior; si bien es cierto que muchos de todas las edades han fracasado en el intento inútil de combinar ambos.

No puede haber apelación contra este veredicto de los únicos jueces competentes. Sobre la cuestión de cuál es el más valioso entre dos placeres, o cuál es el modo de existencia más grato a los sentimientos, aparte de sus atributos morales y de sus consecuencias, debe admitirse como final el juicio de aquellos que están más capacitados por el conocimiento de ambos, o, si difieren entre sí, el de la mayoría. Y no hay lugar a la menor vacilación en aceptar este juicio con respecto a la cualidad del placer; puesto que no hay otro tribunal a que acudir, ni aun respecto de la cantidad. ¿Qué método hay para determinar? ¿Cuál es el más agudo entre dos dolores, o cuál es la más intensa entre dos sensaciones placenteras, sino el sufragio general de los que están familiarizados con ambos? Ni los dolores ni los placeres son homogéneos, y el dolor siempre es heterogéneo respecto del placer. ¿Qué puede decidir si un placer particular merece adquirirse a costa de un dolor particular, excepto los sentimientos y el juicio de los expertos? Por tanto, cuando esos sentimientos y ese juicio declaran que, aparte de su intensidad, los placeres derivados de las facultades superiores son específicamente preferibles a aquellos de que es susceptible la naturaleza animal, separada de las facultades superiores, es que tienen el mismo derecho a dar un dictamen sobre este asunto.

Me he detenido en este punto, por ser parte necesaria de una concepción justa de la Utilidad o Felicidad, consideradas como regla directiva de la conducta humana. Pero no es en modo alguno una condición indispensable para la aceptación del criterio utilitarista; porque no es ese criterio la mayor felicidad del propio agente, sino la mayor cantidad de felicidad general; y si puede dudarse de que un carácter noble sea siempre más feliz por su nobleza, no cabe duda de que hace más felices a los demás, y que el mundo en general gana inmensamente con ello. El utilitarismo, por tanto, sólo podría alcanzar su fin con el cultivo general de la nobleza de carácter, si cada individuo se beneficiara solamente de la nobleza de los otros, y la suya propia, en lo que a la felicidad concierne, fuera una pura consecuencia del beneficio. Pero la simple enunciación de un absurdo como éste hace superflua su refutación.

Según el Principio de la Mayor Felicidad, tal como se acaba de exponer, el fin último por razón del cual son deseables todas las otras cosas (indiferentemente de que consideremos nuestro propio bien o el de los demás) es una existencia exenta de dolor y abundante en goces, en el mayor grado posible, tanto cuantitativa, como cualitativamente.

El método comparativo es el que mejor nos proporciona la comprobación de la superioridad cualitativa; y la regla para medirla con relación a la cantidad, es la preferencia que sienten los que tienen mejores oportunidades de experiencia, junto con los hábitos de la reflexión y propia observación. Siendo éste, según la opinión utilitarista, el fin de los actos humanos, es también necesariamente su criterio de moralidad. Podemos, pues, definirlo como el conjunto de reglas y preceptos de humana conducta por cuya observación puede asegurarse a todo el género humano una existencia como la descrita en la mayor extensión posible; y no sólo al género humano, sino hasta donde la naturaleza de las cosas lo permita a toda la creación consciente.

Contra esta doctrina, surge, sin embargo, otra clase de objetantes, que dice que la felicidad no puede ser en ninguna de sus formas objeto de la vida y de la acción humanas. En primer lugar, porque es inalcanzable, y preguntan despreciativamente: ¿qué derecho tienes a ser feliz? Pregunta a la cual hace Carlyle esta adición: ¿qué derecho tenías hace poco tiempo ni siquiera a ser? En segundo lugar, dicen que los hombres pueden obrar sin felicidad; que todos los seres humanos lo han experimentado, y no han podido llegar a ser nobles sino

aprendiendo la lección de Entsagen, o renunciación; lección que, aprendida y aceptada totalmente, es el comienzo y la condición necesaria de toda virtud.

La primera de estas objeciones llegaría hasta las raíces de la cuestión si estuviera bien fundada, porque si los seres humanos no han de poseer felicidad alguna, su consecuencia no puede ser el fin de la moralidad ni de la conducta racional. Aun en este caso, todavía podría decirse algo a favor de la teoría utilitarista. En efecto, la utilidad no sólo incluye la búsqueda de la felicidad, sino también la prevención o mitigación de la desgracia; y si la primera es quimérica, quedará el gran objetivo y la necesidad imperativa de evitar la segunda, por cuanto, al menos, la humanidad se cree capaz de vivir; y no se refugia simultáneamente en el acto del suicidio recomendado bajo ciertas condiciones por Novalis. Sin embargo, cuando se afirma absolutamente la imposibilidad de la felicidad humana, este aserto, si no es una especie de sutileza verbal, es al menos, una exageración. Si entendemos por felicidad la continuidad de las excitaciones altamente placenteras, es bien evidente que esto es imposible. Un estado de placer exaltado dura sólo un momento, o, en algunos casos y con interrupciones, horas o días.

Es el resplandor momentáneo del gozo, pero no su llama firme y permanente. Los filósofos que enseñaron que la felicidad es la finalidad de la vida, fueron tan conscientes de esto como los que se burlan de ellos. La felicidad a que se referían no era la de una vida en continuo éxtasis, pero sí una existencia integrada por momentos de exaltación, dolores escasos y transitorios y muchos y variados placeres, con predominio de los activos sobre los pasivos, y poniendo como fundamento de todo, no esperar de la vida más de lo que puede dar. Una vida así compuesta siempre ha merecido el nombre de felicidad para aquellos que han tenido la suerte de disfrutarla. Y esta clase de existencia es todavía el patrimonio de muchos; durante una parte considerable de su vida. La miserable educación actual y las miserables circunstancias sociales son el único obstáculo a su logro por parte de casi todos.

Nuestros objetantes quizá duden de que los seres humanos a quienes se enseña a considerar la felicidad como fin de la vida, quedasen satisfechos con una participación tan moderada en aquella. Pero gran número de hombres se han contentado con mucho menos. Los principales elementos que integran una vida satisfecha son dos: la tranquilidad y el estímulo. Cualquiera de ellos suele

considerarse suficiente por sí mismo para dicho resultado. Con mucha tranquilidad, muchos encuentran que se contentarían con poquísimos placeres; con grandes estímulos, pueden adaptarse otros a una cantidad considerable de dolor. Sin duda alguna, no es intrínsecamente imposible capacitar a la humanidad para unir ambos elementos. Lejos de ser incompatibles, se dan naturalmente unidos. La prolongación del uno sirve de preparación y suscita el deseo del otro.

Aquellos cuya indolencia llega a vicio, son los únicos que no desean el estímulo después de un intervalo de reposo; aquellos cuya necesidad de estímulo constituye enfermedad, son los únicos que juzgan insípida y monótona la tranquilidad que sigue a la excitación, en vez de considerarla agradable en proporción directa con el estímulo que la precedió. Cuando las gentes medianamente afortunadas en bienes materiales no encuentran en la vida goces suficientes para hacerla valiosa, la causa está en que sólo se preocupan de sí mismas. Para aquellos que no sienten afecto ni por los individuos ni por la comunidad, los estímulos que ofrece la vida son muy restringidos; en todo caso, disminuyen cuando se acerca el tiempo en que todos los intereses egoístas han de cesar por la muerte.

En cambio, los que dejan seres queridos, y, especialmente, los que han cultivado un sentimiento de simpatía por los intereses colectivos de la humanidad, retienen frente a la muerte un interés por la vida tan intenso como cuando poseían el vigor de la juventud y de la salud. Después del egoísmo, la principal causa de insatisfacción ante la vida es la falta de cultivo intelectual. Una inteligencia cultivada -no me refiero a la del filósofo, sino a la de cualquiera que encuentre abiertas las puertas del conocimiento y haya sido enseñado a ejercer sus facultades de un modo normal- halla fuentes de inagotable interés en todo lo que le rodea: en los objetos de la Naturaleza, las obras de arte, las creaciones poéticas, los acontecimientos de la historia, las costumbres pasadas y presentes de la humanidad, y sus perspectivas futuras. Realmente, es posible permanecer indiferente a todo esto, y, además, sin haberlo consumido en una milésima parte. Pero esto es sólo cuando, desde el principio, se carece de interés moral o humano por esas cosas, y únicamente se ha buscado en ellas la satisfacción de la curiosidad.

Ahora bien, no hay en la naturaleza de las cosas razón alguna para que la herencia de todo ser nacido en un país civilizado no sea cierto grado de cultura

intelectual suficiente para suscitar un interés inteligente por todos esos objetos de contemplación. Como tampoco hay necesidad intrínseca de que cualquier ser humano sea un interesado egoísta apartado de todo sentimiento o cuidado que no se centre en su propia y miserable individualidad. Aún hoy, es común algo tan superior a esto como para dar amplia seguridad de lo que puede hacerse con la especie humana. Aunque en grados desiguales, el afecto por los individuos y un interés sincero en el bien público, son posibles para todo ser humano rectamente educado. En un mundo en que hay tanto de interesante, tanto que gozar, y también tanto que corregir y mejorar, todo el que posea esta moderada cantidad de moral y de requisitos intelectuales, es capaz de una existencia que puede llamarse envidiable; a menos que esa persona, por malas leyes o por sujeción a la voluntad de otros, sea despojada de la libertad para usar de las fuentes de la facilidad a su alcance, no dejará de encontrar envidiable esa existencia, si escapa a las maldades positivas de la vida, a las grandes fuentes de sufrimiento físico y mental, tales como la indigencia, la enfermedad, la malignidad, la vileza o la pérdida prematura de los seres queridos.

El punto esencial del problema reside, por tanto, en la lucha contra estas calamidades. Es una rara fortuna escapar enteramente a ellas; y, tal como son hoy las cosas, el problema no puede evitarse, ni frecuentemente mitigarse en proporción considerable. Sin embargo, ninguno cuya opinión merezca una atención momentánea, puede dudar de que los mayores males del mundo son de suyo evitables, y si los asuntos humanos siguen mejorando, quedarán encerrados al final dentro de estrechos límites. La pobreza, en cualquier sentido que implique sufrimiento, podrá ser completamente extinguida por la sabiduría de la sociedad, combinada con el buen sentido y la prudencia de los individuos. Incluso el más obstinado de los enemigos, la enfermedad, podrá ser reducido indefinidamente con una buena educación física y moral, y un control apropiado de las influencias nocivas. Así ha de ser mientras los progresos de la ciencia ofrezcan para el futuro la promesa de nuevas conquistas directas contra este detestable enemigo.

Cada avance realizado en esa dirección nos libra no sólo de los accidentes que interrumpen nuestras propias vidas, sino -lo que es aún más interesante- de los que nos privan de aquello en que se cifra nuestra felicidad. En cuanto a las vicisitudes de la fortuna y demás contrariedades inherentes a las circunstancias del

mundo, son principalmente el efecto de dos graves imprudencias: el desarreglo de los deseos y las condiciones sociales malas e imperfectas. En resumen, todas las grandes causas del sufrimiento humano pueden contrarrestarse considerablemente, y muchas casi enteramente, con el cuidado y el esfuerzo del hombre. Su eliminación es tristemente lenta; una larga serie de generaciones perecerá en la brecha antes de que se complete la conquista y se convierta este mundo en lo que fácilmente podrá ser si la voluntad y el conocimiento no faltan. Sin embargo, todo hombre lo bastante inteligente y generoso para aportar a la empresa su esfuerzo, por pequeño e insignificante que sea, obtendrá de la lucha misma un noble goce que no estará dispuesto a vender por ningún placer egoísta.

Esto lleva a una exacta estimación de lo que dicen nuestros objetantes sobre la posibilidad, y la obligación de obrar sin ser feliz. Incuestionablemente, es posible obrar sin ser feliz; lo hace involuntariamente el noventa por ciento de los hombres, aun en aquellas partes del mundo que están menos sumidas en la barbarie. Suelen hacerlo voluntariamente el héroe o el mártir, en aras de algo que aprecian más que su felicidad personal. Pero este algo ¿qué es, sino la felicidad de los demás, o alguno de los requisitos de la felicidad? Es noble la capacidad de renunciar a la propia felicidad o a sus posibilidades; pero, después de todo, este sacrificio debe hacerse por algún fin. No es un fin en sí mismo; y si se nos dice que su fin no es la felicidad, sino la virtud, yo pregunto: ¿Qué podría serlo mejor que la felicidad, si el héroe o el mártir no creyeran que habían de ganar para los otros la exención de un sacrificio semejante?

¿Se sacrificarían si creyeran que su renunciamento a la felicidad personal no produciría más fruto que legar al prójimo una suerte igual a la suya, dejándolo también en la situación de la persona que ha renunciado a la felicidad? Se debe toda clase de honores a aquel que puede renunciar al goce personal de la vida, cuando con su renunciación contribuye dignamente a aumentar la felicidad del mundo. Pero el que lo hace, o pretende hacerlo, con otro fin, no merece más admiración que el asceta que está en el altar. Esta, quizá sea una alentadora prueba de lo que los hombres pueden hacer; pero, con toda seguridad, no es un ejemplo de lo que debieran hacer.

Sólo un estado imperfecto del mundo es causa de que el mejor modo de servir a los demás sea la renunciación a la propia felicidad. Pero reconozco que mientras



el mundo sea imperfecto no podrá encontrarse en el hombre una virtud más elevada que la disposición a hacer tal sacrificio. Y, por paradójico que sea, añadiré que la capacidad de obrar conscientemente sin pretender ser feliz, es el mejor procedimiento para alcanzar en lo posible la felicidad. Porque nada, excepto esa conciencia, puede elevar a una persona por encima de las vicisitudes de la vida, haciéndole sentir que, por adversos que le sean el hado o la fortuna, no tienen el poder de sojuzgarla. Cuando sabe esto una persona se libera del exceso de ansiedad que producen los males de la vida y, al igual que muchos estoicos en los peores tiempos del imperio romano, es capaz de cultivar con serenidad las fuentes de satisfacción accesibles a ella, sin que su inseguridad o duración le importen más que su inevitable fin.

.

Adela Cortina, reconocer y estimar lo que vale por sí mismo



Cortina (2013) *¿Para qué sirve realmente...? La Ética, “reconocer y estimar lo que vale por sí mismo”* Paidós

## I. Frankenstein, EL PROMETEO MODERNO

Corría el año 1816. Un grupo de poetas y novelistas como Lord Byron, Percy Shelley, John Polidori y la que más tarde sería Mary Shelley se reunió en Villa Diodati, una villa de los alrededores de Ginebra, alquilada por Lord Byron. Como el tiempo era tormentoso y desapacible se vieron obligados a recluirse en la casa y una noche decidieron hacer una apuesta. Habían estado leyendo los trabajos de Erasmus Darwin, el abuelo de Charles Darwin, sobre la creación de la vida artificial y se propusieron escribir cada uno un relato de terror, relacionado con la perfectibilidad del hombre.

De esos días de reclusión forzosa saldría con el tiempo *El Vampiro* de Polidori, pero la historia que hizo fortuna en la cultura universal con mayor rapidez fue *Frankenstein, el Prometeo moderno*, la novela de la única mujer que entró en la apuesta.<sup>1</sup> El libro empezó siendo un relato de terror, como exigía el pacto, pero pronto el personaje central, la criatura de Frankenstein, fue cobrando vida propia y planteando a la autora preguntas sobre el uso de la creatividad científica, la perfectibilidad del hombre, la felicidad, la vida en solitario, la necesidad de ese reconocimiento sin el que no hay vida humana en plenitud. Una vida no perfecta, pero sí digna de ser vivida.

En la novela de Shelley el creador del hombre nuevo ya no es Dios, sino el científico Frankenstein, que intenta acomodar en su laboratorio los miembros de un hombre que debería ser más perfecto que los ya conocidos, un ser racional completo, como Shelley lo define. Prometeo ha robado el fuego a los dioses y es capaz de crear un hombre superior valiéndose de la ciencia, toda una promesa de un futuro mejor que, en principio, no puede despertar sino entusiasmo.

Y digo «en principio» porque la idea de hombres más perfectos provoca, con razón, todo un mundo de suspicacias e invita a ponerse en guardia. Habida cuenta de la experiencia que la historia ha ido acumulando sobre la creación de hombres

superiores, tal vez sería mejor conformarse con asegurar a los que ya hay una mejor calidad de vida para que puedan llevar adelante sus proyectos de vida feliz, que empeñarse en crear superhombres, hombres superiores o seres posthumanos.

Tal vez la felicidad no venga tanto del ejercicio de facultades portentosas como de una vida buena, compartida con los semejantes. Ése es en realidad el mensaje de Mary Shelley. Como ella misma revela, a medida que la obra iba tomando forma otros motivos fueron añadiéndose a los iniciales, lo que empezó siendo una novela de terror se convirtió en un relato sobre la felicidad humana.

Frankenstein tiene éxito en principio en pronunciar ese *fiat* creador que da comienzo a una vida nueva, a la vida de un hombre más perfecto que los conocidos en algunas de sus capacidades, un hombre distinto del resto. Pero donde debería residir el secreto del triunfo radica el del rotundo fracaso, precisamente porque el monstruo no encuentra a nadie semejante a él, a nadie que pueda reconocerle como un igual en humanidad, ni siquiera tiene un nombre con el que alguien pueda nombrarle miembro de la familia humana. Y el hilo conductor de la novela es la búsqueda desesperada de un igual en quien poder reconocerse, a quien poder estimar y de quien recibir estima.

En un momento de la obra parece que el milagro va a producirse. La criatura de Frankenstein, sin ser vista, conoce a una familia pobre y se desvive por ayudarle diariamente con regalos que les deja clandestinamente en la puerta de la casa, ocultándose después para no ser descubierta. Y goza profundamente al contemplar la dicha de los niños disfrutando con sus regalos. Pero el día en que por fin decide dejarse ver, el espanto que provoca le obliga a regresar a lo profundo del bosque, sin tener ya más comercio con seres humanos.

Las páginas finales del relato son sobrecogedoras. El monstruo maldice a Frankenstein por haberle creado con un gran anhelo de felicidad y sin los medios para saciarlo, porque no le ha dado a ningún igual con el que compartir vida y destino. El presunto hombre mejor exige a su creador que le dé una compañera y le lanza la peor acusación que una criatura puede hacer a su creador: nadie tiene derecho a dar la vida a un ser al que no ofrece a la vez los medios para ser feliz.

Ése acabó siendo el mensaje *de Frankenstein*: que los miembros y los órganos de un hombre pueden ser perfectos, pero eso no garantiza que su vida sea buena, si no puede contar con otros hombres entre los que saberse reconocido y estimado. «El ángel rebelde --dirá la criatura de Frankenstein- se convirtió en un monstruo diablo, pero hasta ese enemigo de Dios y de los hombres cuenta en su desolación, con amigos y compañeros. Yo estoy solo.»<sup>2</sup>

El mayor sufrimiento de un ser humano es la soledad radical, la condena a la invisibilidad, al alejamiento, a la exclusión. Porque no somos individuos aislados, que un buen día deciden unirse por razones fundadas de beneficio mutuo, sino seres vinculados desde la raíz, personas cuya vida se va tejiendo desde el reconocimiento mutuo o desde el rechazo, que no es simple omisión, sino acción decidida de romper un vínculo que en realidad ya existe.

Por eso Mariam y Laila pudieron conquistar su libertad en un mundo inhóspito, porque lucharon codo a codo desde su estima compartida. Por eso mujeres como María Santos quedarán en el recuerdo agradecido de sus hijos y en nuestro recuerdo.

## **2. UN NÚMERO EN LA PUERTA DE LA CASA**

Contaba en una conferencia Enrique Iglesias, Secretario General Iberoamericano, que en uno de esos barrios marginales de un país latinoamericano a los que unos llaman «invasiones», otros, «pueblos nuevos», otros simplemente, «cerros», se produjo un buen día un cambio radical. El ayuntamiento decidió mandar a una brigada, pertrechada de ladrillos y paleta, y pusieron sobre el quicio de cada puerta de las viviendas un número. A partir de entonces cualquier viandante podía identificar cada casita por su número, podía llegar el cartero, los miembros de aquella comunidad podían recibir cartas y otros podían enviárselas. Se hizo posible dar la dirección a cualquiera que quisiera venir de visita. ¿Y qué pasó? ¿Cómo reaccionaron las gentes que habían vivido dejadas de la mano del municipio, y por supuesto de la policía, durante décadas?

Pintaron las fachadas, barrieron el trozo de calle que daba a su puerta, lo regaron, pusieron plantitas flanqueando la entrada y así fueron manteniendo el entorno a partir de entonces, porque ésa, como podía ver todo el mundo, era su casa. Tenían una dirección que dar. Una dirección reconocida.

## **3. LA TRADICIÓN DEL RECONOCIMIENTO**

Alguna tradición filosófica recuerda, con razón más que sobrada, que lo que conforma a los individuos como personas no es el trabajo voluntarioso de hacerse a sí mismos en solitario, sino el hacerse con otros que les reconocen como personas. La vida humana es quehacer, decía Ortega y Gasset, y el quehacer ético es quehacer- se, hacerse a sí mismo. Y eso es verdad. Pero no lo es menos que ese hacerse es una tarea compartida, por eso cuando falta el reconocimiento mutuo no crecen con bien las personas ésta una historia que empieza en los primeros años de la vida, con el cuidado o el descuido de los padres y de la comunidad cercana, con las miradas de cariño o de indiferencia, con el dolor por

el desprecio de los próximos, con la alegría por el aprecio, con esos juegos infantiles que todos los padres creen estar inventando, con las caricias de los vecinos y la atención de maestros y compañeros. Empieza aun antes de aprender ese lenguaje simbólico que sólo los hombres son capaces de manejar.

Al parecer, los niños tienden de modo natural a ayudar a otros, a compartir con ellos bienes, información y servicios. Por lo general, cuando perciben que un adulto está buscando un objeto que ellos ven, los señalan con el dedo para que deje de buscar, están dispuestos a ayudarlo en lo que pueden. Es más tarde cuando van aprendiendo a discriminar, a distinguir entre aquellos en quienes pueden confiar y los que no merecen confianza, aquellos con los que se puede cooperar y aquellos con los que no hay reciprocidad posible.<sup>4</sup>

Bien pronto aprenden las normas del grupo y tienden a respetarlas por lo general. En principio, según decía Piaget, la razón del respeto es la autoridad de los adultos que se las enseñan. Pero desde fines de preescolar las razones van siendo el sentido de la reciprocidad, el respeto mutuo y la idea de contrato.<sup>5</sup>

Los niños van absorbiendo las normas y se van percatando de forma inconsciente de que son las normas de su grupo social, que cumplirlas es la forma de mantener al grupo, y por eso no sólo tienden a obedecerlas, sino que intentan que los demás también las cumplan. Se dan cuenta de que los seres humanos somos interdependientes y de que las normas nos ayudan a formar un «nosotros». Al principio, identificándose con los otros significativos, como les llamaba el psicólogo social George H. Mead, es decir, los padres, la familia, los compañeros, y después con lo que también Mead llamaba «el otro generalizado», que va más allá de las fronteras del grupo concreto.<sup>6</sup> Pero todo esto ya lo hacen los niños desde el uso de ese lenguaje típicamente humano que es el lenguaje simbólico.

Es en ese lenguaje en el que aprenden a decir «tú» y «yo», en el que aprenden los pronombres personales de primera, segunda y tercera persona del singular y del plural. Con él las gentes empiezan a ser reconocidas por el número de su calle en el mundo, por su nombre propio y por el pronombre personal que les corresponde en cada ocasión. Y es justamente en ese juego del lenguaje en el que los padres piden a los niños que hagan unas cosas y eviten otras, que no cojan objetos punzantes, que no se lo lleven todo a la boca, que no se separen de ellos, que no se vayan con desconocidos, que saluden a las visitas, que les demuestren sus habilidades, que les digan adiós con la mano. Más adelante las cosas se complican, porque los mensajes son más complejos, se pide al niño que cuide del hermano más pequeño, que coma con cubiertos, que no diga mentiras ni pegue a los compañeros, que salga en defensa de los más débiles.

A través del lenguaje vamos aprendiendo ese juego de las normas con el que las sociedades buscan proteger aquellas cosas que consideran valiosas. Por eso puede decirse que aunque la capacidad de valorar está en la base de la vida humana, lo que las sociedades valoran cristaliza en normas que mantienen unido al grupo social. Las normas protegen la supervivencia personal y el bienestar del grupo, del «nosotros». Y ese grupo puede afirmarse frente a los demás, o percatarse de que *puede y debe* ir ampliándose a todos aquellos seres que pueden ser reconocidos como personas, porque con todos ellos existe un vínculo de reconocimiento.

No se puede poner vallas al campo, el vínculo humano trasciende todas las fronteras y países hasta exigir esa ciudadanía cosmopolita, esa sociedad en que cualquier ser humano se siente en su patria. A fin de cuentas, el núcleo del mundo moral consiste en reconocer, estimar, proteger y empoderar a los seres que merecen ser reconocidos como valiosos por sí mismos y, por lo tanto, tienen dignidad y no precio. Aquellos seres que merecen respeto y suscitan compasión.

#### **4. DIGNIDAD Y COMPASIÓN**

«Ella me amó por los peligros que había corrido, y yo le amé por la piedad que mostró por ello. Con estas palabras Otelo, el Moro de Venecia, pone sobre el tapete la fuerza de un sentimiento que impregna la vida de los seres humanos dotándole de una calidez especial, la piedad que lleva un nombre más generoso, como veremos, el de compasión.

A lo largo de la historia de la ética occidental dos sentimientos parecen disputarse el mérito de ocupar el primer puesto a la hora de impregnar las relaciones humanas para hacerlas morales en el más pleno sentido de la palabra. Procede uno de la tradición estoica y kantiana, y es el *respeto ante la dignidad de los seres humanos*, a los que jamás se les puede asignar un simple precio, porque cada uno de ellos es único, para ninguno existe un equivalente por el que se pudiera intercambiar. Justamente la dignidad de las personas se ha convertido en el fundamento de los derechos humanos, en la razón de ser de aquella Declaración que se proclamó en 1948.

Pero el otro sentimiento, que parece haber quedado en un segundo término, es la *compasión*, y tiene una historia algo más intrincada. Por intentar introducir un cierto orden, empezaremos recurriendo a los trazos que dio Aristóteles de ella, aclarando en qué consiste. Desde esta perspectiva, la compasión es «cierta pena por un mal que aparece como grave y penoso en quien no lo merece, mal que podría padecer uno mismo o alguno de los allegados; porque es necesario que el que va a sentir compasión esté en situación tal que pueda creer que va a sufrir algún mal o



bien él mismo o bien alguno de los allegados, y un mal semejante o casi igual».<sup>9</sup>

Tomando la riqueza del bosquejo aristotélico, podemos decir que para hablar de compasión habríamos de contar con ciertos requisitos. En *primer lugar*, la persona que despierta compasión ha de ser víctima de un sufrimiento grave, de un sufrimiento que la persona compasiva percibe como una carencia importante para lograr una vida buena. De donde se sigue que quien compadece a otro tiene una idea de lo que sería una vida buena, y cree que la persona a la que compadece busca una vida semejante, pero la desgracia que ha sufrido le impide lograrla. Por eso hablamos de una carencia grave, y no de una minucia.

En *segundo lugar*, la persona que es objeto de compasión no merece el sufrimiento que padece o es desproporcionado. Cree Aristóteles que aflora aquí un sentimiento de injusticia, el de que la persona no debería padecer ese mal porque no lo merece, y por eso es más fácil sentir compasión por los buenos que por los malos.

Tal vez tenga razón, pero también es verdad que a menudo nos compadecemos por el sufrimiento de los malvados cuando los vemos solos y desvalidos. Sabíamos de las atrocidades de Sadam Husein, pero ¿quién puede ver sin dolor el video en que un grupo de iraquíes le maltrata y le humilla en el momento en que está indefenso?

Dando *un paso más*, el tercer requisito consistiría en pensar que esa desgracia nos puede ocurrir a nosotros, que somos igualmente débiles y vulnerables. Por eso epicúreos, estoicos y platónicos consideraron que los dioses no pueden ser compasivos, porque no son débiles ni vulnerables.<sup>10</sup> Un mundo sin duda muy diferente del judío, que reconoce a Yahvé como un Dios compasivo. Un mundo muy diferente del cristiano, que ve en Jesús de Nazareth a un Dios vulnerable y compasivo.

Pero a todo ello hay que añadir un *cuarto requisito*, y es que la persona que sufre signifique algo para mí, que me importe, que su felicidad sea una parte de mi proyecto de vida buena. No podemos sentir compasión por los que nos resultan indiferentes, sino sólo por los que de alguna manera nos importan, por los que de alguna manera forman parte de nuestro proyecto de felicidad.

Naturalmente, si en nuestra biología no existiera ninguna base para despertar la compasión de unos por otros, entonces sería imposible cultivar ese sentimiento. Pero, como sabemos, estamos preparados biológicamente para cuidar y cooperar, para realizar acciones altruistas, estamos preparados para conmovernos, todo depende de cuál de nuestras predisposiciones queramos alimentar. Recordemos de nuevo la lección del jefe indígena que contaba a sus nietos el relato de los dos lobos que luchan entre sí en el interior de cada persona. ¿Cuál de ellos triunfará? Y la respuesta lúcida: el que alimentéis.



Consideran algunos autores que para alimentar la compasión conviene cultivar la empatía, esa emoción o sentimiento que nos permite situarnos en el lugar del otro y reconstruir con la imaginación qué es lo que siente, sea una experiencia alegre o triste, placentera o dolorosa.<sup>11</sup> Si atendemos al origen griego del término, se trata de una capacidad de reconstruir el *páthos* del otro, teniendo en cuenta que *páthos* significa lo que uno experimenta, lo que siente, con lo cual la empatía es la emoción que nos permite sentir lo que el otro siente.

No deja de ser curioso que algunos autores se hayan entusiasmado tanto con la capacidad humana de «empatizar», que han propuesto como ideal a conseguir una civilización empática, en la que sentiríamos unos con otros. Y aseguran que para lograrlo no habría sino que derribar las barreras que ha ido poniendo la razón.<sup>12</sup>

No cuentan estos autores que la empatía puede jugar muy malas pasadas, porque en realidad es un arma de doble filo: saber lo que otro siente puede llevarnos a querer compadecer sus sufrimientos tratando de aliviados, pero también es un instrumento útil para averiguar dónde le duele y propinar el golpe en el lugar oportuno. Que en ocasiones son los hijos y en otras, el prestigio, el dinero o los amigos. El mejor torturador es el que mejor sabe qué le causará a su víctima mayor dolor.

Por eso, la empatía cobra su coloración moral positiva cuando se pone al servicio de la compasión. De ese sentimiento por el que padecemos con el que sufre y, sobre todo, nos sentimos urgidos a aliviar su dolor porque esa persona es importante para nosotros. Esta segunda parte faltaba en la reflexión de Aristóteles: ese sentirse urgido a remediar el sufrimiento, que es el síntoma de la compasión auténtica. Lo otro, a fin de cuentas, es sensiblería.

Y dando un paso más, también la compasión auténtica tiene un lado positivo que se suele olvidar, porque es posible sentir con otros su dolor, pero también sentir con otros su alegría y saberse llamado a celebrarla. Una forma ésta de ser con otros que excluye emociones tan deplorables y cotidianas como la envidia.

## **5. EL RECONOCIMIENTO CORDIAL**

A lo largo de la historia el reconocimiento de la dignidad humana no ha visto la luz sin lucha y conflicto. Han sido innumerables las revoluciones de los esclavos, los pobres y miserables, los siervos, las mujeres, los negros y los indígenas para lograr ser reconocidos como personas dignas de respeto, pertrechadas de una identidad que merece igualmente respeto. Algunos autores entienden que es la experiencia del desprecio la que ha suscitado la necesidad de luchar por recibir aprecio. En la

familia, donde los niños sufren a menudo el maltrato y la falta de amor; en el Estado, donde una gran parte de ciudadanos ven irrespetados sus derechos; y en la falta social de reconocimiento de la propia valía, de las aportaciones que pueden hacerse a la sociedad.

Todos los seres humanos necesitamos el reconocimiento de los otros para llevar adelante una vida realizada, precisamente porque el individualismo es falso: precisamente porque el núcleo de la vida social y personal no es el de individuos aislados, que un buen día deciden asociarse, sino el de personas que nacen ya en relación, que nacemos ya vinculados.

El vínculo del cuidado es el que nos permite sobrevivir, crecer y desarrollarnos biológica y culturalmente. Pero el reconocimiento mutuo de la dignidad, de la necesidad de amor y estima es indispensable para llevar adelante una vida buena, una vida feliz. No se trata sólo de reconocernos mutuamente como interlocutores válidos de los diálogos que nos constituyen, porque somos seres capaces de un lenguaje. Se trata también del mutuo reconocimiento de la dignidad a la que tenemos derecho por nuestro valor interno. Y se trata también del reconocimiento cordial de que nuestras vidas están originariamente vinculadas, por eso importa hacerlas desde la compasión.

Todas estas emociones, todos estos sentimientos cobran una coloración moral cuando se viven desde el respeto a la dignidad propia y ajena, desde la compasión en la tristeza, desde la compasión en la alegría, porque los otros me importan, son también parte mía. Por eso entiendo que la virtud humana por excelencia es la cordura, en la que se dan cita la prudencia, la justicia y la *kardía*, la virtud del corazón lúcido.

¿Para qué sirve la ética?

Para aprender a degustar lo que es valioso por sí mismo, para estrechar el vínculo con todos aquellos que son dignos de respeto y compasión.

#### Notas

1. Mary Shelley, *Frankenstein. El Prometeo moderno*, Plaza y Janés, Barcelona, 1995.
2. *Ibid.*, p. 295.
3. La tradición a la que me refiero tiene su origen filosófico en la filosofía hegeliana, y a través de autores como Georges H. Mead (*Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Barcelona, 1972, 3ª ed.) llega hasta la ética del discurso que crean Karl-Otto Apel (*La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, II, pp. 341-413) y Jürgen Habermas (*Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985) en los años sesenta y ochenta del siglo xx, y continúa en los trabajos de autores como Axel Honneth (*La lucha por el reconocimiento*,

Crítica, Barcelona, 1997) y también en los míos (*Alianza y contrato*, Trotta, Madrid, 2001; *Ética de la razón cordial*, Nobel, Oviedo, 2007). En este contexto, la cercanía y las críticas amistosas de Javier Muguerza son sumamente fecundas (*Desde la perplejidad*, FCE, México, 1990).

4. Michael Tomasello, *¿Porqué cooperamos?*, Katz, Buenos Aires, 2010, pp. 24-51.
5. J. Piaget, *El criterio moral en el niño*, Morata, Madrid, 1975.
6. G. H. Mead, *op. cit.*; Tomasello, *op. cit.*, pp. 52-63.
7. Como expliqué en el punto 4 del capítulo 3, los animales y la Tierra tienen un valor, y por eso es un deber cuidarlos, pero no tienen un valor de dignidad. (Ver también mi libro *Las fronteras de la persona. El valor de los animales y la dignidad de los humanos*, Taurus, Madrid, 2009.)
8. William Shakespeare, *Otelo, el Moro de Venecia, Obras Completas*, Aguilar, Madrid, p. 1469.
9. Aristóteles, *Retórica*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985, II, 8, 1385 b 23.
10. Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, Cambridge University Press, 2001, pp. 306-327.
11. *Ibid.*, p. 302.
12. Los seres humanos, igual que otros mamíferos, contamos con un tipo de neuronas, las llamadas «neuronas espejo», que nos llevan a reproducir los movimientos de nuestros semejantes, a imitarles, y a sentir empatía con ellos (Giacomo Rizzolatti y Corrado Sinigaglia, *Las neuronas espejo*, Paidós, Barcelona, 2006). Por eso autores como Iacoboni hablan de la posibilidad de una «civilización empática» (Marco Iacoboni, *Las neuronas espejo*, Katz, Barcelona, 2009).



## Ética y compasión

A partir de los aspectos ya mencionados en los apartados anteriores-tales como el cuerpo, el símbolo, la experiencia, la respuesta, la memoria, la libertad, y teniendo como telón de fondo algunas de las ideas de autores que acabo de comentar-, sostengo que la ética que aquí se presenta se configura *créticamente* respecto a *tres principios* fundamentales típicos de las éticas metafísicas: el *Bien*, el *Deber* y la *Dignidad*. Frente a estos voy a proponer coma conclusión de todo lo expuesto hasta ahora estos tres enunciados básicos para una crítica de la compasión:

### **I. No hay ética porque sepamos que es el «bien», sino porque *hemos vivido y hemos sido testigos de la experiencia del mal.***

No hay ética porque uno cumpla con su «deber», sino porque *nuestra respuesta ha sido adecuada, aunque nunca pueda ser suficientemente adecuada.*

No hay ética porque seamos "dignos», porque tengamos dignidad, porque seamos personas, sino *porque somos sensibles a lo indigno, a la indignidad, a los excluidos de la condición humana, a los infrahumanos, a los que no son personas.*

El primer enunciado tiene que ver con la cuestión del *bien*. A menudo somos más platónicos de lo que creemos. Quiero decir con esto que pensamos que si somos capaces de responder a la pregunta *¿qué es el bien?* y *¿Cómo podernos alcanzarlo?* Tendremos éticamente hablando, éxito asegurado. Sin embargo, ya se ha advenido de la peligrosidad de las concepciones platónicas y de aquellos que hablan "en nombre del bien». Es el caso de Vasili Grossman en su novela *Vida y destino*:

En la cabeza de aquel hombre viejo, sucio y andrajoso reinaba el caos. Profesaba una moral grotesca y ridícula, al margen de la lucha de clases.

-Allí donde hay violencia, explicaba Ikónnikov, impera la desgracia y corre la sangre. He sido testigo de los grandes sufrimientos del pueblo campesino, aunque la colectivización se hacía en nombre del bien. Yo no creo en el bien, creo en la bondad.

-Según sus palabras, deberíamos horrorizarnos cuando, en nombre del bien, ahorquen a Hitler y a Himmler. Horrorícese, pero no cuente conmigo, respondió Mijail

Sidorovich. -Pregunte a Hitler, objetó Ikónnikov, le dirá que incluso este campo se erigió en nombre del bien.<sup>343</sup>

A mi juicio es necesario deconstruir la idea del bien y mostrar su enorme peligrosidad ética. Por esta razón hace algunos años, en un libro anterior, me propuse configurar una filosofía antropológica que tuviera como horizonte ético la experiencia histórica del mal, del mal en sentido corpóreo, carnal, no en el metafísico, del mal como dolor, como sufrimiento. <sup>344</sup> El bien y el mal no son, como algunos pretenden hacernos creer, equivalentes. Mientras que el bien es una «idea metafísica» (Platón), el mal es una «experiencia física», y es el sufrimiento -no la razón, como pensaba Descartes-, lo que está "mejor repartido del mundo». Nadie ha llegado al paraíso, y si alguien ha estado allí no ha vuelto para contarlo. Desgraciadamente, en cambio, hay muchos que han sido durante algún tiempo «habitantes del infierno», y algunos de ellos ha regresado. A nosotros nos concierne preguntarnos si merece la pena escuchar su testimonio.

Para mostrar con mayor claridad las diferencias existentes entre una ética de la compasión y una de "Orientación al bien" voy a comentar a continuación algunas ideas que el filósofo canadiense Charles Taylor expone en el primer capítulo de su libro *Fuentes del yo* titulado "La identidad y el bien".<sup>345</sup> Comienza diciendo Taylor que gran parte de la filosofía moral contemporánea se ha centrado en lo que es correcto en vez de en lo que es bueno, "en definir el contenido de la obligación en vez de en la naturaleza de la vida buena".<sup>346</sup> En el primer capítulo de su libro Taylor examina la «ontología moral» que subyace a nuestras intuiciones morales y espirituales: '¿Qué imagen de nuestra naturaleza y actitud espiritual da sentido a nuestras respuestas?'. Por «dar sentido» entiende Taylor «la articulación que hace que dichas respuestas sean apropiadas», esto es «qué es lo que hace que un objeto sea digno de respeto». <sup>347</sup>

En la modernidad la ontología moral ha sido tajantemente omitida porque la naturaleza pluralista de la sociedad lo facilita. Por eso Taylor presenta su libro como un intento de recuperación de la ontología moral, como un intento que mostrara la ineludibilidad de los marcos referenciales (y de la orientación al bien) para la construcción de la identidad. Taylor va a dejar bien claro que la ontología es la única base adecuada para nuestras respuestas morales independientemente de que la reconozcamos o no.<sup>448</sup> El filósofo canadiense argumenta, y no le falta razón, que cualquier acción tiene lugar dentro de un determinado marco referencial, y critica todas las filosofías (individualistas y naturalistas) que niegan tales marcos. Para él, el utilitarismo clásico es un buen ejemplo porque rechaza cualquier distinción cualitativa e intenta explicar todos los objetivos humanos como si tuvieran una misma base. Esta tesis, para Taylor, es profundamente errónea, porque no es posible habitar el mundo

sin marcos que proporcionen “el trasfondo, implícito o explícito para nuestros juicios, intuiciones o reacciones morales”.<sup>349</sup> Hasta aquí una ética de la compasión nada tiene que objetar, porque es evidente, como ya se ha mostrado, que no es posible deshacernos de los marcos referenciales. Sin embargo, a diferencia de lo que Taylor sostiene, *sí que es posible transgredirlos*.

Está claro que la moral es uno de esos marcos, pero si hay ética, si la ética es posible, es porque existen “zonas sombrías de la moral”. Taylor tiene razón cuando afirma que siempre estamos en un marco referencial, en un “mundo”, pero su análisis no es suficiente, ni siquiera relevante, porque lo decisivo desde un punto de vista ético no es sino cómo nos situamos *hit et nunc* en relación a un determinado marco. Por eso nos separamos de Taylor cuando escribe:

La tesis aquí es, más bien, que vivir dentro de tales horizontes tan reciamente cualificados es constitutivo de la acción humana y que saltarse esos límites equivaldría a saltarse lo que reconocemos como lo integral, es decir, lo intacto de la personalidad humana.<sup>350</sup>

A diferencia de Taylor, para una ética de la compasión la condición humana no se realiza viviendo dentro de un horizonte de sentido sino transgrediéndolo. Vivir “humanamente”, no es “llegar a ser lo que uno es”, sino todo lo contrario, ser otro, ser distinto. De ahí que, frente a la propuesta del filósofo canadiense, una ética de la compasión entienda que la vida no tiene una significación estable. Si hay vida es que hay ineludiblemente inestabilidad, porque no vivimos completamente protegidos por los marcos referenciales. Es verdad que, como bien dice Taylor, asumimos como algo básico que el agente humano existe en un espacio de interrogantes. Y esos son los interrogantes a los que responden nuestros marcos de referencia, brindándonos el horizonte dentro del cual sabemos dónde estamos y que significan las cosas para nosotros, pero eso no es lo decisivo”.

Lo que una ética de la compasión subraya, además de admitir, como no podría ser de otro modo, que vivirnos en un espacio moral, es que la ética es un acontecimiento, una situación en la que los marcos referenciales heredados -la gramática- son puestos radicalmente en cuestión, una situación en la que la “orientación al bien” (por utilizar la expresión de Taylor) que domina en un espacio moral determinado, salta por los aires. ¿Cómo interpretar si no el relato evangélico del samaritano?

Taylor, vuelve insistentemente sobre la idea de que “una persona que careciera por completo de marcos referenciales estaría fuera de nuestro espacio de interlocución; no tendría un sitio en el espacio en el que nos encontramos los demás. Percibiríamos el caso como patológico”. Evidentemente tiene toda la razón, aunque



no dice nada que un lector de las Investigaciones filosóficas de Wittgenstein no supiera. Pero me parece insisto, que esta no es la cuestión verdaderamente relevante. No se trata ni de valorar la importancia de los marcos referenciales ni la del espacio moral, que están fuera de toda duda, ni tampoco la posibilidad de cambiar unos marcos por otros, sino de mostrar que la respuesta ética rompe con el «espacio moral». Una respuesta es ética si los marcos referenciales se agrietan. Y no hay ética alguna que «encaje» con los órdenes morales porque *la ética es siempre una respuesta íntima* mientras que *la moral es pública*.

En el apartado 2,2 de sus *Fuentes del yo* Taylor intenta todavía si cabe, ir más allá. Fiel a su propósito inicial va a introducir aquí la cuestión del bien. Este es el aspecto más interesante (y discutible) de la aportación de Taylor. Su tesis queda formulada de modo taxativo así: Somos seres vivientes con órganos que funcionan independientemente de las comprensiones o interpretaciones que tengamos o hagamos de nosotros mismos, o de los significados que las cosas encierran para nosotros. Pero solo somos yos en la medida en que nos movemos en un cierto espacio de interrogantes, mientras buscamos y encontramos una orientación hacia el bien.<sup>353</sup>

Es evidente, como señala Taylor, que uno es un yo en referencia a quienes le rodean, pero no deberíamos pasar rápidamente por la cuestión de la “orientación al bien”. Parece que a Taylor le interesa subrayar el hecho de que «yo defino quién soy al definir el sitio desde donde hablo»<sup>354</sup> y que “soy un yo sólo en relación con ciertos interlocutores”.<sup>355</sup> Para una ética de la compasión el análisis de Taylor es importante, pero no decisivo. En nuestro caso lo relevante es que el yo no se constituye éticamente en relación al bien sino en respuesta al sufrimiento del otro. En otras palabras, una ética de la compasión corroboraría sin duda las críticas de Taylor al individualismo moderno, pero pretende ir mucho más allá, porque el filósofo canadiense no establece diferencia alguna entre «moral» y «ética». Está claro que todo el mundo nace en un marco de referencia o, como dice Taylor en otro lugar, en un «imaginario social».<sup>356</sup>

Es evidente que nada podemos hacer para romper (absolutamente) con el mundo heredado y que, por otro lado, es posible un cambio (revolucionario) de este mundo, puesto que siempre vivimos en un imaginario social (premoderno, moderno o postmoderno), pero lo que una ética de la compasión subraya es que la ética no es la moral. La moral está inmersa en un imaginario social, no puede sobrevivir si no es en el «interior» de un imaginario social, la ética en cambio es la respuesta transgresora en una escena de dolor que rompe con todo imaginario social. Una ética de la compasión podría concederle a Tylor el hecho de que el “yo” se configura moralmente en una “orientación hacia el Bien” en un “espacio moral”, pero el “yo ético” no. Este se forma (siempre provisionalmente) en la respuesta que *hic et nunc* da al sufrimiento del



otro poniendo en cuestión su imaginario social. Mientras que para Taylor existe una conexión entre el «sentido del bien» y el «sentido del yo», para una ética de la compasión el “sentido del bien” es irrelevante en el caso del «yo ético». En resumen: uno puede tener una conducta intachable desde el punto de vista moral y ser perfectamente insensible al dolor del otro, del que ha sido excluido (por el mismo imaginario social) de la condición humana, de la dignidad humana.<sup>357</sup>

Así pues, frente a un análisis como el de Taylor, una ética de la compasión se configura como la respuesta a la experiencia del mal, del sufrimiento, una respuesta a una interpelación imposible de prever y de planificar, a una demanda que irrumpe de forma radical, que llega sin avisar y que rompe todos nuestros planes y todas nuestras expectativas, todas nuestras normas y todos nuestros códigos. Repitémoslo una vez más, la ética es la respuesta que doy aquí y ahora al sufrimiento del otro.

---

343. V. Grossman, *Vida y destino*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2007, p. 25

344. Vease J.-C. Mèlich, *La lección de Auschwitz*, Barcelona, Herder, 2004.

345. C. Taylor, *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996.

346. *Ibid.*, p. 17.

347. *Ibid.*, p. 22.

348. *Ibid.*, p. 24.

349. *Ibid.*, p. 42.

350. *Ibid.*, p. 43.

351. *Ibid.*, p. 45.

352. *Ibid.*, p. 47.

353. *Ibid.*, p. 50

354. *Ibid.*, p. 51

355. *Ibid.*, p. 52

356. «Por imaginario social entiendo algo mucho más amplio y profundo que las construcciones intelectuales que puedan elaborar las personas cuando reflexionan sobre la realidad social de un modo distanciado. Pienso más bien en el modo en que imaginan su existencia social, el tipo de relaciones que mantienen unas con otras, el tipo de cosas que ocurren entre ellas, las expectativas que se cumplen habitualmente y las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a estas expectativas.» (Id., *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 37.)

<sup>357</sup> Una ética como la de Taylor no puede dar cuenta de fenómenos como los que describe Adriana Cavarero en su libro *Horrorism*. Véase A. Cavarero, *Horrorism. Naming Contemporary Violence*, Nueva York, Columbia University Press, 2009.