

UN SIGLO DE ORO PARA LA ÉTICA

Esperanza Guisán Seijas

Departamento de Filosofía do Dereito, Moral e Política
Universidade de Santiago de Compostela

Resumen

El siglo XX ha sido un siglo especialmente fructífero para los estudios éticos en general, tanto por lo que a la metaética, la ética normativa o la ética aplicada se refiere.

Desde 1903 hasta la actualidad se han formulado las más diversas teorías metaéticas que han llevado a nuevos replanteamientos en busca de una fundamentación de la razón práctica, especialmente lograda en Baier.

Por lo que a las éticas normativas se refiere se distinguen tres tendencias: a) neokantismo, b) neoutilitarismo y, c) éticas de las virtudes. Se aprecia que tanto en el neokantismo como en el neoutilitarismo, especialmente en Hare y Brandt, prevalece una fuerte influencia kantiana, ya presente en G. E. Moore, con olvido de las aportaciones del utilitarismo clásico.

Afortunadamente, sin embargo, tanto las aportaciones de algunas corrientes dentro de las éticas de las virtudes, como algunos trabajos contemporáneos sobre el utilitarismo, como los de Berger o Kelly, redescubren el potencial del utilitarismo como ética para el próximo siglo, al tiempo que hacen justicia al papel de las emociones y la razón en la ética.

Palabras clave: Metaética, falacia naturalista, imperativismo, emotivismo, prescriptivismo, corriente «buenas razones», neonaturalismo, descriptivismo, ética normativa, utilitarismo, Mill, Kant, neokantismo, neoutilitarismo, ética de las virtudes, ética aplicada, santidad de la vida, calidad de la vida.

Abstract

XX century has been a specially fruitful century for ethical research in general terms, as far as metaethics, normative ethics or applied ethics are concerned.

Since 1903 up to the present the most various metaethical theories have been devised, which have led to new approaches relative to the foundations of practical reason, a goal specially achieved by Baier.

Three different trends can be distinguished in contemporary normative ethics: a) neokantism, b) neoutilitarianism and, c) virtue ethics. Both neokantism and neoutilitarianism show a clear Kantian influence, already present in G. E. Moore, thus neglecting classical utilitarianism's contributions.

Luckily, however, both approaches from some trends of virtue-ethics and some contemporary works on classical utilitarianism, as those by Berger and Kelly, rediscover the potentialities of utilitarianism as an ethics for the next century, giving, at the same time, due place at the part of emotions and reason in Ethics.

Key words: Metaethics, naturalistic fallacy, imperativism, emotivism, prescriptivism, «good-reasons» approach, neonaturalism, descriptivism, normative ethics, utilitarianism, Mill, Kant, neokantism, neoutilitarianism, virtue-ethics, applied ethics, sanctity of life, quality of life.

El siglo que se aproxima a su término ha presenciado cuando menos tres desarrollos importantes en el ámbito ético. 1) De 1903 en adelante se instauran con la obra de Moore los importantes estudios en *metaética*. 2) De 1970, aproximadamente, en adelante se recupera la *ética normativa* hasta entonces prácticamente denostada, al tiempo que, 3) en último y no menos importante lugar, los desafíos científicos, tecnológicos, sociales y de todo tipo de las últimas décadas dan lugar a trabajos de *ética aplicada* en los ámbitos de la bioética, la ética de los negocios, la ética de los asuntos públicos, etc.

(Esto sin examinar aquí las muy interesantes aportaciones a la teoría del desarrollo moral a cargo de Piaget, Kohlberg, Peters, o Carol Gilligan, que, por razones de extensión, sólo citaré en algunos casos y de pasada).

La convicción cada día más persistente de que las ciencias, especialmente las sociales, están cargadas de contenidos valorativos ha otorgado a la reflexión filosófico moral una importancia inusitada en anteriores épocas.

Adelantando lo que será valoración final y pronóstico, se podría afirmar desde el comienzo de este trabajo que el siglo XX parece haber sido en buena medida el siglo de la ética, desde las perspectivas tanto del método, fundamentación y aplicación práctica, como vinculación con las ciencias biomédicas, sociales, jurídicas, etc., vislumbrándose perspectivas de desarrollo sucesivo que harán sin duda de la filosofía moral uno de los ámbitos —sino el ámbito— más consolidado y atrayente de la filosofía.

Si ya es un lugar común afirmar con Toulmin que la bioética salvó a la ética, no será exagerado proclamar que la filosofía moral (conjuntamente con la política, la social y la jurídica, por supuesto) está llamada a «salvar» a la filosofía y convertirla en una rama del saber imprescindible para la ciudadana y el ciudadano medianamente ilustrados del siglo XXI.

I. Metaética

Nunca tal vez como en este siglo que acaba la metaética (que fue inaugurada por Sócrates en el siglo IV) había llegado a un desarrollo tan sistemático.

Es cierto que en los países de habla hispana la atención respecto a los temas de metaética ha ocupado sólo a minorías, si bien se ha tratado de minorías realmente prestigiosas. José Luis Aranguren se interesó entre otros por Toulmin¹, y Javier Muguerza dio buena cuenta de los problemas relativos a la falacia naturalista², mientras que Fernando Salmerón en México y Eduardo Rabossi en Argentina, entre otros, dedicaron grandes esfuerzos al

¹ José Luis L. Aranguren, Prólogo a la primera edición castellana de la obra de Toulmin *An examination of the Place of Reason in Ethics*, traducida como *El puesto de la razón en la ética*, Madrid, Alianza Universidad, 1979, pp. 8-11.

² J. Muguerza, «Es' y 'Debe'. (En torno a la lógica de la Falacia Naturalista)», en *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 1977.

desarrollo de esta disciplina³, sin olvidar por supuesto a José Ferrater Mora que, en su trabajo *De la materia a la razón*, trató de responder a uno de los interrogantes más acuciantes de la metaética contemporánea, a saber, cómo superar el hiato entre el *es* y el *debe*.

Fue, como ya anticipé, G. E. Moore quien con sus *Principia Ethica* de 1903⁴ inauguró la rama más ardua y tal vez más apasionante de la ética, a la que Brandt denominó ética crítica⁵, y que ha sido popularizada como metaética.

Para G. E. Moore, que por cierto mantuvo su ética normativa particular que fue calificada por Smart como «utilitarismo idealista», (muy apreciada en nuestro entorno por el Prof. Salmerón), el problema primordial no era, como había sido en Platón o en Aristóteles, el cómo hacernos buenos, sino cómo razonar adecuadamente acerca de lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto.

Tal vez la posición mooreana debe ser apreciada debidamente y no despacharse sin más, con la excusa de que lo importante es «solucionar problemas», pues posiblemente muchas veces habrá que proceder previamente a conocer el problema, o incluso, en algún caso particular, como algunos han sugerido, a su disolución.

Si pensamos, por ejemplo, en el fervor acrítico con que muchos se adhieren a ciertas corrientes ecologistas de culto a una «naturaleza» cuasi-divinizada que reclama «derechos» para los ríos y montañas, nos daremos cuenta rápidamente de que son precisamente los problemas de cada día —entre ellos el cuidado del medio ambiente y los límites de los «derechos» de los objetos naturales—, los que nos empujan a buscar fundamentos sólidos para nuestras propuestas éticas, incitándonos a una reflexión metaética.

A pesar de la endeble epistemología y axiología mooreana⁶, *Principia Ethica* tuvo el mérito innegable de destacar algo que al menos parcialmente parece irrefutable: el *es* no se confunde con el *debe*. Lo deseado, como cuestión fáctica, no puede identificarse con lo deseable (por más que Moritz Schlick lo haya pretendido en sus *Fragen der Ethik*⁷). La ética ciertamente no es sociología, ni psicología, como tampoco es antropología —como ya había destacado Kant, si bien de una manera excesivamente contundente y exenta de matices.

No es exagerado afirmar por tanto que, contrariamente a la opinión erróneamente divulgada, el predecesor de Moore en la denuncia de la falacia naturalista no fue Hume, que por el contrario mantuvo un interesante y matizado naturalismo ético, sino Kant que llevó a cabo el corte, para él insalvable, entre lo fáctico y lo valorativo.

En una medida bastante mayor de la que habitualmente se reconoce, el

³ E. Rabossi y F. Salmerón, *Ética y análisis*, Vol. I, México, U.N.A.M., 1985.

⁴ *Principia Ethica*, (primera edición 1903), Cambridge University Press, 1982.

⁵ R. B. Brandt, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, 1959; versión castellana de E. Guisán, *Teoría ética*, Madrid, Alianza Universidad-Textos, 1982, p. 19.

⁶ Aspecto que he criticado en *Los presupuestos de la Falacia Naturalista—Una revisión crítica*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1981.

⁷ M. Schlick, *Fragen der Ethik*, Wien, Verlag von Julius Springer, 1930.

siglo que está a punto de terminar fue más que otra cosa éticamente kantiano, aunque Hume, Mill o Aristóteles estuvieron y están presentes como telón de fondo de algunas corrientes metaéticas y de la ética normativa.

Moore, en efecto, retomó el no naturalismo de Kant en metaética, al tiempo que autores supuestamente utilitaristas, como es el caso de Hare, adoptaron un formalismo muy semejante al kantiano.

El no naturalismo de Moore —que tuvo el acierto de destacar que la conducta de las vacas no tenía porqué servir de modelo para la conducta humana⁸— produjo, sin embargo, un sinnúmero de problemas epistemológicos y axiológicos al dejar a la filosofía moral huérfana de fundamentación física o metafísica, lo que propició un no cognoscitivismo claramente relativista, escéptico y nihilista.

Tal vez porque los epígonos de Moore no leyeron sino los primeros devastadores capítulos de *Principia Ethica*, como apuntó Mary Warnock en algún lugar, olvidando su propuesta moral de fomento de la amistad, los afectos y la búsqueda de los objetos bellos, fue por lo que, como resultado de la lectura parcial y fragmentaria de los *Principia Ethica*, se siguió la aparición en escena del emotivismo con sus ramalazos nihilistas.

Por otra parte, quienes parecieron leer la obra de Moore más atentamente, como fue el caso de Prichard o de Ross, no hicieron sino endurecer el intuicionismo mooreano de raíces cuasi-platónicas.

Por lo demás, curiosamente, el kantismo subyacente a la denuncia de la falacia naturalista, no alentó un resurgimiento de la razón práctica no empíricamente condicionada, sino que propició la negación de la propia racionalidad práctica.

Los enunciados éticos se convirtieron así, en algunos casos, en la expresión de intuiciones inexplicables e injustificables, no sólo en relación a lo «bueno» (como en el caso de Moore), sino incluso en relación a lo «correcto» como insistirá Ross⁹.

La filosofía moral se habría basado tradicionalmente en el error de creer que podían aducirse razones a favor o en contra de determinadas conductas, cuando todo el mundo, al parecer, sabía (o al menos eso creía Prichard) sobradamente lo que debía ser hecho y era sólo cuando los deseos e intereses colisionaban con las obligaciones cuando se hacía la petición de justificación de los deberes¹⁰.

Por otra parte, y esa había de ser la corriente prevaleciente, los «otros» herederos de Moore, muy lejos de apelar a la intuición moral para conocer lo bueno y lo malo, parecían inclinarse más bien por negar la posibilidad misma de conocimiento moral alguno.

⁸ «I am not here concerned to enquire under what circumstances some of us might with advantage take a lesson from a cow» (*Op. cit.*, Cap. II, § 28).

⁹ «The rightness (prima-facie) of certain types of act is self-evident» (W. D. Ross, *The Right and the Good*, Indianapolis, Hackett Pub. Co., 1988, p. 12).

¹⁰ Prichard, *Does Moral Philosophy rest on a mistake?*, 1912.

Como Ayer (defensor del imperativismo ético) expuso drásticamente, sólo existen dos tipos de enunciados que podrían ser acogidos dentro del ámbito de la racionalidad: los de las ciencias formales (la lógica y la matemática) y los de las ciencias experimentales que son susceptibles de verificación¹¹.

Dado que enunciados como «Debes hacer X» no podrían ser considerados dentro de ninguna de estas dos categorías, habría que considerarlos como, en principio, al margen de todo tipo de argumentación racional.

Los enunciados éticos serían o bien expresión de estados de hechos relativos a la conducta humana (y en tal sentido científicos y racionales) o, por el contrario, simples imperativos mediante los cuales pretendemos dirigir el comportamiento ajeno. «No debes matar a otro» sería a la postre como un grito, una exclamación en la que el único contenido verificable sería la acción de matar o no matar. Con una carencia total de matices, Ayer pretende igualar el imperativo moral «No debes matar» con «¡Matar!» entre algún tipo convencional de interjecciones¹².

Si bien Stevenson, con su emotivismo, realizó algunos progresos hacia la reconstrucción de una incipiente razón práctica, todo lo razonable y justificable quedaba reducido a «razones de apoyo»¹³ para nuestros asertos, y todo lo argumentable tenía sus límites en dirimir las diferencias en nuestras «creencias» acerca de los hechos involucrados en nuestros juicios, pero nunca acerca de nuestras «actitudes».

Podría así discutirse racionalmente, si acaso, acerca de si la pena de muerte resulta o no disuasoria, pero jamás podríamos discutir con sentido alguno acerca de su deseabilidad. Decir «la pena de muerte no es deseable» no significaría mucho más para Stevenson que aseverar «yo (el sujeto hablante) desapruero (en cierto sentido determinado) la pena de muerte», con lo cual no parecen esgrimirse razones intersubjetivas válidas para que mis interlocutores se adhieran a mi aseveración.

El relativismo metodológico de Ayer y de Stevenson no prosperó sin embargo. Desde frentes distintos aparecieron apelaciones a la racionalidad, ya bien desde la ética de Nowell-Smith, basada en sugerentes pro-actitudes o actitudes favorables que implicaban razones (aunque estas razones no se explicitaban)¹⁴, o desde el prescriptivismo de Hare, o desde la corriente de las buenas razones (*the good-reasons approach*) de Baier, la razón práctica fue recuperando paso a paso posiciones.

En Hare, sin embargo, todavía muy influido por el no naturalismo de Moore imperante, el ámbito de lo deseable no puede quedar anclado en ningún tipo de *factum*, en ningún *es*, ya que ello, según Hare, restringiría

¹¹ Ayer, *Language, Truth and Logic*; versión castellana, *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1971, pp. 119 y ss.

¹² *Ibid.*, pp. 124-125.

¹³ C. L. Stevenson, *Facts and Values*, Westport, Connecticut, Greenwood Press Pub., 1975, pp. 67 y ss.

¹⁴ P. H. Nowell-Smith, *Ethics*, Middlesex, Penguin Books, 1969; versión castellana, *Ética*, Pamplona, Verbo Divino, 1977, p. 113.

el ámbito de la elección y la libertad humana, por lo cual la razón práctica funciona únicamente enmarcando nuestras elecciones de acuerdo con dos coordenadas: la universalizabilidad y la prescriptividad¹⁵ (de indudable raigambre kantiana), o, lo que es igual, si decidimos, por ejemplo, que «matar es bueno» tendríamos en principio que estar dispuestos a que la regla se aplicase a todo el mundo por igual y a prescribirnos a nosotros mismos la obediencia a tal norma.

El mayor acierto posiblemente de la posición de Hare es asegurar un mínimo racional en ética que evite la pura arbitrariedad a la hora de emitir nuestros juicios morales. No basta con que aprobemos X, sino que hemos de estar dispuestos a la universalización de la norma y la auto-prescripción de la misma para que pueda contar como norma ética.

Por supuesto que como numerosos críticos han apuntado, tal tipo de precauciones no impiden que las conductas más atroces puedan tornarse éticamente justificables. «Matar a los judíos» puede ser una norma ética sólo con tal de que el hablante esté dispuesto a aplicar tal bárbara norma a todos los judíos por igual, e incluso esté dispuesto a morir en caso de que se averiguase que él mismo es judío.

Esta debilidad que afecta a la razón práctica de Hare desaparece en el enfoque de Baier, por ejemplo, que hace depender la racionalidad de las conductas de su contribución a la satisfacción de los deseos y las necesidades humanas. «Matar» es así éticamente repudiable por la sencilla y contundente razón de que los seres humanos desean vivir, generalmente hablando.

Sin embargo, «matar» no es éticamente repudiable en términos absolutos. Bastaría con que, por hipótesis, los seres humanos no desearan vivir para que «matar» dejase de ser moralmente reprochable de acuerdo con la racionalidad práctica¹⁶.

De alguna manera el debate metaético contemporáneo se cierra, transitoriamente al menos, con el neonaturalismo o descriptivismo defendido por Warnock (al que en los últimos tiempos han seguido debates en torno al realismo y no realismo en ética). La posición de Warnock supone una apelación a la condición humana y a los problemas a ella inherentes, como la simpatía limitada (tal como ya había señalado Hume, por ejemplo), que «fuerzan», por así decirlo, el nacimiento de la ética, que tiene como objeto precisamente ensanchar o ampliar estos límites en principio restringidos.

El *debe* no se sigue del *es*, sino que, por el contrario, *lo que no es*, es decir, las carencias humanas, hacen preciso la apelación a normas morales que posibiliten la convivencia cordial y armónica entre los humanos¹⁷.

¹⁵ «The rules of moral reasoning are basically two, prescriptivity and universalizability» (R. M. Hare, *Reason and Freedom*, Oxford University Press, 1952, p. 90).

¹⁶ «In evaluating a life, one of the criteria of merit which we use is how much satisfaction and how little dissatisfaction there is in that life» (K. Baier, *The Moral Point of View*, London, Cornell University Press, 1958, p. 301).

¹⁷ G. J. Warnock, *The Object of Morality*, London, Methen and Co., 1971, p. 582.

Esta muy plausible explicación del objeto y sentido de la moralidad parece coincidir, por lo demás, con los tratamientos clásicos a cargo de Platón en el *Protágoras* y de Hume en el *Treatise*.

II. El retorno de la ética normativa

Sin duda la historia de la filosofía es, en más de un sentido, la historia de la ética normativa, de modo que en todos los tiempos la ética ha sido el núcleo o última meta de los razonamientos lógicos, la epistemología, e incluso la metafísica. En este sentido el siglo que termina es especialmente fructífero, sobre todo si se le compara con los siglos anteriores, dada la rica variedad de aportaciones y corrientes contrapuestas que en continuo diálogo y abierta polémica van dando lugar a posicionamientos cada vez más matizados.

Si bien, por decirlo grosso modo, tres grandes corrientes dominan el escenario ético, a saber: 1) el neokantismo (ética de los derechos, neocontractualismo, constructivismo, etc.); 2) el neoutilitarismo (éticas del bienestar, consecuencialismo, etc.) y 3) éticas de las virtudes (comunitarismo, neoaristotelismo, retorno a Hume y a las teorías de los sentimientos morales, ética del cuidado o *care ethics*, etc.); ni el neokantismo es realmente anticonseguencialista, ni el neoutilitarismo deja de ser formalista y «kantiano» en muchos sentidos, al tiempo que autores como Nino o Dworkin buscan la forma de conjuntar las éticas de los derechos y de las virtudes.

Más que una exposición detallada de estas tres corrientes (que ya he realizado someramente en mi trabajo *Introducción a la ética*, Madrid, Cátedra, 1996), esbozaré lo que considero méritos y deméritos principales de cada una de ellas, al tiempo que apuntaré hacia los derroteros que desde mi punto de vista debiera seguir la ética en el siglo XXI.

1. El neokantismo

La publicación de *A Theory of Justice* a cargo de John Rawls en 1971 podría considerarse como uno de los momentos importantes del retorno de la ética normativa. Por supuesto que con bastante anterioridad Brandt había planteado interesantes problemas ético-normativos en su *Ethical Theory* de 1959, defendiendo un tipo particular de utilitarismo de la regla ampliado¹⁸, o Toulmin en *An examination of the place of reason in ethics* de 1960 había abogado a favor del utilitarismo de la regla¹⁹.

La defensa de estos tipos de utilitarismo, sin embargo, no suponía sino una suerte de «continuismo» dentro de la ética normativa anglosajona. Des-

¹⁸ *Op. cit.* (versión castellana), p. 465.

¹⁹ *Op. cit.* (versión castellana), entre otras pp. 173 y 183-185.

marcarse del utilitarismo y optar por una ética deontológica, pretendidamente basada en la teoría kantiana (aunque en muchos casos más teleológica y antikantiana de lo que el autor pretendía), fue uno de los atractivos que aportaba la propuesta de John Rawls, de la Universidad de Harvard, en la obra anteriormente mencionada.

Ahora, como en Kant, se pone el énfasis en el procedimiento, al margen de las consideraciones relativas a los resultados.

Se trata de que las decisiones sean justas, desde una perspectiva imparcial, o al menos «impersonal» que en Rawls es posible al fijar en la posición original el tipo de normas deseables tras el velo de la ignorancia, situación en la que los contratantes desconocen las posiciones que habrían de ocupar y los roles que habrían de desempeñar²⁰.

Las supuestas ventajas sobre el utilitarismo clásico serían preferentemente dos: en primer lugar, la defensa de la libertad como un bien no negociable, cuya maximización constituye la tarea a realizar por una teoría liberal de la justicia como la de Rawls (de ahí su consecuencialismo y teleologismo). Y, en segundo lugar, la garantía de un cierto moderado igualitarismo que obligaría a pensar no sólo en la suma neta de bienes obtenidos, sino en su reparto más o menos equitativo, de acuerdo con el *principio de la diferencia*²¹.

Bien es cierto que si tenemos en cuenta algunas réplicas contemporáneas, como el modélico y sugestivo trabajo de Berger²², o si leemos cuidadosamente a Mill, por ejemplo, nos encontramos con que el conjunto de su obra constituye una defensa mucho más contundente tanto de la libertad como de la igualdad (régimen de cooperativas frente a trabajo asalariado, emancipación de la mujer, etc.).

Otra supuesta ventaja adicional de la propuesta rawlsiana frente al utilitarismo clásico es la no determinación apriórica del bien, aun cuando ha de reconocer Rawls la existencia de bienes primarios, a saber: 1) libertades básicas; 2) libertad de movimiento y libre elección de ocupación en igualdad de oportunidades; 3) potestades y prerrogativas de cargos y puestos de responsabilidad; 4) ingresos y riqueza y, 5) las bases sociales del respeto a uno mismo²³.

Ahora bien, la libertad, general e igual, particularmente, es un bien tan indiscutible e innegociable en Rawls como el bienestar general en la teoría de Mill. Más aún, en la teoría de Mill el bienestar y la libertad individual son como las dos caras de una misma moneda.

Si los individuos en Rawls y en el neocontractualismo en general son

²⁰ *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1972, Cap. II, § 24.

²¹ Una exposición modélicamente clara de la teoría de Rawls puede verse en M. Pilar González Altable, *John Rawls: Una concepción política y liberal de la justicia*, Iria Flavia-Padrón, Novo Século, 1993.

²² *Happiness, Justice and Freedom*, California, University of California Press, 1984.

²³ *A Theory of Justice*, Cap. II, § 15.

libres de concertar sus metas y sus fines, ello ocurre únicamente dentro de un marco de respeto a los bienes primarios y, particularmente, a las libertades básicas, lo cual no difiere significativamente de la propuesta utilitarista clásica (al menos en Mill) en la que los individuos deben elegir su modo de vida respetando únicamente la libertad igual de los demás para elegir la propia, ya que (y esta apostilla sería la que separaría a Rawls de Mill) sólo los individuos libres y autodeterminados pueden ser felices y solidarios.

Resumiendo, lo que diferenciaría a Rawls de Mill no sería tanto su concepción de la justicia o la libertad sino el sentido y justificación de las mismas.

Rawls declara contundentemente que la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales y que la inviolabilidad de las personas fundada en la justicia no puede ser atropellada por consideraciones de bienestar, o que no pueden ser justificadas pérdidas de bienestar de algunos aunque ello generase el mayor bienestar del mayor número²⁴.

Pero estos presupuestos o «a priori» rawlsianos podrían ser cuestionados con bastante facilidad.

Algunas pérdidas de libertad son necesarias en algunos casos, incluso en la teoría rawlsiana, para garantizar la igual libertad²⁵. De la misma manera probablemente podrían justificarse pérdidas de libertad que generasen igual bienestar para los peor situados (como en el sentido originario de la formulación del utilitarismo en Bentham)²⁶.

Indudablemente como Nozick interpreta el cobro de impuestos podría ser considerado como un «robo» o una «violación» de la libertad de las personas, de acuerdo con determinadas concepciones de «libertad»²⁷. Sin embargo, desde otras concepciones, como la propia de Rawls, la libertad implica un respeto a la libertad de todos, lo que conlleva a su vez un moderado respeto a cierto tipo de igualdad, lo que justificaría un sistema redistributivo de la riqueza a través del fisco²⁸.

Se comprende fácilmente que la cuestión no estriba en defender «la mayor libertad del mayor número» frente «al mayor bienestar del mayor número», sino que lo que importa es definir «libertad» y «bienestar» de tal manera

²⁴ *Ibid.*, Cap. 1, p. 1.

²⁵ «Y si bien estas libertades no son absolutas sólo puede limitarse su contenido ... si ello es necesario para evitar una pérdida mayor y más significativa bien directa o indirecta de estas libertades» (*The Basic Liberties*; versión castellana, *Sobre las libertades*, Paidós I.C.E./U.N.A.B., 1990, p. 105).

²⁶ Fernando Vallespín ha visto en diversos trabajos suyos las afinidades acusadas (más allá de las diferencias a primera vista) entre el utilitarismo y el neocontractualismo rawlsiano. Véase al respecto, «El Neocontractualismo: John Rawls», en Victoria Camps (ed.), *Historia de la Ética*, Vol. III, 1989, p. 580.

²⁷ R. Nozick, *Anarchy, State and Utopía*, New York, Basic Books Inc., 1974; versión castellana, *Anarquía, estado y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, especialmente p. 170.

²⁸ M. Pilar González Altable ha señalado con acierto los avances de Rawls respecto al liberalismo clásico, al acercarse a un posicionamiento socialdemócrata en el que se tratan de conjugar libertad/igualdad, derechos fundamentales/derechos sociales y económicos. *Op. cit.*, p. 281.

que se generen las condiciones que posibiliten el desarrollo de los individuos de modo que encuentren fuentes de goce profundo.

El considerar que la libertad, la justicia, o el auto-respeto, tienen valor en sí mismos, y no en cuanto elementos indispensables para el disfrute de la vida buena es todo lo que diferencia a Rawls de Mill, todo lo que separa a la gran mayoría de los neokantianos de muchos neoutilitaristas y, desde luego, del utilitarismo clásico.

Decididamente cabría señalar muchos otros matices diferenciadores entre neokantianos y algunos neoutilitaristas, pero ello haría inacabable esta exposición.

Permítaseme únicamente hacer alusión a uno de ellos.

Tanto Rawls como sus seguidores (como muchos neoutilitaristas, por cierto) parecen haber querido tomar medidas no sólo para evitar el paternalismo en sus diversas manifestaciones, sino asimismo el *perfeccionismo*²⁹. Las obligaciones morales quedarían reducidas a la esfera de lo correcto y lo justo —siendo el procedimiento lo más importante más que los bienes resultantes (aspecto éste último que por supuesto rechazarían los neoutilitaristas y los consecuencialistas)—. La ética se limitará a la polis desentendiéndose del desarrollo de las virtudes individuales.

Pero en este punto no está el neokantismo rawlsiano actuando únicamente como presunto recambio del utilitarismo clásico. Se está enfrentando a la concepción clásica de la ética, es decir, la ética de la *areté*, de la excelencia, el desarrollo personal, como Dworkin o Nino entre otros han señalado.

Conviene señalar también antes de terminar este apartado que si bien en el ámbito anglo-americano hablar de neokantismo en ética es hablar de Rawls y sus seguidores, Europa, concretamente Alemania, no ha dejado de realizar sus importantes contribuciones en los trabajos de Apel y Habermas, que aparecen al igual que los de Rawls especialmente a partir de los años setenta.

Habermas, en particular, ha tenido el mérito de establecer un diálogo no sólo con la filosofía europea moderna y contemporánea, sino con la angloamericana, de forma que su aportación toma en cuenta gran parte de los debates al uso en el mundo de habla inglesa.

Kohlberg —de la Universidad de Harvard como Rawls—, filósofo y psicólogo del desarrollo moral, ha sido uno de los nexos importantes entre el neokantismo de Habermas y el neokantismo americano. Influido grandemente por Rawls (sobre el que a su vez ejerce una notable influencia) será un punto de referencia importante en la obra de Habermas.

De modo muy sintético, Kohlberg propone tres niveles de desarrollo moral: I) pre-convencional; II) convencional y III) post-convencional, cada uno de los cuales abarca a su vez dos estadios. De esta suerte el estadio 6 supondría el más desarrollado psicológicamente y se caracterizaría por ser aquel en el

²⁹ «La necesidad de perfección anula las fuertes exigencias de la libertad» (*A Theory of Justice*, Cap. V, § 50; versión castellana, *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 365).

que los individuos toman sus decisiones morales desde la autonomía y la libertad, de acuerdo con una ética de los principios (superando el estadio 5 que aun cuando es también post-convencional se acerca más al modelo utilitarista y es por ese motivo —desde el neokantismo de Kohlberg— menos desarrollado en cuanto toma en cuenta resultados y no sólo principios).

Si bien Habermas comparte el procedimentalismo y el deontologismo de Rawls-Kohlberg, su posicionamiento parece mucho más interesante, cuando menos en dos sentidos:

a) Intenta superar la ética monológica rawlsiano-kohlbergiana, apostando por una ética dialógica en la que las decisiones a nivel postconvencional no se toman sólo desde la autonomía individual, sino desde la acción comunicativa y el diálogo³⁰.

b) Toma en cuenta, de alguna manera, las consecuencias, no sólo los principios morales, apelando en cierto sentido a los intereses de los seres humanos particulares en cuanto intereses más que universales *universalizables*³¹.

Ambos aspectos enriquecen sin duda en buena medida el panorama ético contemporáneo y hacen posiblemente más fácil la comunicación entre éticas neokantianas, formales, deontológicas, neoutilitaristas, del bienestar y consecuencialistas.

El cambio de énfasis del monólogo al diálogo sirve para amortiguar el individualismo a veces exacerbado de algunas propuestas neokantianas, acercando la ética al supuesto «colectivismo» utilitarista, en la que cada uno cuenta como uno y todos cuentan por igual.

Por otra parte, la insistencia en tomar en cuenta los intereses *universalizables* frente a los universales supone un importante correctivo a las democracias no moralizadas contemporáneas que sólo parecen interesarse por los intereses u opiniones mayoritarios y/o universales sin tener en cuenta que no todos los intereses, ni todos los placeres, son igualmente buenos.

La universalizabilidad exigida a los intereses acerca a Habermas, por lo demás, a posiciones matizadamente neoutilitaristas, como la de Brandt (que se mencionará más adelante) en su intento de introducir la imparcialidad, además de la ilustración y la coherencia, en el diseño de actitudes cualificadas que sirvan de referente en ética.

³⁰ «El principio de la justificación de las normas ya no es el principio monológicamente aplicado de la generalizabilidad, sino el procedimiento verificado en común, de la solución discursiva de las pretensiones normativas de validez» (*Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Verlag, Frankfurt am Main, 1976. Versión castellana, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981, p. 79).

Igualmente se apreciará una diferencia semejante entre Kant y Habermas, ya que la ética de este último impone el «paso del marco de referencia de la conciencia moral solitaria reflexiva, al modelo discursivo de Habermas» (Thomas MacCarthy, *The Critical Theory of Jünger Habermas*, 1978; versión castellana, *La teoría crítica de Jünger Habermas*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 376).

³¹ Es en este aspecto en el que MacCarthy hace observar las diferencias entre una ética como la kantiana, que excluye todo interés patológico, y la ética de Habermas, en la que la voluntad común se forma en torno a intereses generalizables. (*Ibid.*, p. 378).

La ética comunicativa, dialógica o discursiva de Apel y Habermas pone énfasis excesivo, como las éticas neokantianas anglosajonas, en la posibilidad de la argumentación *puramente* racional. Apel y Habermas, más fieles a Kant, fundamentan la ética en las propias condiciones del discurso racional en general. Rawls y sus seguidores utilizan, por el contrario, un concepto más restringido y problemático de «racionalidad» que parece confundirse a veces inapropiadamente como el mero «auto-interés» ilustrado, o la prudencia.

Los sentimientos de benevolencia y empatía, el sentimiento moral en general parece haberse batido en retirada (aunque reaparecerá en fechas recientes como veremos más adelante).

En su ausencia, la ética se convierte en un constructo aparentemente sólido y bien articulado pero inviable, no sólo desde el punto de vista motivacional sino posiblemente también desde un punto de vista fundacional.

Si olvidamos, como Ferrater Mora nos ha recordado, que la razón está vinculada a la materia (deseos, sentimientos, intereses), corremos el riesgo de convertirla, valga la redundancia, en un «ente de razón», carente de justificación y contenido.

2. *El neoutilitarismo*

Como indiqué en otro momento, este siglo realmente esplendoroso para los desarrollos éticos ha sido tal vez —desde mi punto de vista al menos— un siglo excesivamente kantiano, en el que las ausencias de Hume o Mill se han echado notoriamente en falta (si bien empiezan a observarse signos esperanzadores de rectificación).

Ello es así hasta el punto de que dos de los autores neoutilitaristas más destacados y prestigiosos del siglo, los ya mencionados Hare y Brandt, son autores fundamentalmente influidos por la concepción kantiana de la ética.

Por otra parte, las críticas muy fuertes de que fue objeto el utilitarismo en este siglo por parte de los ya mencionados G. E. Moore (que niega la posibilidad del hedonismo universal) o Rawls (que contrapuso una teoría de la libertad igual a la teoría de la mayor felicidad del mayor número), a las que habría que añadir las de Williams (con su afirmación de que el utilitarismo no respeta la integridad de las personas) y muchísimos otros, han hecho todas ellas que autores en principio simpatizantes con el utilitarismo o con el consecuencialismo hayan ido matizando cada vez más sus posturas, (como el caso destacado de James Griffin), hasta el punto de mantener posiciones que cada vez más difícilmente pueden ser denominadas ni siquiera consecuencialistas.

Lo curioso, sin embargo —y a modo de inciso—, es la determinación de un gran número de autores de no ser incluidos dentro de ninguna de las dos corrientes predominantes hasta los últimos años (neokantismo o deontologismo, neoutilitarismo o consecuencialismo), al tiempo que llama la atención que se reconozca generalmente que si bien las críticas al utilitarismo han

sido devastadoras y no adecuadamente contestadas, todavía no ha aparecido una teoría rival que pueda sustituirlo como ética tradicional dentro del mundo anglosajón.

De entre los críticos más inteligentes al utilitarismo en este siglo destaca, entre otros, Amartya Sen, de la Universidad de Harvard, quien, sin embargo, pone tanto empeño en no ser tildado de utilitarista como en continuar siendo consecuencialista³².

Aunque este no es lugar para entrar en un debate amplio creo que, sin género de dudas, las críticas de Amartya Sen son importantes en la medida en que se dirigen a un «bienestarismo» casi salvaje que según él sería uno de los componentes del utilitarismo, y que justificaría cualquier situación por injusta que fuese con tal de que la suma bruta de bienestar resultase incrementada³³.

La cuestión bastante controvertida y polémica, sin embargo, es la de determinar qué «utilitarismo» es el utilitarismo atacado por Sen y qué autores utilitaristas han defendido alguna vez las posiciones por Sen criticadas.

Cabría la sospecha de que todos los supuestos distanciamientos de Sen respecto al utilitarismo a favor del consecuencialismo y otras teorías supuestamente novedosas, no significasen sino un interesante acercamiento a las posiciones originarias de los fundadores y principales defensores del utilitarismo en el siglo XIX.

Personalmente considero que éste es el caso y que es a causa de lecturas estereotipadas y superficiales del pensamiento utilitarista clásico por lo que se han producido los ataques inmisericordes a algo que no es más que una caricatura del utilitarismo.

Investigaciones importantes como las llevadas a cabo por la I.S.U.S. (International Society for Utilitarian Studies) o la S.I.E.U. (Sociedad Iberoamericana de Estudios Utilitaristas), así como los trabajos publicados por *Utilitas* o por *Télos* están sirviendo en buena medida para subsanar este desconocimiento del utilitarismo clásico.

Asimismo, obras como la reciente de P. J. Kelly, *Utilitarianism and distributive Justice* (1990), o el clásico contemporáneo de Fred R. Berger, *Happiness, Justice and Freedom* (1984), están contribuyendo a la posibilidad de una fundamentación utilitarista de la ética que siga más de cerca el modelo clásico y evite los malentendidos que la falta de un conocimiento profundo de la teoría ha propiciado.

³² «The intention (of this paper) is to provide a critique of utilitarianism without disputing the acceptability of consequentialism» (*The Journal of Philosophy*, Vol. LXXVI, N° 9, September 1979, p. 463; recogido en Ph. Pettit [ed.], *Consequentialism*, Aldershot, Hants, England, Dartmouth Pub. Company Limited, 1993, p. 15).

³³ En este sentido Sen cita erróneamente el ejemplo de las razones utilitaristas para forzar la lucha contra los leones en el Coliseo romano con tal de que la utilidad de miles de espectadores sobrepase la pérdida de utilidad de las víctimas («Rights and Agency», en *Philosophy and Public Affairs*, 11, N° 1, Winter, [1982]; recogido en S. Scheffler, *Consequentialism and its Critics*, Oxford University Press, 1988).

Lo más llamativo de la ética neoutilitarista contemporánea es su olvido o soslayamiento de principios básicos en la formulación clásica de esta tendencia ética.

La empatía y los sentimientos sociales presentes en Hume, Mill e incluso Bentham, parecen haber cedido su lugar a cálculos o principios puramente racionales. Asimismo un miedo infundado a que una matizada base natural de la ética pueda generar principios dogmáticos ha llevado, entre otros a Hare por ejemplo, a propiciar un utilitarismo de la preferencia en el que cualquier cosa —incluso las desigualdades— pudiera ser permisible con tal de ser fácticamente *deseada*.

El elemento ilustrado que inspiró el radicalismo utilitarista también parece haber sido dejado de lado, o el perfeccionismo milliano abandonado, con lo cual a la postre tanto Brandt como Hare, por seguir con los dos ejemplos más llamativos, parecen haberse constreñido, al igual que sus coetáneos neokantianos, a una ética de procedimientos, prácticamente vacía de contenido.

No obstante lo dicho, contribuciones como las de Hare o Brandt (conjuntamente con algún trabajo de Scanlon, una interesante propuesta a cargo del filósofo argentino Martín Diego Farrell, o una reciente obra de Sumner³⁴) resultan particularmente importantes por cuanto señalan límites relevantes a las éticas de los derechos.

La idea predominante en los autores acabados de citar es que, contrariamente a los defensores de las éticas de derechos, los derechos no son en modo alguno absolutos, sino únicamente *prima facie*, de forma que, por utilizar la terminología de M. D. Farrell, pueden ser «desplazados en determinadas circunstancias en atención a los resultados maléficos que se seguirían en caso contrario»³⁵.

Los utilitaristas contemporáneos están, por supuesto, dispuestos a tomarse los derechos en serio, como recomienda Dworkin, pero consideran que las personas han de ser tomadas por lo menos tan en serio como los derechos que las protegen.

En caso de conflicto entre distintos derechos habría que tratar de causar el menor daño posible (y eso no sólo no tiene por qué implicar solamente causar daños al menor número de personas posible, sino tal vez causar menos daño a los que ya se encuentran en situación de desventaja), o, lo que es igual, de producir el mayor beneficio posible (que tampoco tiene que significar necesariamente producir beneficio al mayor número de personas sino, posiblemente, causar beneficio preferentemente a las personas peor situadas, aunque no sólo a ellas, en atención a la utilidad marginal de los bienes).

Entre otras aportaciones interesantes del neoutilitarismo contemporáneo habría que señalar la de Harsanyi que, siguiendo una línea de pensamiento desarrollada entre otros por Griffin, pide que los deseos sean «informados»³⁶,

³⁴ L. W. Sumner, *The Moral Foundations of Rights*, Clarendon, Oxford University Press, 1987.

³⁵ M. D. Farrell, *Utilitarismo. Ética y política*, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 1983, p. 363.

³⁶ Griffin, *Well-being*, Clarendon, Oxford University Press, 1986, especialmente p. 75.

o la de Brandt con su actitud «cualificada»³⁷, aportaciones que recuerdan lo expresado por Mill en *El utilitarismo* cuando apela a los jueces cualificados a la hora de decidir que placeres han de ser promovidos.

Por supuesto que tanto los utilitaristas contemporáneos como otros pensadores más o menos afines, como es el caso de Scanlon, tomarán precauciones para evitar la posibilidad de élites que pudieran arrogarse el derecho a planificar la educación de los seres humanos.

En principio, por lo menos, parece sensata la propuesta de Scanlon en el sentido de que el gobierno no es el que ha de decidir lo que le interesa a los ciudadanos, sino el que tiene únicamente la responsabilidad de dotar a éstos de los recursos y bienes culturales y educativos que les lleven a descubrir por ellos mismos sus *auténticos intereses* (frente a sus preferencias manifiestas)³⁸.

La batería de críticas al utilitarismo y las defensas más bien tibias del mismo no son, sin embargo, sino una de las deficiencias de la filosofía moral contemporánea que en el mundo anglosajón se viene caracterizando más por la brillantez y el ingenio de ejemplos y contra-ejemplos a favor y en contra de un supuesto «utilitarismo», que por un estudio profundo del contexto en el que se produjo esta corriente de pensamiento y el sentido último de sus pronunciamientos.

3. La ética de las virtudes

Como quiera que se trata de una corriente de pensamiento muy heterogénea y en vías de consolidación me limitaré a bosquejar en unas pinceladas sus principales logros, los problemas que presenta, y el interés que pudiera suscitar cara a una futura fundamentación de la ética.

Conviene no olvidar que bajo el rótulo de «ética de virtudes» se cobijan por igual comunitaristas conservadores como MacIntyre, o neohumanos tan interesantes como Peters.

Personalmente considero que las éticas de las virtudes de inspiración humeana presentan importantes ventajas sobre las de inspiración aristotélica, si no por otra cosa, porque los neoaristotélicos a la postre no pueden desprenderse del todo de un cierto «racionalismo» que a veces no resulta muy compatible con la defensa del papel de los afectos y sentimientos en ética.

A decir verdad, incluso en autores que considero tan criticables como MacIntyre, se encuentran elementos interesantes, como pudiera ser su insistencia en una nueva reconciliación entre el «es» y el «debe» indebidamente divorciados a partir de G. E. Moore, como ya se ha indicado.

³⁷ Brandt, *Ethical Theory*; versión castellana, *Teoría ética*, Madrid, Alianza Universidad-Textos, 1982, pp. 294-295.

³⁸ T. M. Scanlon, «The Moral basis of interpersonal comparasions», en J. Elster y J. Roecher (eds.), *Interpersonal comparasions of Well-being*, Cambridge University Press, 1991, p. 42.

En cualquier caso la visión «comunitarista» de MacIntyre resulta un tanto asfixiante, y su rechazo de la ilustración provocativa y en buena medida alarmante, si bien haya que reconocer con Nino que es mérito del «comunitarismo» de MacIntyre el recordarnos que «además de derechos individuales también tenemos deberes para la sociedad que los hace posibles»³⁹.

No obstante este interesante recordatorio, MacIntyre diluye a los individuos en la sociedad hasta un punto que cuando menos resulta preocupante para la sensibilidad de quienes hemos recogido el legado de la ilustración.

Si toda la ética de las virtudes se redujese a las aportaciones de MacIntyre contaría con un futuro más bien escaso, aunque haya de reconocérsele el mérito de haber puesto el énfasis debido en el carácter comunitario de nuestras actuaciones, la formación de nuestros valores, etc., frente a los excesos del individualismo, excesivamente monológico, generalmente.

Aunque no con tanta fuerza como en otras subcorrientes de la ética de las virtudes, el propio MacIntyre tiene el mérito de reconocer el papel de los sentimientos en la ética, como, por ejemplo, cuando afirma que las virtudes «son disposiciones no sólo para actuar de maneras particulares sino para sentir (cursivas mías) de maneras particulares». De donde se sigue que actuar virtuosamente no es actuar en contra de la inclinación, sino desde una inclinación formada por el cultivo de las virtudes. «*La educación moral es una 'educación sentimental'*»⁴⁰ (cursivas mías). Con lo cual se alinea, al menos en este punto, con los éticos de las virtudes seguidores de Hume, como en el caso de Peters entre otros.

En este y otros varios sentidos las éticas de las virtudes, incluso en su versión comunitarista, han servido como debido contrapeso al excesivo deontologismo prevaleciente en las éticas de los derechos, insertando elementos teleológicos, que hacen que las éticas de los derechos se aproximen, cuando aceptan las sugerencias de esta corriente, a las éticas del bienestar (entendido este término en el sentido de *Well-being* de Griffin).

Un resultado semejante se produce en la obra de Dworkin de 1990, *Foundations of Liberal Equality*, al proponer este autor incorporar una noción de excelencia proveniente de las éticas de las virtudes a su modelo de ética liberal (de los derechos).

Aunque los elementos que Dworkin integra tienen una clara procedencia aristotélica, definiendo el valor de la vida buena como aquel inherente a un ejercicio realizado con destreza, viviendo la vida como un reto, siendo más importante el esfuerzo realizado que las consecuencias del esfuerzo⁴¹, en la medida en que Dworkin no niega valor a las consecuencias, y que incluso considera que una prueba de que hemos superado brillantemente nuestros

³⁹ C. S. Nino, *El constructivismo ético*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 140.

⁴⁰ *After Virtue*; traducción española, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, p. 189.

⁴¹ Dworkin, *Foundations of Liberal Equality*, Salt Lake City, Utah Press, 1990; versión castellana, *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B., 1993.

retos morales la constituye el reducir el sufrimiento del mundo, se puede decir que se acerca bastante a ciertos tipos de utilitarismo, especialmente el milliano, que no están tan atentos a los resultados en sí mismos (aunque estos también sean importantes) sino a la elección de un *télos*, un fin, una meta, que se dirija a la mejora de la suerte humana (e incluso de todos los seres sintientes)⁴².

Personalmente tengo la impresión de que las correcciones provenientes de las éticas de las virtudes al operar sobre el formalismo de las éticas neodeontológicas les devuelven el *télos* perdido, puesto de manifiesto por el utilitarismo clásico, y que contemporáneamente está excesivamente «adelgazado» o «formalizado» en los neoutilitarismos contemporáneos.

En el caso de Slote, igualmente, al insistir en la necesidad de simetría entre el cuidado de los demás y de uno mismo⁴³ (en contra de la ortodoxia kantiana) se está haciendo nuevamente una llamada desde las éticas de las virtudes a aquel tipo de ética que Mill defendió en *El utilitarismo*, que pretendía hacer justicia, a un tiempo, a las demandas individuales y colectivas.

De alguna manera se podría decir, sin exagerar excesivamente, que este siglo que amaneció kantiano, como ya he indicado, con la obra de G. E. Moore *Principia Ethica* de 1903, y que continuó siendo kantiano en Hare o en Rawls, en Kohlberg, Brandt o Dworkin, está tendiendo, gracias al propio Dworkin, a Carol Gilligan, a Peters, Slote, Ph. Foot o Iris Murdoch, a aproximarse cada vez más a un renovado utilitarismo clásico maduro que debería llenar de contenido sustantivo el marco excesivamente formal de las éticas deontológicas y neoutilitaristas contemporáneas.

Personalmente considero que ello es indicio de una madurez pocas veces conseguida a lo largo de la historia de la filosofía moral, y que por lo demás presagia un futuro muy prometedor para los desarrollos éticos en el siglo que se avecina.

III. La ética aplicada

Un trabajo de S. Toulmin de 1982 que lleva el significativo título de «Como la medicina salvó la vida a la ética» («How Medicine saved the life of Ethics»)⁴⁴, resume de alguna manera el sentir contemporáneo de que la ética debe dirigir al menos parte de sus esfuerzos hacia la resolución de los problemas cotidianos de la vida, la muerte, el sufrimiento, la guerra, la pobreza, la paz, etc., en suma, todo aquel tipo de temas que pudieran ser englobados dentro de lo que se ha denominado por Ferrater Mora *Ética aplicada*, o recibe a veces, como en el caso de Peter Singer, el nombre de *Ética práctica*, en la

⁴² *Ibid.*, p. 121.

⁴³ Michael Slote, *From Morality to Virtue*, Oxford University Press, 1992, p. 257.

⁴⁴ S. Toulmin, «How Medicine saved the life of Ethics», en *Perspect. Biol. Med.*, 25/4, 737-750.

esperanza, por lo demás, de que el contacto con la inmediatez de los problemas a resolver devuelva a la ética su sentido de la cordura, la sensatez y el bien entendido pragmatismo dirigido, de vez en cuando al menos, a resolver los problemas más que a multiplicarlos.

La proliferación de trabajos de ética aplicada, especialmente en el ámbito de la bioética, ha dado lugar a importantes contribuciones como la ya famosa *Encyclopedia of Bioethics*⁴⁵ o revistas especializadas como *Bioethics*, dirigida por uno de los más destacados utilitaristas contemporáneos, Peter Singer.

John Harris y Hare, juntamente con Peter Singer, sobresalen entre los estudiosos de la ética aplicada que abordan la disciplina desde una perspectiva neoutilitarista, que, sin lugar a dudas, parece ser la que ha contribuido más directa y contundentemente a plantear problemas de vida y muerte, elección de maternidad, etc., desde una perspectiva filosófica que difiere de los habituales enfoques teológico-morales, tan abundantes en siglos pretéritos y todavía, desafortunadamente, predominantes en nuestro entorno latinoamericano.

Por supuesto que autores como Martín Diego Farrell o José Ferrater Mora constituyen notables excepciones, a las que habría que añadir algunas otras cada vez más significativas y relevantes que tienen la importante función de someter a juicio crítico los temas morales generalmente discutidos únicamente desde la posición de las autoridades eclesiásticas, especialmente en los países de tradición católica.

En este sentido es igualmente ejemplar la tarea llevada a cabo por el Prof. Lecaldano en Italia, que pretende también desde una perspectiva secular, utilitarista, acercar la opinión pública a los problemas de la ética aplicada⁴⁶.

Pero, por supuesto, no sólo los éticos utilitaristas han tomado partido a favor de una ética aplicada filosófica, ilustrada y no dogmática.

Un defensor de las éticas de los derechos como Dworkin se ha enfrentado en una obra reciente⁴⁷ a la tarea de defender, en nombre de la *santidad* de la vida (concepto generalmente rechazado por los éticos utilitaristas), la *calidad* de la misma (en contra del parecer de la mayor parte de los enfoques religiosos pro-santidad, encontrándose con los teóricos dogmáticos en su propio terreno).

Probablemente, sin embargo, caben serias dudas acerca de que la «santidad» de la vida sea el valor determinante para la defensa de una vida de calidad, así como la defensa de los derechos de los seres humanos a cesar de vivir (y ser ayudados a ello por razones de misericordia y de benevolencia).

Parece en principio más oportuno defender con los éticos utilitaristas la

⁴⁵ Editada por Warren T. Reich, New York, The Free Press, 1978.

⁴⁶ Véase, entre otros, «Las reflexiones sobre la moral en Italia. Entre la ética teórica y la ética aplicada», *Télos, Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, Junio, (1994), 84-106.

⁴⁷ *Life's Dominion*, Alfred A. Knopf Inc., 1993; versión castellana, *El dominio de la vida*, Barcelona, Ariel, 1944.

«santidad de la voluntad ilustrada de las personas», por decirlo así, para elegir su vida y su muerte, cambiando el énfasis dworkiano de los *derechos en serio* a las *personas en serio*.

En cualquier caso, trabajos como el de Dworkin ponen de relieve la cercanía real de los planteamientos en apariencia divergentes entre gran parte de éticos de los derechos y neutilitaristas, e incluso utilitaristas clásicos.

Como Fernando Vallespín ha puesto de relieve en la introducción a la versión española de la obra de Dworkin *Foundations of Liberal Equality* de 1990, el liberalismo político de Harvard es un liberalismo progresista dentro de la mejor tradición que parte de J. S. Mill⁴⁸.

Podría decirse en más de un sentido que realmente la ética práctica no sólo salvará la vida de la ética, sino que nos ayudará a buen seguro a continuar defendiendo las libertades, la excelencia, y las formas gozosas de vida, con independencia del marco teórico que adoptemos (ética de los derechos, ética del bienestar o ética de las virtudes, o cualquier nuevo rótulo que posiblemente se abrirá camino próximamente).

La esperanza de que la sensibilidad y la razón, las emociones y el razonamiento, se reconcilien y que la excelencia privada, los derechos individuales y el bienestar profundo sean patrimonio de todos los seres humanos es uno de los objetivos más positivos de la ética de este final de siglo que mira con moderada confianza al futuro.

⁴⁸ *Foundations of Liberal Equality*, 1990; versión castellana, *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B., 1993, p. 11.