

LA NECESIDAD DE UN SISTEMA ÉTICO*

JOAQUÍN RODRÍGUEZ-TOUBES MUÑIZ
Universidad de Santiago de Compostela

ABSTRACT

Professor Griffin's *Value Judgement* argues that we should not try to integrate our ethical beliefs in a coherent net in order to improve them; but rather to find some specially reliable beliefs and build on them, being aware of the limits of philosophy to provide for an ethical system. In particular, the book holds that ethical norms are dependent on agent's circumstances, so "ought implies can". This paper replies that an analysis of moral norms requires a theory that constructs a system of justified moral standards. The paper agrees that ethical theories have to face methodological difficulties that favour scepticism, but points out that only a justified ethical theory can justify ethical beliefs. Moreover, the truth of a moral system does not diminish because it has not been proven (or is even impossible to prove), nor because it is very demanding or too demanding for human beings to comply with it. In a second part, Griffin's approach to some moral dilemmas is confronted with objections closer to a deontological point of view.

Keywords: *value judgement, ethical beliefs, ethical norms, justified.*

RESUMEN

El juicio de valor (*Value Judgement*) del Profesor Griffin, argumenta que no deberíamos intentar integrar nuestras creencias éticas en una red coherente a fin de mejorarlas, sino más bien encontrar alguna creencia fiable específicamente y construir sobre ella, siendo conscientes de los límites de la filosofía proporcionables a un sistema ético. En particular, el libro mantiene que las normas éticas son dependientes de las circunstancias de la gente, y así "ought implies can" (debo implica puedo). Este artículo replica que un análisis de las normas morales requiere una teoría que construya un sistema de normas morales justificadas. El artículo está de acuerdo en que las teorías éticas tienen que enfrentarse con dificultades metodológicas que favorecen el escepticismo, pero señala que solamente una teoría ética justificada puede justificar las creencias éticas. Más aún, la verdad de un sistema moral no disminuye porque no haya sido probada, o incluso es imposible que se pruebe, ni porque sea muy demandante o demasiado exigente para los seres humanos para cumplir con ella. En una segunda parte, la aproximación de Griffin a algunos dilemas morales se confronta con objeciones más cercanas a un punto de vista deontológico.

Palabras clave: *juicio de valor, creencia ética, norma ética, justificación.*

*Aceptación : Mayo 2001

I

Así pues, nadie puede hacerse pasar por prácticamente versado en una ciencia y a la vez despreciar la teoría (...), por cuanto cree que con tanteos y experimentos realizados a ciegas puede ir más allá del punto hasta donde la teoría es capaz de conducirlo, sin hacer acopio de ciertos principios (que constituyen, propiamente, lo que se denomina teoría) y sin haber considerado globalmente su quehacer (lo cual, cuando se procede metódicamente, se llama sistema).

IMMANUEL KANT *

En su libro *Value Judgement*, sobre todo en su capítulo VII, el profesor Griffin hace unas reflexiones sobre la utilidad de los sistemas éticos que me propongo comentar.¹ Su planteamiento es que para mejorar nuestras creencias éticas no tenemos que esforzarnos por integrarlas en una red global coherente, sino que basta con hallar algunas creencias especialmente fiables y tomar conciencia de los límites de la filosofía para construir a partir de ellas. Como guía en la búsqueda de creencias éticas especialmente fiables, Griffin parte de una serie de valores prudenciales que —explica— satisfacen intereses característicos de la naturaleza humana, y dan lugar a juicios que son reales por cuanto sin ellos la naturaleza humana sería ininteligible; y sobre esta base postula que a ciertos valores y juicios morales les ocurre algo similar (su ejemplo más simple es: «Eso es cruel»). Pero Griffin subraya que las normas éticas están inevitablemente condicionadas por las circunstancias de los agentes: sus capacidades y compromisos personales, las demandas de la vida social (coordinación y cooperación) y los límites del conocimiento. Por eso a su juicio al evaluar las creencias éticas tiene sentido servirse de la convergencia de criterios y de las intuiciones comunes, y en cambio es inverosímil que haya un criterio ético fundamental que las unifique y de coherencia. Y por eso concluye que es inútil tratar de elaborar un sistema ético, lo cual explicita en el mencionado capítulo VII en polémica con el utilitarismo, el deontologismo y la ética de las virtudes.

La críticas del profesor Griffin a los intentos de sistematizar las normas éticas toman forma en su libro al discutir las implicaciones de la norma moral que prohíbe matar inocentes deliberadamente. Esta norma se asume como creencia especialmente fiable, derivada del valor que concedemos a la vida, pero no obstante susceptible de excepciones derivadas de otras normas fiables, como la que obliga a limitar los daños. El enfoque

* KANT, I., *En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»* [1793], trad. de F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, en su *Teoría y Práctica*, Madrid: Tecnos, 1986, p. 4.

1 GRIFFIN, J., *Value Judgement. Improving our Ethical Beliefs*, Oxford: Clarendon Press, 1996. El presente comentario proviene del trabajo presentado en el *II Encuentro Iberoamericano de Estudios Utilitaristas* (Santiago de Compostela, 27-28 de marzo de 1995) en respuesta a una ponencia del profesor Griffin, que a su vez era una versión preliminar del capítulo VII del citado libro.

del Profesor Griffin es estudiar las relaciones entre estos criterios morales ampliamente aceptados para clarificar la posición de las normas morales y la naturaleza de la moral en general. Su tesis es que la moral está mucho más próxima a los agentes humanos y a las realidades sociales, y es menos racional y sistémica, que lo que la mayoría de las teorías éticas la consideran.

El difícil desafiar la invocación a basar el estudio de la moral en realidades humanas y sociales antes que en ideas filosóficas abstractas. Entiendo que con esta invocación no se niega la necesidad de ideas filosóficas para un estudio completo de la moral. La filosofía moral no es sólo una especie de conocimiento de nivel superior que muestra que la Ética es inútil e incluso confundente para entender la moral. La filosofía moral no es una disciplina autodestructiva que limita su contribución a mostrar su fracaso y de ahí a señalar la necesidad de otras disciplinas para proporcionar una comprensión de la moral. La filosofía moral no se disuelve en ciencia empírica. Sin embargo es también claro que sin recurrir a la observación y al análisis de los hechos de la vida humana cualquier enfoque filosófico de la moral perderá credibilidad. No cabe duda de que la ciencia tiene mucho que decir a la Ética. Especialmente las ciencias sociales como la Antropología, la Sociología y la Psicología, pero también ciencias más desapegadas como la Biología (que nutre a la Sociobiología). Por tanto ha de darse la bienvenida a cualquier invitación a ver los problemas y soluciones morales a la luz de datos empíricos sobre el mundo en el cual esos problemas y soluciones se plantean. No sería realista negar que debemos tener en cuenta los hechos de la vida social y de la agencia humana para explicar e incluso evaluar las creencias morales. Y probablemente no sería sensato negar que deberíamos dar a esos hechos un peso mayor que el que suelen darle los filósofos profesionales cuando estudian la moral.

Yo no quiero faltar ni al realismo ni a la sensatez, aunque pudiera resultar que falto a ambos. No intento negar la importante contribución del conocimiento empírico al análisis de las prohibiciones morales, pero quiero defender que un análisis relevante de las prohibiciones morales yace en último término y fundamentalmente en lo que podríamos llamar una *filosofía dura*, un sistema ético. La moral es ciertamente un hecho en las sociedades humanas, y puede tomarse simplemente como tal. Pero las normas morales se nos aparecen a los seres humanos no sólo como algo que *en efecto* impone obligaciones y prohibiciones sobre nosotros, sino como algo que *debe* existir, y que impone obligaciones y prohibiciones que debemos satisfacer porque lo correcto es hacerlo. Los seres humanos tenemos actitudes internas hacia la moral en el sentido de que percibimos las normas morales como si prescribieran lo que supuestamente –certada o equivocadamente– es correcto hacer. No vemos la moral como lo que es, sino también como lo que debería ser. Por tanto criticamos y analizamos las

normas morales en lugar de simplemente aceptarlas y reconocerlas como son. Esa es la razón de que todo estudio relevante de la moral requiera un apoyo filosófico fuerte, una teoría ética consistente que proporcione los criterios para dicha crítica.

Es cierto que podemos centrarnos en la moral social o positiva como es, y en virtud de ello ignorar lo que debería ser. Algunas personas consideran incluso que eso es todo lo que racionalmente podemos hacer, puesto que carece de sentido preguntarse acerca de lo que la moral debería ser. La prohibición de matar inocentes deliberadamente está en vigor en muchas sociedades más allá de la regulación jurídica, y podríamos estudiar este hecho sin recurrir a la justificación filosófica. Podríamos investigar por qué y cómo esa prohibición apareció y se desarrolló, cómo entra en conflicto con otras normas que también están en vigor, y cómo se resuelven dichos conflictos. Pero tarde o temprano tendremos que enfrentarnos con la siguiente pregunta: ¿Por qué debo obedecer esa prohibición? Podríamos estar tentados a responder: «Porque es una prohibición moral, y es intrínseco a las normas morales que *deben* ser obedecidas». Pero esa respuesta sólo serviría si presuponemos no una moral social, sino una moral crítica que se sitúa por definición en el nivel superior de las razones para la acción. Sólo entonces la pregunta «¿Por qué debo obedecer la prohibición de matar inocentes deliberadamente?» es la misma pregunta que «¿Por qué debo ser moral?», y puede responderse del mismo modo. En cambio, si nos ocupamos de la moral social, la pregunta «¿Por qué debo obedecer esta prohibición social concreta?» demanda un argumento filosófico que muestre que la acción vetada está correctamente prohibida. En este caso se necesita una *justificación* de la prohibición, y no es suficiente *explicar* su origen y extensión. Ni siquiera basta con mostrar una conexión directa entre la norma y la naturaleza humana: no todo lo natural o instintivo es moralmente válido.

Entiendo, entonces, que un análisis de las normas morales requiere una teoría ética que construye (o *reconstruye* a partir de la vida social) un sistema de criterios morales justificados. Se trata de un sistema normativo que proporciona razones últimas para la acción, un sistema de razones morales críticas. Sin duda que esta exigencia tiene el problema de que una teoría ética así es extremadamente difícil de encontrar, o para el caso extremadamente difícil de defender frente al escepticismo y otras fuentes de crítica. El profesor Griffin tiene razón al señalar los problemas metodológicos de algunas de las principales estrategias para abordar la ética y para construir sistemas morales justificados. Podría pensarse incluso que se queda corto, pues para proteger su propia posición rechaza las críticas del enemigo natural de las teorías éticas más ambiciosas: el escepticismo. El escepticismo es en su vertiente positiva una tesis irracional por contradictoria; pero no cabe duda de que en su vertiente negativa, como

actitud incrédula, lleva las de ganar, pues sitúa la carga de la prueba en el oponente. En efecto, los escépticos pueden decir simplemente, y a menudo lo hacen, que no están convencidos por los argumentos disponibles. Como la mayoría de las teorías éticas no tienen recursos para *probar* que las normas que apoyan tienen el valor que les atribuyen, un escéptico puede desdeñar esas teorías simplemente objetando que no le convence la argumentación que apoya esas normas. El único modo de responder a la objeción de este escéptico es mostrar que él sería inconsistente lógicamente o pragmáticamente si insiste en su objeción. Sólo una teoría ética que todos están lógicamente comprometidos a aceptar es capaz de derrotar un escepticismo persistente. Pero seguramente una teoría ética tal sería muy escuálida, con normas morales extremadamente básicas, y quizás sólo con normas formales sin un contenido particular. Contendría primariamente el tipo de criterios derivados de lo que el profesor Griffin llama valores nucleares necesarios para la inteligibilidad del lenguaje. Creo que un ejemplo plausible de estos valores es la universalización, cualquiera que pueda ser su formulación adecuada. Sin embargo, es dudoso que podamos derivar de estas normas básicas una justificación lógicamente irrefutable de prohibiciones morales concretas como «No matar inocentes deliberadamente». E incluso si pudiéramos, es ciertamente improbable que pudiéramos determinar a partir de esas normas básicas el contenido específico de la prohibición.

De modo que admito que tengo un problema de principio para defender la necesidad de los sistemas para analizar las prohibiciones morales asentadas. Este primer problema es que podríamos no sólo carecer en la actualidad de un sistema convincente que pueda justificar esas prohibiciones, sino también ser incapaces de encontrar y defender uno en el futuro. Pero el profesor Griffin menciona un problema ulterior común a la mayoría de las teorías éticas, o al menos a las tres influyentes estrategias que él perfila. Se trata de que exigen demasiado a los individuos. «Deber implica poder», según afirma el profesor Griffin, y ésta es una regla que a su modo de ver los principales sistemas éticos parecen ignorar. El profesor Griffin sostiene que tanto el utilitarismo –y en general el consecuencialismo– como el deontologismo, como la ética de las virtudes sugieren que los agentes están moralmente obligados a hacer cosas que no tienen posibilidad de hacer, tales como aumentar la observancia universal de la equidad.

Mi punto de vista sobre estos problemas no es original. En mi opinión la verdad de un sistema de normas morales no disminuye porque no haya sido probado o sea incluso imposible de probar, ni porque sea muy exigente e incluso demasiado exigente para que los seres humanos lo obedezcan plenamente. Un sistema moral puede ser correcto incluso si no puede probarse que es correcto. Y un sistema moral correcto obliga tanto si sus nor-

mas pueden seguirse plenamente como si no. En el último caso esas normas serán consideradas simplemente como criterios *regulativos* que deberían inspirar la conducta, en lugar de como requisitos mínimos de toda acción moral, pero obligan igual.² Es cierto que una teoría ética que proporciona sólo criterios morales regulativos, en lugar de direcciones definidas para la acción y la valoración, es *insuficiente* para justificar prohibiciones morales asentadas. Pero esto no impide que esa teoría ética sea correcta (o *verdadera*, en la medida en que las teorías filosóficas puedan serlo). Y si es correcta, entonces es *necesaria* para justificar las prohibiciones morales, sin importar que sus normas no puedan seguirse plenamente. Por ejemplo, considero que como el complejo cálculo de utilidad presupuesto por el utilitarismo agregador es completamente imposible, esta especie del utilitarismo tiene poca utilidad para guiar la conducta. De esta dificultad se sigue que el utilitarismo agregador es insuficiente para justificar las prohibiciones morales, pero no que sea incorrecto. Y de ser correcta esta teoría, quien busque la justificación de esas prohibiciones tendrá que referirse a ella. En conclusión, para analizar las prohibiciones morales asentadas necesitamos un sistema moral consistente, aunque tal sistema pueda ser difícil de encontrar y de defender, e insuficiente para dicho análisis.

II

Hasta ahora he expresado lo que pudiera describirse como una respuesta al enfoque general del profesor Griffin hacia las prohibiciones morales. Ahora quisiera tratar sus observaciones y argumentos concretos, incluyendo sus críticas a tres influyentes modos de entender la prohibición de matar inocentes deliberadamente. Debería decir desde el comienzo que mis comentarios a sus observaciones intentan defender una forma de deontologismo muy cercano a la idea de derechos humanos. Debería notarse, sin embargo, que incluso si tengo éxito en rechazar las objeciones concretas del profesor Griffin al deontologismo, su tesis principal en defensa de un escepticismo hacia los sistemas éticos no sería refutada directamente. La tesis principal del profesor Griffin es que el origen de las normas morales ha de buscarse en datos fácticos acerca de los agentes humanos y las situaciones sociales en lugar de en sistemas éticos. Y tiene razón en advertir que esta tesis debería ser tenida en cuenta incluso si no estamos de acuerdo con sus soluciones a los problemas morales que nos presenta, o con su caracterización de las soluciones propuestas por tres importantes

2 Griffin objeta que «lo que sabemos que no podemos hacer, tampoco lo podemos intentar hacer» (*Value Judgement* cit., p. 92). Pero eso es obviamente falso: por supuesto que podemos intentar lo imposible; y con más claridad podemos comportarnos de la manera más próxima *posible* a un ideal inalcanzable. Como ejemplo de demandas imposibles Griffin alude a «algunos comentarios de Jesús», pero suponiendo que en efecto requieran lo imposible, sin embargo es siempre posible comportarse inspirándose por ellos.

tradiciones éticas. Así pues, lo que diré acerca de esas soluciones no añade nada, o muy poco, a mi defensa anterior de la necesidad de un sistema filosófico para comprender el origen de las normas morales.

Por otro lado podríamos extender las advertencias del profesor Griffin a esa defensa anterior. Pues incluso si no tengo éxito en rechazar sus objeciones al deontologismo y otros sistemas éticos, no se sigue de ello que estos sistemas no sean necesarios para entender el origen y la validez de las normas morales. Pudieran ser necesarios todavía para tal propósito bien porque proporcionan de hecho una justificación última de las normas (es decir, porque hay otros argumentos que sí logran refutar las objeciones del profesor Griffin), o bien simplemente porque las normas morales genuinas requieren lógicamente sistemas éticos, como he argumentado. Ahora bien, si los sistemas éticos son inevitables para entender el origen y el valor de las normas morales genuinas, quien crea que ningún sistema ético proporciona realmente una justificación última de tales normas tendrá que concluir que no hay normas morales genuinas válidas. Sólo podrá aceptar la existencia de normas morales sociales que no son propiamente morales, porque no son razones últimas para la acción. Pero esta no es mi conclusión, porque yo no niego que un sistema ético justifique realmente normas, pese a los problemas a los que se enfrenta cualquier propuesta de un sistema tal.

1. El profesor Griffin dice:

(a) *Hay valores y disvalores prudenciales tan básicos, tan incorporados en nuestro esquema conceptual –el dolor, por ejemplo– que sobre los cuales apenas cabe deliberación; y hay nociones morales conceptualmente cercanas, como «cruel», que heredan de aquéllos buena parte de su obviedad (p. 81).*

(b) *Una fuente de normas morales son los bienes individuales. Tenemos la norma moral «No mates deliberadamente al inocente» porque valoramos la vida (p. 98).*

Estoy de acuerdo con (a) en que algunas valoraciones, como *cruel*, no son controvertidas porque están estrechamente ligadas a bienes e intereses ampliamente compartidos. Pero no creo que de este hecho puedan extraerse sin más conclusiones morales, como sugiere Griffin. A su juicio, entender «dolor» supone considerar que *cruel* es un disvalor, y «no hay lugar a que la desaprobación sea un estadio ulterior, independiente» (p. 81). De ahí concluye que se trata de una noción moral. Sin embargo, el que la desaprobación esté de hecho implícita en la noción *cruel* no basta para atribuir a ésta un carácter moral. Para reprobar moralmente una conducta hay que trascender las consideraciones de hecho y entrar en el terreno de la justificación racional. Por lo tanto, para aceptar (b) hay que entender que la prohibición moral de matar está motivada por (y/o apoyada por) el interés humano en la vida y por el valor que de hecho le otorgamos, pero no que deriva de él.

Los intereses y los sentimientos generalizados son hechos; y también lo son las ofensas a los intereses y sentimientos. En la medida en que la moral es usualmente percibida como una guía de conducta para la protección de intereses humanos importantes, es natural que las ofensas a dichos intereses, como la crueldad, se vean como propiedades morales. Ahora bien, las prohibiciones morales son normas y no hechos, y no se siguen de intereses o sentimientos. Las normas morales que protegen intereses, como las que prohíben la crueldad, han de fundamentarse en una base distinta que los solos intereses o sentimientos, por generalizados que sean. Por lo tanto, la mera comprensión unánime de la crueldad como disvalor no es justificación suficiente para una obligación moral de evitarla y prohibirla.

Mi conclusión de este punto es que el hecho de que la vida es un fuerte interés humano no es fundamentación suficiente para la prohibición moral de matar. De modo que la tarea de la filosofía moral no es sólo revelar la presencia y contenido inevitables de esa prohibición tomando en cuenta los hechos de la agencia humana y la vida social, sino sobre todo justificar la prohibición. Y la justificación de las prohibiciones morales ha de buscarse en los sistemas éticos, de modo que no podemos prescindir de ellos. En cambio el profesor Griffin sugiere que en algunos casos, como en el reproche a la crueldad, no hay necesidad de buscar esa justificación en los sistemas éticos porque podemos darla por sentada.

2. Según el profesor Griffin:

(a) *“Deber” implica “poder”. La moral está confinada a la esfera de la capacidad humana* (p. 99).

(b) *Dada la naturaleza de los agentes, el papel en nuestras vidas de valores tales como la vida es que por lo general los respetemos, no que los promovamos* (p. 101).

Sin duda en algún sentido *deber* implica *poder*. A saber: dejar de realizar una acción imposible no puede ser inmoral. «Es inmoral no hacer esto, pero no puede hacerse» es una afirmación que choca con nuestro sentido de lo que es la moral. Sin embargo, esto sólo se aplica claramente a la acusación de inmoralidad. La afirmación positiva de moralidad es ligeramente diferente. «Sería moral hacer esto, pero no puede hacerse» es una afirmación con sentido. También tiene sentido decir «Lo correcto es hacer esto, a pesar de que no puede hacerse». Por ejemplo –supongo– sería moral y lo correcto, de ser posible, que los médicos curaran a todos sus pacientes.

Ahora bien, ¿hay una obligación moral de hacer todo lo que es correcto hacer? ¿Puede haber una obligación moral de hacer algo que es imposible hacer? Diría que sí; aunque en sentido estricto la obligación es de hacer *tanto como podamos* para satisfacer el objetivo moral, más que de satisfacerlo de hecho. Sea como sea, estamos vinculados por obligaciones morales que nos imponen acciones fuera de nuestro alcance. Son en rea-

lidad obligaciones de tener cierto propósito moral en mente cuando actuamos. Por ejemplo, doy por supuesto que debemos crear una sociedad donde todo el mundo sea lo que quiera ser. Esta es ciertamente una tarea imposible, pero tenemos la obligación moral de asumirla. Sin embargo, no somos *inmorales* por no tener éxito; seríamos inmorales sólo si conscientemente despreciamos el propósito.

Mi conclusión de este punto es que no deberíamos restar importancia al carácter moral de ciertas normas sólo porque imponen algún comportamiento imposible, tal como promover la preservación de la vida en general. Puede que la moral nos pida que «hagamos de Dios», pero sin duda nos absuelve si no lo hacemos propiamente. En cualquier caso, necesitamos una justificación para las normas morales, y es plausible que haya menos justificación para una obligación de promover la preservación de la vida que para una obligación de respetarla.

3. Para mostrar que las características de los agentes dan forma a las normas morales, el profesor Griffin alega que *la prohibición de matar inocentes deliberadamente tiene un ejemplo en el caso del trasplante* (¿es correcto matar a una persona para salvar con sus órganos la vida de cinco pacientes?; *pero sin duda no en el caso del tranvía* (¿es correcto cambiar el curso de un vagón incontrolado para evitar que arrolle a cinco personas, aunque al hacerlo arrollará a una?) *y probablemente no en los casos del grumete* (¿es correcto que unos náufragos se coman al grumete para sobrevivir?) *y de la gruta* (¿es correcto dinamitar la entrada de una gruta para salvar la vida de seis turistas atrapados, aunque al hacerlo muera el que la está obstruyendo?), *en los cuales la prohibición de matar inocentes deliberadamente está exceptuada por la obligación de limitar el daño* (pp. 99 y ss.).

El profesor Griffin parece asumir que esto es así, y usa esta creencia como base para construir su crítica del utilitarismo, el deontologismo y la ética de la virtud, arguyendo que estas tradiciones éticas no pueden explicar por qué la prohibición de matar vincula en el caso del trasplante pero no en los otros tres. Entiendo, sin embargo, que el contenido de la prohibición de matar no puede ser asumido sin más. Necesita justificación, y de nuevo la justificación requiere un sistema ético. Por tanto, no podemos usar el contenido de una prohibición moral como un dato pre-existente y probar los sistemas éticos comprobando si encajan con ese dato. En cambio el profesor Griffin parece afirmar que conocemos con certeza el contenido de la prohibición moral de matar porque además de ser ella misma patente, otras razones morales *destacadas* o con *justificación especialmente clara* indican cuándo podemos exceptuarla (pp. 100, 102). Pero esta afirmación se enfrenta a la objeción de que descansa en una intuición moral injustificable, y de hecho el profesor Griffin nos pide que evitemos esta impresión (p. 115).

Supongamos entonces que Griffin no pretende que podamos probar o refutar las teorías éticas contrastando lo que dicen acerca de algún contenido evidente, sino tan sólo que la mayoría de las personas estarían de acuerdo con él respecto a cuál es la extensión de la prohibición de matar; y que las teorías éticas deberían poder explicar este acuerdo. Pero ¿por qué deberían hacerlo? En primer lugar, el profesor Griffin y todos los que están de acuerdo con sus soluciones a estos casos pueden estar equivocados. Y si fuera éste el caso, justificar un acuerdo erróneo no es una necesidad para una teoría ética, sino más bien lo contrario. Personalmente no estoy convencido de que la prohibición de matar inocentes deliberadamente se exceptúe en los casos que el profesor Griffin sugiere. Por supuesto mis dudas no prueban nada; pero sugieren que en lo que respecta a este asunto no deberíamos confiar en la existencia de un consenso que pudiera tomarse como base para probar teorías. En particular, no estoy convencido de que esté permitido matar al turista que obstruye la gruta, ni acaso tampoco al grumete. De modo que no estoy obligado a rechazar toda teoría moral que no explique por qué en esos casos no rige la prohibición de matar. Es posible que yo esté equivocado en mis convicciones, pero lo cierto es que ni mis convicciones ni las de otros son decisivas para dar forma a una obligación moral. Esto no quiere decir que carezcan de importancia. Sin duda las convicciones cuentan entre los datos que una buena teoría moral debe considerar. Por eso es un elemento en su favor que explique con coherencia las convicciones fuertes y justifique las prohibiciones destacadas, aunque dejar de hacerlo no suponga su refutación.

En segundo lugar, podría ser que una teoría ética no necesite proporcionar una solución única y satisfactoria para todos esos casos expuestos. Son casos tan insólitos que podría alegarse que son inútiles como prueba de teorías morales. El mismo profesor Griffin señala que los casos difíciles hacen malas normas morales (p. 101), y otros filósofos han rechazado el uso de ejemplos extravagantes en la Ética. Yo simplemente recuerdo la objeción, pero no la comparto. Por el contrario, creo que esta clase de ejemplos son muy útiles para probar nuestras teorías morales. Las soluciones a esos casos son correctas sólo si son consistentes, y son consistentes sólo si es pueden ser unificadas plausiblemente en una teoría. Por esta razón, estos ejemplos pudieran servir al fin y al cabo como criterios para probar o refutar teorías. Pero no porque podamos contrastar las soluciones que ofrecen con las supuestamente dadas o evidentes; sino porque podemos contrastar la consistencia de dichas soluciones. Claro que, entonces, se reafirma la necesidad de los sistemas éticos, pues la búsqueda de una solución consistente a todos esos casos apunta hacia ellos, y no al contrario.

4. Según el profesor Griffin, el utilitarismo, el deontologismo y la teoría de la virtud son programas éticos demasiado ambiciosos como para ser útiles. Así, escribe: *un estándar moral que ignora las capacidades huma-*

nas no es un estándar "ideal", sino que deja de ser un estándar (p. 105); la idea de restricciones deontológicas flotando enteramente libres de intereses es chocante, incluso increíble (p. 110); hay un límite a lo que podemos esperar de la percepción de los aspectos morales particulares de los casos (p. 115). Frente a esa ambición inútil de las teorías éticas más extendidas, Griffin recomienda *algo mucho más cercano a la ética del sentido común* (p. 115), en donde las consideraciones puramente morales cobren forma con el añadido de *alguna forma de consenso social*, jurídico o extrajurídico (p. 118).

Es evidentemente cierto que las limitaciones humanas y sociales impiden establecer y llevar a cabo una teoría moral que nunca vacile ante a la pregunta *¿qué hacer?* Pero una teoría consistente e inteligible cuyo único defecto sea proponer un ideal de conducta inalcanzable tiene mayor utilidad para orientar racionalmente la conducta que el conjunto de intuiciones, prejuicios e ideas recibidas que conforman nuestro sentido común. Los dilemas que plantea Griffin en relación a la prohibición de matar pueden afrontarse apelando al consenso social que queremos ver plasmado en las leyes; pero la filosofía aspira a una base más firme. Los esfuerzos teóricos por dar un contenido más preciso a la prohibición de matar y al derecho a la vida, donde se integren las excepciones justificadas, no son ejercicios estériles pese a que puedan chocar con las apreciaciones comunes de quienes se planteen la cuestión de modo casuístico.

Ahora bien, los datos empíricos sobre los agentes humanos y la vida social tienen un papel relevante en la reflexión moral. En primer lugar, sirven para determinar los intereses que deben ser protegidos y promovidos. Esos datos dan forma a los intereses que las normas morales amparan; y por tanto determinan *a priori* el contenido dichas normas morales (esto es, antes de que obliguen), en lugar de adaptarlas *a posteriori* (esto es, una vez obligan). En segundo lugar, esos datos iluminan el espacio entre lo moralmente aconsejable y lo moralmente reprobable. Por ejemplo, en ocasiones puede ser una obligación moral seguir una regla (digamos, «Limita los daños»), que dadas circunstancias no es inmoral dejar de cumplir del modo más exigente.

El profesor Griffin rechaza el deontologismo basado en los derechos con el argumento de que requiere una teoría sustantiva de los derechos que nadie ha desarrollado todavía (p. 110). ¿Cuál es, por ejemplo, la diferencia entre el caso del tranvía y el caso del trasplante si partimos del derecho a la vida? Una respuesta pudiera ser que no hay diferencia, de modo que no hay justificación moral para desviar el tranvía. La dificultad de esta respuesta es que tendemos a rechazarla, pero ello no prueba que sea incorrecta. Sin embargo, podemos aceptar que una buena teoría ética debería ser convincente además de consistente. Una segunda respuesta es que en el caso del tranvía no hay intención de matar, sino que la muerte es

efecto, lamentable pero no querido, de la acción moral. Esta respuesta tiene para mí un fuerte atractivo. ¿Significaría que la prohibición de matar protege al turista que obstruye la gruta y al grumete? Probablemente, aunque tendríamos que trazar una línea entre acciones intencionales y efectos secundarios, y eso no es de ningún modo fácil. Podría arguirse que la intención al dinamitar la entrada de la gruta es ensanchar el agujero, y que la muerte del turista gordo es un efecto secundario no querido. Pero no proseguiré esta línea de pensamiento. Lo cierto es que haría extremadamente difícil justificar la muerte del grumete. Ahora bien, supongamos que nuestra teoría moral afirma que matar al grumete está prohibido. ¿Pensaríamos que es una teoría moral equivocada sólo porque no coincide con las convicciones de muchos, si bien sí coincide con las de otros? En mi opinión, si una teoría moral es incorrecta no depende de su atractivo, sino principalmente de su consistencia. Debe ser un sistema, y debe estar apoyada por el escrutinio filosófico.