

fundamentos éticos que subyacen en las posturas adoptadas en este libro. Jeremy Mynott, de Cambridge University Press, me animó a escribir el libro y me ayudó a darle forma y mejorarlo durante su elaboración.

Debo mostrar mi agradecimiento a aquellas personas que trabajaron conjuntamente en el material incluido en este libro por su ayuda en la edición revisada: Karen Dawson, Helga Kuhse, y Renata Singer. Helga Kuhse, en particular, ha sido una colaboradora muy cercana en los últimos diez años, y durante este periodo he aprendido mucho discutiendo la mayoría de los temas de este libro con ella; también leyó y comentó varios capítulos de la edición revisada. Paola Cavalieri ofreció críticas y comentarios detallados sobre todo el borrador, y le agradezco las mejoras sugeridas. Por supuesto, hay muchas personas que cuestionaron lo que escribí en la primera edición obligándome a pensar de nuevo sobre estos temas, pero darle las gracias a todos sería imposible, y dárselas a unos pocos sería injusto. En esta ocasión fue Terence Moore, de Cambridge University Press, quien con su entusiasmo por el libro, proporcionó el estímulo para que llevara a cabo las revisiones.

Para aligerar el texto, las notas, referencias, y las lecturas complementarias sugeridas se encuentran agrupadas conjuntamente al final del libro.

# 1

## Sobre la ética

---

Este libro trata sobre la ética práctica, es decir, sobre la aplicación de la ética o la moralidad, términos éstos que utilizaré indistintamente, a temas prácticos tales como el trato a las minorías étnicas, la igualdad para las mujeres, el uso de los animales como alimento o para la investigación, la conservación del medio ambiente, el aborto, la eutanasia, y la obligación de los ricos de ayudar a los pobres. Sin duda el lector deseará pasar a estas cuestiones sin demora; pero hay algunas cuestiones preliminares que hay que tratar al principio. Para tener una discusión útil en el marco de la ética, es necesario hablar un poco sobre la ética para que tengamos una visión clara de lo que hacemos al discutir cuestiones éticas. Por lo tanto, este primer capítulo constituye la puesta en escena para el resto del libro. Para impedir que crezca hasta convertirse por sí solo en un tomo completo, lo he hecho breve. Si a veces resulta dogmático, es porque no puedo ocupar todo el espacio necesario para considerar cada una de las diferentes concepciones de la ética que pueden oponerse a la que yo defiendo; pero al menos, este capítulo servirá para mostrar los supuestos sobre los que se apoya el resto del libro.

### Lo que la ética no es

Algunas personas creen que la moralidad está anticuada. Consideran la moralidad como un sistema de molestas prohibiciones puritanas,

fundamentalmente diseñadas para evitar que las personas se diviertan. Los moralistas tradicionales pretenden ser los defensores de la moralidad en general, pero en realidad lo que defienden es un código moral particular. Se les ha permitido apropiarse de este campo hasta tal punto que cuando el titular de un periódico dice OBISPO ATACA EL DECLIVE DE LAS NORMAS MORALES, todos esperamos leer algo sobre la promiscuidad, la homosexualidad, la pornografía, etcétera, y no sobre las ridículas cantidades que dedicamos a la ayuda exterior para los países pobres, o sobre nuestra peligrosa indiferencia con respecto al medio ambiente de nuestro planeta.

Por lo tanto, lo primero que hay que decir sobre la ética es que no se trata de un conjunto de prohibiciones particularmente relacionadas con el sexo. Incluso en la época del sida, el sexo, en absoluto, plantea problemas morales únicos. Las decisiones sobre el sexo pueden conllevar consideraciones sobre la honradez, la preocupación por los demás, la prudencia, etcétera, pero no hay nada especial en el sexo en este sentido, ya que lo mismo podría decirse sobre las decisiones a la hora de conducir un coche (de hecho, las cuestiones morales que se plantean a la hora de conducir un coche, tanto desde el punto de vista medioambiental como del de la seguridad, son mucho más serias que las que plantea el sexo). En consecuencia, este libro no incluye ninguna discusión sobre la moralidad sexual: hay cuestiones éticas más importantes que considerar.

En segundo lugar, la ética no es un sistema ideal noble en teoría, pero sin validez en la práctica. Más bien sería lo contrario: un juicio ético que no sea válido en la práctica debe padecer a la vez de un defecto teórico, ya que la razón principal de todo juicio ético es servir de guía a la práctica.

Algunas personas creen que la ética no es aplicable al mundo real porque la consideran como un sistema de normas cortas y simples del tipo "No mentir", "No robar", y "No matar". No es de extrañar que aquellos que sostienen esta postura sobre la ética creen igualmente que la ética no esté adaptada a las complejidades de la vida. Las normas simples entran en conflicto en situaciones poco usuales; e incluso cuando no lo hacen, seguir una norma puede conducir al desastre. Puede que normalmente sea malo mentir, pero si estuviésemos viviendo en la Alemania nazi y la Gestapo tocara a la puerta buscando judíos, seguramente estaría bien negar la existencia de la familia judía que se esconde en el ático.

Como ocurre con el fracaso de una moral sexual restrictiva, el fracaso de una ética de normas simples no debe considerarse como el fracaso de la ética en su conjunto. Se trata simplemente del fracaso de un punto de vista sobre la ética, y ni siquiera de un fracaso irremediable de ese punto de vista. Los deontólogos, los que piensan que la ética es un sistema de normas, pueden remediar su postura descubriendo normas más complicadas y específicas que no estén en conflicto unas con otras, u ordenando las normas en algún tipo de estructura jerárquica que resuelva los conflictos que se planteen entre ellas. Además, existe un enfoque tradicional de la ética que se ve poco afectado por las cuestiones complejas que hacen difícil la aplicación de las normas simples: se trata del punto de vista consecuencialista. Los consecuencialistas no empiezan con las normas morales sino con los objetivos. Valoran los actos en función de que favorezcan la consecución de estos objetivos. La teoría consecuencialista mejor conocida, aunque no la única, es el utilitarismo. El utilitarismo clásico considera que una acción está bien si produce un aumento del nivel de felicidad de todos los

afectados igual o mayor que cualquier acción alternativa, y mal si no lo hace.

Las consecuencias de una acción varían según las circunstancias en las que se desarrolla. Por lo tanto, a un utilitarista nunca se le podrá acusar acertadamente de falta de realismo, o de adhesión rígida a ciertos ideales con desprecio de la experiencia práctica. El utilitarista juzgará que mentir es malo en ciertas circunstancias y bueno en otras, dependiendo de las consecuencias.

En tercer lugar, la ética no es algo que sea inteligible sólo en el contexto de la religión. Yo consideraré a la ética totalmente independiente de la religión.

Algunos teístas sostienen que la ética no puede prescindir de la religión ya que el mismo significado de "bueno" no es sino "lo que Dios aprueba". Platón refutó una pretensión similar hace más de dos mil años argumentando que si los dioses aprueban algunas acciones debe ser porque esas acciones son buenas, en cuyo caso lo que las hace buenas no puede ser la aprobación de los dioses. La posición alternativa hace que la aprobación divina sea totalmente arbitraria: si por casualidad los dioses hubiesen aprobado la tortura y desaprobado el ayudar a nuestro prójimo, la tortura habría sido buena y ayudar a nuestro prójimo malo. Algunos teístas modernos han intentado distanciarse de este tipo de dilema manteniendo que Dios es bueno y por lo tanto no es posible que apruebe la tortura; pero estos teístas han caído en su propia trampa porque ¿Qué pueden querer decir con la afirmación de que Dios es bueno? ¿Que Dios cuenta con la aprobación de Dios?

Tradicionalmente, el vínculo más importante entre la religión y la ética era que se pensaba que la religión daba un motivo para hacer lo que estaba bien: el motivo era que aquellos que fuesen virtuosos serían recompensados con la dicha eterna, mientras que el resto se

quemaría en el infierno. Pero no todos los pensadores religiosos han aceptado este argumento: Emmanuel Kant, un cristiano muy piadoso, desdeñaba todo lo que sonaba a motivo interesado para obedecer la ley moral. Decía que debemos obedecerla por sí misma. Tampoco hay que ser kantiano para prescindir de la motivación ofrecida por la religión tradicional. Existe una larga corriente de pensamiento para la que la fuente de la ética reside en las actitudes de benevolencia y comprensión para con los demás que la mayoría de las personas tiene. Sin embargo, ésta es una cuestión muy compleja, y dado que se trata del tema del último capítulo del libro, no continuaré discutiéndolo aquí. Basta decir, que la observación cotidiana de nuestros semejantes muestra con toda claridad que una conducta ética no precisa que se crea en el cielo y el infierno.

La cuarta, y última, pretensión sobre la ética que rechazaré en este capítulo inicial es que la ética sea relativa o subjetiva. Al menos, rechazaré estas pretensiones en alguno de los sentidos en que a menudo se realizan. Este punto requiere una discusión más extensa que los otros tres.

Tomemos en primer lugar la idea sostenida frecuentemente de que la ética es relativa a la sociedad en que a uno le ha tocado vivir. Esto es cierto por una parte y falso por otra. Es cierto que, como ya se ha visto al discutir el consecuencialismo, las acciones que están bien en una situación por sus buenas consecuencias pueden estar mal en otra situación por las malas consecuencias que tienen. Así, una relación sexual casual puede estar mal si conduce a la existencia de hijos que no pueden ser atendidos adecuadamente, y bien cuando, debido a la existencia de un método anticonceptivo eficaz, no conduce a la reproducción. Pero esto es simplemente una forma de relativismo superficial. Mientras que sugiere que la

aplicabilidad de un principio específico como “El sexo casual es malo” puede ser relativo al tiempo y al lugar, no dice nada en contra de que tal principio sea objetivamente válido en circunstancias específicas, o en contra de la aplicabilidad universal de un principio más general como “Haz lo que aumente la felicidad y disminuya el sufrimiento”.

La forma más fundamental de relativismo se hizo popular en el siglo diecinueve cuando empezaron a llegar datos sobre las creencias y prácticas morales de sociedades remotas. El conocimiento de que existían lugares donde las relaciones sexuales entre personas no casadas se consideraban perfectamente sanas trajo consigo las semillas de una revolución en las actitudes sexuales para el estricto reinado del puritanismo victoriano. No sorprende que para algunos el nuevo conocimiento sugiriese no sólo que el código moral de la Europa del siglo diecinueve no era objetivamente válido, sino que ningún juicio moral puede hacer más que reflejar las costumbres de la sociedad en que se formula.

Los marxistas adaptaron esta forma de relativismo a sus propias teorías. Las ideas dominantes de cada periodo, decían, son las ideas de su clase dominante y por lo tanto la moralidad de una sociedad es relativa a su clase económica dominante y así indirectamente relativa a su base económica. Así, refutaron de forma triunfal las pretensiones de la moralidad feudal y burguesa a tener validez universal y objetiva. Sin embargo, esto plantea un problema: si toda moralidad es relativa ¿qué tiene de especial el comunismo? ¿Por qué estar del lado del proletariado en lugar del de la burguesía?

Engels trató este problema de la única forma posible, abandonando el relativismo en favor de una pretensión más limitada de que la moralidad de una sociedad dividida en clases siempre será relativa a la clase dominante, aunque la moralidad de una sociedad

sin antagonismos de clase podría ser una moralidad “realmente humana”. Esto ya no es relativismo. De todas formas, el marxismo, de una manera un tanto confusa, aún proporciona el empuje para toda una serie de vagas ideas relativistas.

El problema que llevó a Engels a abandonar el relativismo derrotado también al relativismo ético habitual. Cualquiera que haya recapacitado sobre una decisión ética difícil sabe que el que se le diga la opinión de nuestra sociedad sobre lo que deberíamos hacer no resuelve el dilema. Debemos alcanzar nuestra propia decisión. Las creencias y costumbres con las que nos hemos criado pueden ejercitar una gran influencia sobre nosotros, pero una vez que empezamos a reflexionar sobre ellas podemos decidir actuar de acuerdo con ellas, o en su contra.

El punto de vista opuesto, que la ética es siempre relativa a una sociedad determinada, tiene consecuencias de lo más inverosímiles. Si nuestra sociedad rechaza la esclavitud, mientras que otra sociedad la aprueba, no tenemos ninguna base para elegir entre estas dos posturas contradictorias. De hecho, en un análisis relativista no existe ningún tipo de conflicto: cuando digo que la esclavitud es mala realmente sólo digo que mi sociedad no aprueba la esclavitud, y cuando los poseedores de esclavos de la otra sociedad dicen que la esclavitud es buena, sólo dicen que su sociedad la aprueba. ¿Por qué discutir? Evidentemente, ambos podríamos estar diciendo la verdad.

Aún peor, el relativista no tiene en cuenta satisfactoriamente al inconformista. Si “la esclavitud es mala” quiere decir “mi sociedad no aprueba la esclavitud”, entonces alguien que viva en una sociedad que no desapruueba la esclavitud, al pretender que la esclavitud es mala, comete un simple error objetivo. Una encuesta podría demostrar lo equivocado de un juicio ético. Los aspirantes a

reformistas se encuentran por lo tanto en una situación peligrosa: cuando se proponen cambiar las opiniones éticas de sus conciudadanos están *necesariamente* equivocados; sólo cuando consiguen ganarse a la mayoría de la sociedad para sus opiniones, esas opiniones llegan a ser correctas.

Estas dificultades son suficientes para hundir al relativismo ético; el subjetivismo ético al menos evita dejar los valerosos esfuerzos de los aspirantes a reformistas morales sin sentido, ya que hace que los juicios éticos dependan de la aprobación o desaprobación de la persona que hace el juicio, y no de la sociedad de esa persona. De todas maneras, existen otras dificultades que no pueden ser superadas por al menos algunas formas de subjetivismo ético.

Si los que mantienen que la ética es subjetiva quieren decir con esto que cuando digo que la crueldad a los animales es mala en realidad estoy diciendo sólo que yo desapruero la crueldad a los animales, se enfrentan a una forma agravada de una de las dificultades del relativismo: la incapacidad para dar respuesta al desacuerdo ético. Lo que era cierto para el relativista sobre el desacuerdo entre personas de diferentes sociedades, es cierto para el subjetivista sobre el desacuerdo entre dos personas cualesquiera. Yo mantengo que la crueldad a los animales está mal: otra persona dice que no lo está. Si esto significa que no estoy de acuerdo con la crueldad a los animales y otra persona lo está, ambas afirmaciones pueden ser ciertas y entonces no hay nada por lo que discutir.

Otras teorías a menudo descritas como "subjetivistas" no están abiertas a esta objeción. Supongamos que alguien mantiene que los juicios éticos no son ni ciertos ni falsos, porque no describen nada, ni hechos morales objetivos, ni estados mentales subjetivos propios. Esta teoría quizás mantenga que, como sugirió C. L.

Stevenson, los juicios éticos expresan actitudes, en lugar de describirlos, y estamos en desacuerdo sobre la ética porque intentamos, al expresar nuestra propia actitud, atraer a nuestros oyentes hacia una actitud similar. O quizás, como argumenta R. M. Hare, los juicios éticos son preceptos y por lo tanto más estrechamente relacionados con órdenes que con afirmaciones de hecho. Según esta postura, los desacuerdos surgen porque nos importa lo que la gente hace. Se pueden explicar aquellos rasgos de la discusión ética que impliquen la existencia de baremos morales objetivos manteniendo que constituye algún tipo de error, quizás el legado dejado por la creencia de que la ética es un sistema de leyes otorgado por Dios, o quizás sólo un ejemplo más de nuestra tendencia a objetivar nuestras preferencias y deseos personales; este punto de vista ha sido defendido por J. L. Mackie.

Siempre que se los distinga cuidadosamente de la tosca forma de subjetivismo que considera los juicios éticos como descripciones de las actitudes del que los formula, estas versiones de la ética son plausibles. Al negar la existencia de un dominio de hechos éticos, parte del mundo real que exista con total independencia de nosotros, son sin duda correctas; pero ¿se deduce de ello que los juicios éticos son inmunes a la crítica, que no existe un lugar en la ética para la razón o la discusión, y que, desde el punto de vista de la razón, cualquier juicio ético es tan válido como otro? Yo no creo que sea así, y ninguno de los tres filósofos mencionados en el párrafo anterior niega a la razón y a la discusión un papel en la ética, aunque no estén de acuerdo sobre la importancia de este papel.

El tema del papel que la razón puede jugar dentro de la ética es el punto crucial que plantea la pretensión de que la ética es subjetiva. La inexistencia de un misterioso dominio de hechos éticos objetivos no implica la inexistencia del razonamiento ético.

Puede que contribuya a ello, dado que si pudiésemos llegar a juicios éticos solamente mediante la intuición de estos extraños hechos éticos, la discusión ética sería aún más difícil. Así que lo que hay que demostrar para asentar la ética práctica sobre una base sólida es que el razonamiento ético es posible. En este punto podemos caer en la tentación de decir que el movimiento se demuestra andando, y la demostración de que el razonamiento en ética es posible se encontrará en los restantes capítulos de este libro, aunque esto no sea totalmente satisfactorio. Desde un punto de vista teórico, es poco satisfactorio porque podemos encontrar razonando sobre la ética sin entender realmente cómo es posible que esto suceda; y desde un punto de vista práctico es poco satisfactorio porque nuestro razonamiento es más probable que vaya por mal camino si no logramos entender su base. Por lo tanto, trataré de añadir algo sobre la forma en que podemos razonar en ética.

### Lo que es la ética: una visión

Lo que viene a continuación es un esbozo de una visión de la ética que concede a la razón un importante papel a la hora de tomar decisiones éticas. No es la única visión posible de la ética, pero resulta convincente. Sin embargo, de nuevo, tendré que dejar de lado una serie de reservas y objeciones que por sí mismas merecerían un capítulo aparte. A los que piensan que la no discusión de estas objeciones echa por tierra la postura que mantengo, sólo les puedo decir de nuevo que este capítulo en su totalidad debe ser considerado meramente como una declaración de los supuestos sobre los que se basa este libro. De esta forma, al menos contribuirá a dar una visión clara de lo que la ética es para mí.

**¿Qué es realmente hacer un juicio moral, o discutir sobre una cuestión ética, o vivir de acuerdo con unos valores éticos? ¿Cuál es la diferencia entre los juicios morales y otro tipo de juicios a nivel práctico? ¿Por qué consideramos que la decisión de abortar de una mujer plantea una cuestión ética y no ocurre lo mismo con su decisión de cambiar de trabajo? ¿Qué diferencia a una persona que vive bajo unos valores éticos y una que no?**

Todas estas preguntas están relacionadas, por lo tanto sólo es necesario tener en cuenta una de ellas; pero para hacerlo es necesario añadir algo sobre la naturaleza de la ética. Supongamos que hemos estudiado la vida de un cierto número de personas diferentes, y que sabemos bastante sobre lo que hacen, lo que creen, etcétera. ¿Podemos decidir en este caso cuáles viven de acuerdo con unos valores éticos y cuáles no?

Podríamos creer que la forma de proceder sería encontrar a las personas que creen que mentir, engañar, robar, etcétera . . . es malo y que no hacen ninguna de estas cosas, y a las que no tienen este tipo de creencias y no tienen restricciones de esta clase a la hora de actuar. Según esto, los del primer grupo vivirían de acuerdo con unos valores éticos y los del segundo grupo no lo harían. Sin embargo, este procedimiento, de forma equivocada, asimila dos distinciones: la primera es la distinción que hay entre vivir de acuerdo con lo que creemos son unos valores éticos correctos y vivir de acuerdo con lo que consideramos son valores éticos incorrectos; la segunda es la distinción entre vivir de acuerdo con algunos valores éticos, y vivir sin tener en cuenta ningún valor ético del tipo que sea. Los que mienten y engañan, pero no creen que están haciendo algo malo, puede ser que vivan de acuerdo con valores éticos. Puede que crean, debido a una serie de razones posibles, que mentir, engañar, robar, etcétera . . . está

bien. No viven de acuerdo con los valores éticos convencionales, pero puede ser que vivan de acuerdo con otros valores éticos.

El primer intento de distinguir lo ético de lo que no es ético estaba equivocado; sin embargo, podemos aprender de nuestros errores. Descubrimos que tenemos que reconocer que los que mantienen creencias éticas poco convencionales aún así viven de acuerdo con unos valores éticos, *si creen, por la razón que sea, que está bien hacer lo que hacen*. La condición que aparece en cursiva nos proporciona la clave para obtener la respuesta que buscamos. La noción de vivir de acuerdo con unos valores éticos está vinculada a la noción de defender el modo de vida de uno, darle una razón, justificarlo. De esta manera, las personas pueden hacer muchas cosas consideradas malas y, sin embargo, vivir de acuerdo con unos valores éticos, si están dispuestas a defender y justificar lo que hacen. Podemos creer que tal justificación es poco adecuada, y mantener que tal forma de actuar está mal, pero el intento de justificación, ya tenga éxito o no, es suficiente para considerar que la conducta de la persona se encuentra dentro del dominio de lo ético en oposición a lo no ético. Por otra parte, cuando no pueden justificar lo que hacen, podemos rechazar su pretensión de que viven de acuerdo con unos valores éticos, incluso en el caso de que su forma de vivir esté de acuerdo con los principios morales convencionales.

Podemos ir todavía más lejos: si vamos a aceptar que una persona vive de acuerdo con unos valores éticos, la justificación no puede ser cualquiera. Por ejemplo, no sería aceptable una justificación basada solamente en el interés propio. Cuando Macbeth, al contemplar el asesinato de Duncan, admite que sólo una "ambición suntuosa" lo lleva a hacerlo, está admitiendo que ese acto no es éticamente justificable. La frase "para que yo pueda ser rey en

su lugar" no es un intento menospreciable de justificación ética del asesinato; simplemente no es una de las razones que pueden ser esgrimidas como justificación ética. Para que sean defendibles éticamente, los actos en interés propio, deben demostrar que son compatibles con principios éticos más amplios, ya que la noción de ética lleva consigo la idea de algo más amplio que el individuo. Si voy a defender mi conducta basándome en principios éticos, no puedo referirme solamente a los beneficios que me proporciona personalmente, debo dirigirme a una audiencia mayor.

Desde la antigüedad, los filósofos y los moralistas han expresado la idea de que la conducta ética es aceptable desde un punto de vista que es de alguna manera universal. La "Regla de Oro" atribuida a Moisés, que se encuentra en el libro Levítico y repetida posteriormente por Jesús, nos dice que vayamos más allá de nuestros propios intereses personales y que amemos a nuestro prójimo como a nosotros mismos, en otras palabras dar a los intereses de los demás el mismo peso que damos a nuestros propios intereses. Esta misma idea de ponernos en la posición de los demás está implícita en la otra formulación cristiana del mandamiento de desearle al prójimo lo que deseamos para nosotros mismos. Los estoicos mantenían que la ética procede de una ley natural universal. Esta idea aparece desarrollada en Kant en su famosa fórmula de "obrar solamente siguiendo aquella máxima, mediante la cual al mismo tiempo podamos desear que se convierta en ley universal". R. M. Hare, que considera la universabilidad un rasgo característico lógico de los juicios morales, ha modificado y desarrollado la propia teoría de Kant. Los filósofos británicos del siglo XVIII Hutcheson, Hume y Adam Smith recurrieron a un "espectador imparcial" imaginario como prueba de un juicio moral; esta teoría tiene su versión moderna en la teoría del Observador

Ideal. Los utilitaristas, desde Jeremy Bentham a J. J. C. Smart, consideran axiomático que a la hora de decidir sobre temas morales “cada uno cuenta como uno y nadie como más de uno”; mientras que John Rawls, crítico contemporáneo destacado del utilitarismo, incorpora básicamente el mismo axioma a su propia teoría mediante principios éticos básicos que proceden de una elección imaginaria en la cual los que eligen no saben si ellos serán los que resulten beneficiados o perjudicados por los principios que seleccionen. Incluso filósofos europeos de otros países como el existencialista Jean-Paul Sartre y el crítico teórico Jürgen Habermas, los cuales tienen discrepancias en muchos puntos con sus colegas de habla inglesa –y entre ellos mismos–, están de acuerdo en que la ética es de alguna manera universal.

Se podría discutir eternamente sobre los méritos de cada una de estas caracterizaciones de lo ético; sin embargo, lo que tienen en común es más importante que sus diferencias. Están de acuerdo en que un principio ético no se puede justificar en relación a un grupo particular o parcial dado: la ética requiere un punto de vista universal, lo cual no quiere decir que un juicio ético particular deba ser universalmente aplicable. Las causas se ven modificadas por las circunstancias, como ya hemos podido ver. Lo que quiere decir es que al hacer juicios éticos vamos más allá de lo que nos gusta o disgusta personalmente. Desde un punto de vista ético, el hecho de que sea uno el que se beneficia, por ejemplo, de una distribución más equitativa de la renta y otro el que salga perjudicado, tiene poca importancia. La ética requiere que vayamos más allá del “yo” y del “tú” en favor de la ley universal, el juicio universalizable, la postura del espectador imparcial o del observador ideal, o como decidamos denominarlo.

¿Es posible usar este aspecto universal de la ética para llegar

a una teoría ética que nos pueda orientar sobre lo que está bien o mal? Los filósofos desde los estoicos hasta Hare y Rawls han tratado de hacerlo; sin embargo, ningún intento ha contado con una aceptación general. El problema consiste en que si los aspectos universales de la ética son descritos en términos formales, escuetos, se encuentra una amplia gama de teorías éticas, incluidas algunas irreconciliables, que son compatibles con esta noción de universalidad; por otra parte, si construimos nuestra descripción de los aspectos universales de la ética, de tal forma que nos conduzca, de forma ineluctable, a una teoría ética particular, se nos acusaría de intentar introducir clandestinamente nuestras propias creencias éticas dentro de nuestra definición de lo ético cuando, sin embargo, se suponía que esta definición iba a ser lo suficientemente neutral y amplia como para incluir a todas las candidatas serias al status de “teoría ética”. Como tantos otros han fracasado a la hora de salvar el obstáculo que se interpone en la deducción de una teoría ética del aspecto universal de la ética, sería temerario intentar hacerlo en una introducción breve de una obra que tiene un objetivo muy diferente. A pesar de todo, propondré algo que resulta solamente un poco menos ambicioso. Sugiero que el aspecto universal de la ética sí proporciona una razón convincente, aunque no concluyente, para adoptar una postura utilitarista amplia.

Mi razón a la hora de sugerir lo anterior es la siguiente: al aceptar que los juicios éticos deben ser realizados desde un punto de vista universal, acepto que mis propios intereses no pueden, simplemente porque son mis intereses, contar más que los intereses de cualquier otro. De este modo, cuando pienso de un modo ético, la preocupación natural de que mis propios intereses sean tenidos en cuenta debe ser ampliada para incluir los intereses de los demás. Ahora pues, imaginemos que estoy intentando decidir entre dos



formas posibles de actuación: si comerme todas las frutas que he recogido yo solo, o compartirlas con otras personas. Igualmente, imaginemos que tomo esta decisión en un vacío ético total, que no sé nada sobre consideraciones éticas de cualquier tipo: podríamos decir que me encuentro en una etapa de razonamiento pre-ética. ¿Cómo podría tomar una decisión? Algo que aún así sería pertinente, sería cómo se verían afectados mis propios intereses por la posible forma de actuar. De hecho, si definimos "intereses" de una forma lo suficientemente amplia, como para incluir cualquier cosa que una persona desee como en su interés, a menos que sea incompatible con otro deseo o deseos, parecería que en esta etapa pre-ética, *solamente* los propios intereses de uno pueden ser pertinentes en esta decisión.

Supongamos que empiezo a pensar éticamente, hasta el punto de reconocer que mis propios intereses no pueden contar más, simplemente porque son los míos, que los intereses de los demás. Ahora, en lugar de mis propios intereses, tengo que tener en cuenta los intereses de todas aquellas personas afectadas por mi decisión, lo que me exige sopesar todos estos intereses y adoptar la forma de actuar que con mayor probabilidad maximice los intereses de los afectados. Así, al menos en algún nivel de mi razonamiento moral debo elegir el modo de actuar que tenga las mejores consecuencias, después de sopesarlo bien, para todos los afectados. (Digo "en algún nivel de mi razonamiento moral" porque, como veremos más tarde, existen razones utilitaristas para creer que estas consecuencias no deberían calcularse para cada decisión ética que tomamos en nuestra vida cotidiana, sino sólo en circunstancias muy poco normales, o quizás cuando reflexionamos sobre nuestra elección de principios generales que nos guíen en el futuro. En otras palabras, en el ejemplo específico dado, a primera

vista uno puede considerar que es obvio que compartir la fruta que he recogido produce mejores consecuencias para los afectados que no compartirla. Al final, puede que éste sea el mejor principio general que todos podemos adoptar, pero antes de que podamos tener razones para creer que esto es así, debemos también tener en cuenta si el efecto de una práctica general de compartir la fruta recogida beneficiaría a todos los afectados, al producir una distribución más equitativa, o si se reduciría la cantidad de alimento recogido, porque puede que algunos dejen de recoger si saben que tendrán suficiente con su parte de lo que los demás recojan).

La manera de pensar que he esbozado es una forma de utilitarismo. Se diferencia del utilitarismo clásico en que se entiende por "las mejores consecuencias" lo que, en general, favorece los intereses de los afectados, y no meramente como lo que aumenta el placer y reduce el dolor. (Sin embargo, se ha sugerido que los utilitaristas clásicos como Bentham y John Stuart Mill usaban "placer" y "dolor" en un sentido amplio que les permitía incluir como "placer" el conseguir lo que uno deseaba y lo contrario como "dolor". Si esta interpretación es correcta, desaparece la diferencia entre el utilitarismo clásico y el utilitarismo basado en los intereses).

¿Qué demuestra lo anterior? No demuestra que el utilitarismo pueda deducirse del aspecto universal de la ética. Existen otros ideales éticos –como los derechos individuales, la santidad de la vida, la justicia, la pureza, etcétera– que son universales en el sentido requerido, y que son, al menos en algunas versiones, incompatibles con el utilitarismo. Si demuestra que llegamos rápidamente a una posición utilitarista inicial una vez que el aspecto universal de la ética es aplicado a decisiones pre-éticas simples. Personalmente creo que así se coloca la responsabilidad de la prueba en los que buscan ir más

allá del utilitarismo. La postura utilitaria es una postura mínima, una primera etapa que alcanzamos al universalizar la toma de decisiones interesada. Si vamos a pensar de forma ética, no podemos negarnos a dar este paso. Si nos hemos de persuadir de que debemos ir más allá del utilitarismo y aceptar ideales y normas morales no utilitaristas, necesitamos contar con buenas razones para dar este paso hacia adelante. Hasta que no nos sean ofrecidas estas razones, tenemos motivos para seguir siendo utilitaristas.

Esta argumentación provisional en favor del utilitarismo se corresponde con la forma que adoptaré para discutir las cuestiones prácticas en este libro. Me inclino por adoptar una postura utilitarista, y en cierto modo el libro puede considerarse como un intento de indicar la forma en que un utilitarismo coherente trataría ciertos problemas polémicos. No obstante, no consideraré el utilitarismo como la única postura ética que merezca la pena. Procuraré mostrar la pertinencia de otros puntos de vista, de teorías de derechos, de la justicia, de la santidad de la vida, etcétera, con respecto a los problemas discutidos. De esta forma, los lectores podrán llegar a adoptar sus propias conclusiones sobre los méritos relativos de las posturas utilitarista y no utilitarista, y sobre toda la cuestión del papel que juegan la razón y la argumentación dentro de la ética.

## 2

### La igualdad y sus implicaciones

---

#### La base de la igualdad

En el presente siglo ha habido grandes cambios en las actitudes morales, siendo la mayoría de éstos todavía polémicos. El aborto, que hace treinta años estaba prohibido casi en todas partes, es ahora legal en muchos países (aunque todavía con la oposición de sustanciales y respetados sectores de la sociedad). Esto mismo ocurre con los cambios en las actitudes respecto al sexo fuera del matrimonio, la homosexualidad, la pornografía, la eutanasia y el suicidio. Pero aunque los cambios han sido grandes, no se ha alcanzado ningún nuevo consenso. Estos temas siguen siendo polémicos y es posible defender cada postura sin poner en peligro el nivel social e intelectual de uno.

La igualdad parece ser diferente. El cambio en las actitudes hacia la desigualdad –especialmente la desigualdad racial– no ha sido menos súbito y dramático que el cambio en las actitudes respecto al sexo, pero ha sido más completo. Las posiciones racistas compartidas por la mayoría de los europeos a principios de siglo son ahora totalmente inaceptables, al menos en la vida pública. Ningún poeta podría escribir ahora sobre “razas inferiores sin el amparo de la ley” y mantener –e incluso acrecentar– su reputación, como fue el caso de Rudyard Kipling en 1897. Esto no significa que ya no existan racistas, sino sólo que deben disimular su racismo si quieren que sus tendencias y principios tengan alguna posibilidad