

«A FAVOR DE LA SISTEMATIZACIÓN EN ÉTICA»
(Una réplica a James Griffin)

ESPERANZA GUISÁN
Universidad de Santiago de Compostela

ABSTRACT

This reply to «Against System in Ethics», stresses both agreement and disagreement between the authoress and Griffin's point of view.

There is an argument for a strong link between the prudential and the moral, as well as for the relevance of personal excellence and personal flourishing. However there is a proposal here to make personal, individual, flourishing dependent on *sympathetic* feelings and a broad frame of mind so to embrace individual and personal flourishing for everybody else.

Griffin's animating aim, is brought from the background to the front now, as the authoress believes that general benevolence *free*s every single person from petty feelings and misery (moral and otherwise).

El posicionamiento adoptado por James Griffin en *Contra la sistematización en ética*, como el previamente adoptado en su obra ahora ya bien conocida *Well-being* (Oxford, 1986), evidencia un pensamiento denso y elaborado, y una propuesta ética muy ponderada y refinada en la que el autor muestra que tiene la única intención, sana y loable, de exigirse a sí mismo éticamente, y exigir a los demás, tan sólo aquello que considera que es viable dentro de los límites de lo razonablemente exigible.

Son muchos los aciertos de Griffin a este respecto, tantos y tan claramente evidentes que no es preciso mencionarlos sino de pasada. No tantas pero sí importantes algunas debilidades en su argumentación, a las que voy a dedicarme en este trabajo por considerar que la robustez y contundencia de las afirmaciones y propuestas de Griffin pudieran ocultarlas o retenerlas en la «trastienda» a la que ha enviado, improcedentemente, como espero demostrar, uno de los más importantes (para mí el más importante) principio de la filosofía moral.

Cabe criticar a Griffin, en este sentido, que a despecho de su realismo psicológico, su ponderación y sensatez, o precisamente a causa de un exceso de los mismos, ha restringido indebidamente el ámbito de lo éticamente exigible, escondiendo prácticamente en el trasfondo (*background*) ese *animating aim*, propósito guía o propósito animador, que considero decididamente posee en ética un papel mucho más relevante, y sobre todo *fundamentante*, del que Griffin parece dispuesto a conferirle.

Desde mi punto de vista, el *animating aim* (maximización imparcial del bienestar) no es sólo un sub-principio, como Griffin parece querer indicar, que se presenta en competencia con otros principios más en los diversos grupos de normas prudenciales o de otra índole, ni simplemente un propósito animador, o un propósito guía, con competencias vagamente definidas. Por el contrario la promoción imparcial del máximo bienestar posible es, de acuerdo con mi posición, *el* principio ético por excelencia que nos ayuda a deslindar los ámbitos de lo prudencial y lo moral, lo convencional y lo post-convencional, las normas acostumbradas y las normas debidas.

Una cierta dosis de realismo psicológico en ética es posiblemente deseable, como Griffin muy bien entiende. La ética no puede condenarse a sí misma a ser pura y simple utopía, o fantasía irreal. Consiste, por lo contrario, en un cálculo racional de posibilidades a fin de que los mejores hombres *posibles* convivan y gocen en las sociedades más justas y felices que *podamos* construir. Pero también la imaginación, y una cierta dosis de utopía, como en todas las artes, es un elemento consubstancial imprescindible e irrenunciable, aunque Griffin parezca haber desestimado este factor.

Por otra parte, y por empezar por el principio, el realismo psicológico en ética no sólo es indeseable, más allá de ciertas dosis, sino, lo que es más, imposible. Como el propio Griffin admite no se han llevado a cabo experimentos verificables fiables acerca de hasta qué punto somos capaces de sacrificarnos por otros. La *psi-*

cología de sillón, a la que Griffin alude, no basta, y la introspección personal realizada por Griffin, que le hace verse a sí mismo como a una persona escasamente dotada para el sacrificio personal (pág. 132) me parece simplemente fruto de la modestia personal del introspeccionado.

En cualquier caso no pretendo defender aquí a *Griffin contra Griffin* de las acusaciones indebidas de falta de capacidad personal para el auto-sacrificio. Como quiera que Griffin pretende no diferir excesivamente del común de los mortales quisiera detenerme un momento en este punto y considerar que, al margen de los «santos» y «héroes», hay en muchos de nosotros capacidades inéditas y espléndidas para simpatizar ampliamente y solidarizarnos con seres no sólo de nuestro clan familiar, de nuestra clase social, nuestro gremio profesional, nuestro sexo, nación, comunidad, etnia, sino incluso de comunidades geográficamente remotas, de razas diferentes e, incluso, de especies animales distintas a la nuestra propia.

Las potencialidades de la *sympatheia* son, en buena medida, ilimitadas. Con una ventaja adicional: No se trata tan sólo de que mediante una educación moral adecuada estemos dispuestos a sacrificarnos, como lo están los soldados disciplinados en tiempos de guerra. La paradoja del desarrollo de la *sympatheia*, ya descubierta por Spencer, es que el hombre *no aprende a sacrificarse* por los demás voluntariamente, sino que *deja de sacrificarse* por los demás cuando alcanza un grado de desarrollo que le lleva a ocuparse espontáneamente de los otros y su bienestar. La *sympatheia* desarrollada y ampliada, mediante el proceso de una educación adecuada, implica que *gozamos con el goce de los demás*, como ha señalado Mill en *El Utilitarismo* (véase la versión castellana que he realizado de esta obra en Alianza Ed., Madrid, 1984, pág. 85).

Por supuesto que si no existiese un movimiento más o menos espontáneo y «natural» de empatía o *sympatheia* hacia los demás no serían posibles la mayor parte de las exigencias éticas. Es decir, si no existiera la posibilidad, por remota que pueda parecer, de disfrutar y gozar haciendo disfrutar y gozar a otros, las demandas de la ética habrían de ser mucho más limitadas y circunscriptas.

Tal vez uno de los grandes fallos de la ética contemporánea, compartidos por igual por neoconsecuencialistas heterodoxos como Griffin, un tanto más ortodoxos como Brandt o Hare, o deontologistas netos como Dworkin o Rawls, sea el escaso o nulo papel conferido al *sentimiento espontáneo y natural de sympha-*

theia. Hay un exceso de racionalismo y kantismo en ética, en detrimento del necesario complemento aportado por la consideración de los sentimientos morales.

En este sentido me parece entrever en Griffin cierto pesimismo kantiano respecto a la capacidad de solidaridad de los seres humanos. Parece desprenderse del trabajo de Griffin que comento que, prácticamente, sólo puedo ocuparme de lo mío y de los míos. Con lo cual se hace imposible que incluya en el círculo de mis intereses más que lo próximo y lo cercano (mis amigos, mi compañero, mi cónyuge, mis hijos, mis colegas, mis compatriotas, mis vecinos, etc., etc.). De ello deriva Griffin el postulado de que una ética *realista* no pueda exigir de mí que tenga que considerar antes de cada actuación cuánto bienestar o malestar ha de producirse por mi mediación en el mundo en su conjunto. Basta posiblemente con que me ocupe de mi perfeccionamiento, de vivir con dignidad, cuidar de mis hijos, velar por mis parientes ancianos o enfermos, colaborar con mi cónyuge o mi compañero.

Hasta cierto punto es perfectamente defendible esta sugerencia de Griffin, pero en la medida en que es defendible forma parte ya del utilitarismo del que Griffin intenta, con esta propuesta, apartarse. Como el propio Mill ha reconocido suficientemente:

«La gran mayoría de las acciones están pensadas no para beneficio del mundo sino de los individuos a partir de los cuales se constituye el bien del mundo y no es preciso que el pensamiento del hombre más virtuoso cabalgue, en tales ocasiones, más allá de las personas afectadas, excepto en la medida en que sea necesario asegurarse de que el beneficiarles no está violando los derechos, es decir, las expectativas legítimas y autorizadas de nadie más» (*El Utilitarismo*, versión citada, pág. 64).

Pero ello no implica en Mill, ni tiene por qué implicar en ninguna otra propuesta ética, que, en última instancia, el propósito guía (*animating aim*) de Griffin no sea el referente último y la justificación última de todas nuestras acciones.

Es decir, nos ocupamos de nuestros hijos, de nuestros padres, cónyuges y compañeros en primer lugar, porque ése es el modo humano de producir en general más beneficios. Se supone que los hijos estarán mejor cuidados por sus padres que por personas extrañas, que los padres ancianos encontrarán más cariño en sus hijos que en una institución de beneficencia, que el amor del compañero o del cónyuge nos llenará más plenamente que el afecto más difuso de personas con las que no compartimos partes

importantes afectivamente de nuestras vidas, etc., etc. Operamos bajo ese supuesto pero tenemos que estar dispuestos a cambiar la dirección de nuestras actuaciones en cuanto descubrimos, lo cual es frecuente, que el amor paternal, conyugal o filial puede ser opresivo, crear dependencia, limitar nuestra iniciativa o robustecer nuestro egoísmo.

Hay un sesgo fuertemente deontologista en Griffin —y, en cuanto deontologista, indebido, desde mi perspectiva— al referirse a nuestros *compromisos* con personas y cosas. No parece justificado conferir a los compromisos el carácter cuasi-sacral que Griffin parece dispuesto a otorgarles.

Es cierto que vivimos en una sociedad con un mínimo de reglas de convivencia aceptadas por todos: No mentir, no hacernos daño deliberadamente, cumplir nuestros compromisos y promesas, etc., etc. Con todo, las reglas de convivencia admiten excepciones: podemos ocultar información a un malhechor o malas noticias a una persona gravemente enferma (*Utilitarismo*, versión citada, pág. 70). Por lo demás, los vínculos que nos unen natural o convencionalmente a personas determinadas crean obligaciones particulares pero, también, sólo en un sentido particular. Debo ocuparme de que mi hijo enfermo reciba atención médica aun cuando se trate de un simple resfriado mientras que, al menos socialmente, nadie demanda de mí que me ocupe de que reciba la misma atención médica el hijo de mi vecino víctima de leucemia. Sin embargo, resulta difícil justificar éticamente que el cuidar el resfriado de mi hijo sea éticamente más relevante que ocuparme, de algún modo, de que el hijo de mi vecino sea debidamente atendido en su grave enfermedad. Si no dispongo del tiempo necesario para cuidar tanto a mi hijo como al de mi vecino debo al menos «sacrificar» parte de mis ingresos para que las instituciones públicas, los organismos nacionales e internacionales, suministren medicamentos y atención sanitaria a los hijos de mis vecinos, e incluso a los hijos de quienes viven en otro vecindario, o los que habitan en otro país o en otro continente.

Me parece claramente inmoral que, con la excusa de mis compromisos particulares, privilegie indebidamente, más allá de límites razonables, a mis familiares, parientes, amigos y allegados. Aquí, como en tantas cosas, se admite una *parcialidad relativa* respecto a la atención que debo a mi compañero, mi cónyuge, mi hijo, mis amigos. No mostrar esa proporción de parcialidad indica un desinterés que dice poco a favor de mi capacidad para las relaciones personales e íntimas. Superar dicha medida o pro-

porción de modo desmesurado, por el contrario, indica un impresentable favoritismo, un espíritu de clan, un etnocentrismo peligroso.

Por supuesto que hay que admitir con Griffin que la moralidad es compleja, difícil de simplificar y sistematizar. Las normas brotan de fuentes distintas y se hace difícil establecer un orden jerárquico. Por añadidura las fronteras son borrosas entre el «es» y el «debe», o entre lo meramente prudencial y lo evidentemente moral.

No obstante lo antedicho hay que matizar que la parcialidad que me lleva a «enclaustrarme» en mi biblioteca, mi laboratorio o mis investigaciones filosóficas sólo puede ser justificada éticamente no en cuanto es consubstancial a mi solo perfeccionamiento, sino en cuanto mi perfeccionamiento personal *también* perfecciona el mundo, lo embellece.

Los conocimientos más elementales de psicología me indican que es necesario que no vea frustradas mis aspiraciones, so pena de convertirme en un ser resentido, agresivo, o cuando menos gris, inactivo y carente de interés por el bienestar ajeno. Por otra parte, sin embargo, la búsqueda *exclusiva* de mi perfeccionamiento puede suponer un importante empobrecimiento, de modo que, un tanto paradójicamente, me imperfecciono notablemente cuando *sólo* busco mi perfección.

La ética no se ocupa ciertamente de que nos convirtamos en perfectos matemáticos o perfectos oftalmólogos o geniales ensayistas, sino de que alcancemos lo que sólo puede expresarse de modo más o menos aproximado por *sabiduría*, del cuerpo y del espíritu, conocimiento ponderado de las cosas, valoración equilibrada de los bienes, personas, afectos, intereses, etc.

Por consiguiente, los compromisos para con los demás, nuestros compromisos particulares y privados, no nos eximen de atender al principio de la maximización del bienestar ajeno. Ni los compromisos para con uno mismo —el desarrollo de las propias potencialidades, el autoperfeccionamiento— nos legitiman tampoco en nuestro desinterés por nuestros allegados, o por las personas más lejanas, o por los miembros de otras especies animales.

Por el contrario, los compromisos para con los demás y para con nosotros mismos cobran sentido únicamente cuando se les contempla desde un punto de vista que requiere una cierta sistematización. Ciertamente no somos hormigas ni abejas, como indica Griffin siguiendo a John Updike (pág. 131), pero tampoco somos islas. Nos comunicamos con los demás. Es más, necesita-

mos la comunicación con muchos demás para incrementar nuestros conocimientos, para enriquecer nuestra vida y nuestra personalidad, de lo contrario nos veremos privados de la armonía de nuestra psique, de la *eudaimonía* que jugó un papel preponderante en la ética griega, y a la que conviene apelar nuevamente.

Por consiguiente, si bien la aportación de Griffin en su negativa a admitir la *sistematización* en ética resulta en muchos sentidos interesante, no lo es en la medida en que se niega a preservar, como en el utilitarismo clásico, el principio de la maximización del bienestar como super-principio o super-valor, sino que el interés de la posición de Griffin radica en su justificado rechazo de la consideración de una aplicación directa y uniforme de dicho principio.

Para empezar, es innegable, y Griffin muestra en ello su especial penetración filosófica, su *sabiduría*, que los bienes morales y prudenciales son múltiples y difícilmente jerarquizables. La vida ética, afortunadamente quisiera yo añadir, es rica, compleja y a menudo nos presenta dilemas aparentemente irresolubles, pero no hasta el punto de que la perplejidad nos conduzca a la inoperancia. Hay normas numerosas que en numerosas ocasiones entran en conflicto. Cuidar a mis hijos y respetar la propiedad ajena, por ejemplo, cuando una cierta cautelosa apropiación de lo que pertenece a otros de hecho o por derecho podría mejorar la suerte de mi prole. Pero existen soluciones más o menos provisionales. No soluciones únicas e indiscutibles, pero sí salidas razonables a conflictos morales más aparentes que reales. Si mis hijos o mi cónyuge están muriendo de hambre puedo robar comida, o si están gravemente enfermos y la única medicina que puede salvarles es muy costosa puedo robar al farmacéutico, como en el archiconocido caso del dilema de Heinz popularizado por Kohlberg.

Más aún, no sólo puedo, no sólo me es permisible, me es permitido, sino que *debo*, me es exigible, infringir la regla del respeto a la propiedad del dueño de la tienda de comestibles o de la oficina de farmacia, para hacerme con los alimentos o medicamentos necesarios para salvar a mis hijos y mi cónyuge del hambre o de la muerte. Y ello no a causa de que el valor de la vida sea un super-valor, como Kohlberg pretende, sino porque la vida, generalmente es querida, gozada, y la fuente y sustrato de todos los goces. O, lo que es igual, porque el gozo personal y colectivo es un super-valor, un super-principio, de modo que cuando he de decidirme entre la defensa de la propiedad y la defensa de la vida no tengo que apelar a ningún tipo de intuiciones como

Moore o Ross pretenden, sino simplemente sopesar qué tipo de valor o bien produce más felicidad al ser humano en circunstancias normales.

Dado que parece indubitable que, siendo el ser humano como es, su integridad física y psíquica constituyen una fuente incomparable de goce, habrá que afirmar que, generalmente, y, salvo casos excepcionales que confirman la regla, vivir es preferible a no vivir, como Ferrater Mora mantiene en *De la materia a la razón*, o que estar sano produce más goce que tener propiedades, etc., etc.

No se trata, a decir verdad, de un orden jerárquico estático de prioridades. La única prioridad, lo único prioritario, es ese valor difícil de definir, necesariamente vago y ambiguo, que denominamos gozo. El desarrollo de la autonomía, el disfrute de la libertad, la posesión de bienes materiales determinados, el desarrollo de la sensibilidad y la inteligencia, la vida afectiva plena, son partes constitutivas de ese imprescindible valor.

La sistematización que yo reclamo para la ética es, en rigor, una *sistematización mínima*. No se trata de encorsetar las normas humanas más allá de lo preciso, ni de establecer más jerarquías que las que surjan «natural» y espontáneamente.

Sin embargo, aun a riesgo de producir una cierta sensación de rigidez, es preciso reclamar que determinados valores, en determinada medida, y en función del super-valor *gozo* humano plenamente sentido, socialmente integrado, tienen preferencia con relación a otros bienes. Para quienes confunden, como Kohlberg muy bien denuncia en «From is to ought...» el valor de la tolerancia con el relativismo ético, no estará de más ensayar una lista de valores positivos, algunos de los cuales, incluso muchos de los cuales, han sido recogidos en la lista de valores prudenciales de Griffin (págs. 127-128). La diferencia entre mi lista y la de Griffin es sin embargo de alguna importancia: Los *goces* no constituyen un apartado más dentro de una serie de bienes prudenciales, sino que son a modo de abreviatura para expresar una relación particular entre sujetos y objetos que tienen preferencia respecto a todo otro tipo de relación sujeto/objeto.

Partiendo de una premisa compartida con Griffin de que los valores prudenciales impregnan los morales, los penetran y en alguna medida los producen, propondría una lista provisional de valores prudenciales que sirven de asiento a los principales valores morales:

1. Autonomía y libertad.
2. Conocimiento, comprensión y entendimiento de las cosas.

3. Realizaciones y logros personales (el desarrollo de la *areté* o excelencia propia).
4. Relaciones personales profundas (el desarrollo pleno de nuestras capacidades afectivas).
5. Salud física, mental y psíquica.
6. Bienes culturales y materiales.

Si nos atenemos a esta lista, que difiere de la de Griffin especialmente en haber situado fuera, en lugar privilegiado, el valor *goce*, parece ser cierto lo que Griffin indica con respecto a su propia lista: Los valores ahora numerados de 1 a 6 son en buena medida irreductiblemente diferentes de modo que es difícil determinar, en términos generales, cuál ha de preceder a cuál, en un orden de prioridades o preferencias. En ocasiones la autonomía puede ser preferible a una relación personal profunda, mientras que en otras una relación personal profunda, que bien pudiera mermar en algún sentido nuestra autonomía, puede resultar lo más gratificante, lo más gozoso, y por tanto lo preferible.

La salud, por otra parte, con ser un bien muy estimable puede ser sacrificada gustosamente en aras del conocimiento. El esfuerzo excesivo en el estudio y la investigación pueden ocasionarme, pongamos por caso, alguna pequeña, o no tan pequeña, merma de visión que, sin embargo, puedo aceptar como «mal menor». O, al revés, una cura de reposo, necesaria para restablecer mi salud puede obligarme a abandonar por algún tiempo mis investigaciones científicas o mi producción literaria, y aceptarla asimismo como algo necesario, útil y valioso.

La irreductibilidad de los valores señalados en mi lista (que es, evidentemente, arbitraria y susceptible de notables mejoras) viene determinada por la multifacialidad del goce, es decir, por las muy diversas fuentes de satisfacción y bienestar humano.

Si nos atenemos por un momento a lo señalado en 3 (realizaciones y logros personales), nos encontramos con que este mismo concepto se refiere a una pléyade de situaciones y realidades distintas entre las que es muy difícil realizar una elección prudencial o moralmente.

Practicar algún deporte puede depararme, dada mi actividad primordialmente sedentaria, alguna fuente incalculable de satisfacción y placer, principalmente a causa del carácter de novedad e innovación que supone respecto a mi vida rutinaria. Es difícil determinar qué tipo de logros personales, qué tipo de realizaciones, me procuran más gozo a nivel particular. Averiguarlo constituye probablemente la *sabiduría de la vida*. Sólo mediante el procedimiento de ensayo y error, con la ayuda de la experiencia y

la imaginación, puedo ir vivenciando actividades importantes de entre las cuales voy seleccionando aquellos aspectos que me resultan más reconfortantes y más gratificantes.

Por eso erraba levemente Aristóteles al considerar la vida intelectual como la única propiamente humana, aunque, por supuesto, no me parece del todo desacertado el hacer énfasis en que el conocimiento —y especialmente el conocimiento del conocimiento como indicaría Moore—es fuente de satisfacción humana, quizá una de las fuentes más profundas y humanas.

Pero no es mi propósito en esta ocasión especificar los méritos innegables de la ética aristotélica. Me ocupa y preocupa, en esta pequeña y modesta réplica a Griffin, destacar a un tiempo el referido carácter multifacial del goce así como la posibilidad, respecto a la que Griffin muestra cierta renuencia y recelo, de fundamentar moralmente nuestras acciones de acuerdo con la maximización del goce.

Es decir, me preocupa primordialmente destacar que lo que Griffin considera simplemente como un propósito orientador, animador o guía (*animating aim*), a saber, la maximización del bienestar general, es el principio fundamental y fundamentante de la vida moral, como es ampliamente reconocido a lo largo de la historia de la filosofía, al tiempo que es principio clave para una vida óptima desde un punto de vista incluso meramente prudencial, como con habilidad casi sofisticada «demostró» Platón en *La República*. Por consiguiente, a la lista provisional a la que me he referido previamente, habría que añadir, como valores a la vez prudenciales y morales, cuando menos los siguientes:

7. La imparcialidad en los cálculos y las decisiones.
8. El reconocimiento de los deberes y los derechos propios ajenos.
9. El desarrollo de los sentimientos de justicia y equidad.
10. El sentido de la coherencia.
11. El sentido de la responsabilidad.
12. El desarrollo de la *sympatheia* y la solidaridad.

La lista podría, por supuesto, ampliarse, acortarse y/o reformularse. Pero, de alguna manera, recoge algunas de las demandas prioritarias tanto de las éticas de principios como de las éticas del bienestar, las éticas basadas en las buenas razones y las éticas, infrecuentes contemporáneamente, pero no por ello menos deseables y convenientes, basadas en los *buenos sentimientos* (como reclaman Peters o Carol Gilligan, entre otros). Demandas, todas ellas, que parece conveniente incorporar e incrustar en una lista que intenta, aunque sea de modo provisional, mostrar

los aspectos relevantes de una vida buena (tanto en sentido prudencial como moral).

Por supuesto que todos los valores propuestos en mis dos listas son en alguna medida independientes, irreductibles y heterogéneos. Sin embargo, una lectura cuidadosa y reposada ayudará a descubrir que la búsqueda de la felicidad personal y colectiva constituye el núcleo de donde brotan, el subsuelo del que afloran, el cimiento sobre el que se alzan y el *metron* para medir y sopesar su valor en situaciones de conflicto.

Sería excesivamente ingenuo, falaz y audaz por mi parte, pretender que mi insistencia en mantener el propósito guía de Griffin (la maximización del bienestar general) como super-valor y fin último de una ética mínimamente *sistematizada* y ordenada implique la inmediata o fácil solución a todas las situaciones conflictivas. Como sagazmente Griffin nos recuerda no sólo son escasos nuestros conocimientos, nuestros datos, nuestro tiempo. Nuestra vida es breve también. Por ello, aun contando con un principio fundamentador no es fácil que reunamos no ya sólo los datos que precisamos, sino ni siquiera las energías y la motivación suficiente para hacernos con los datos pertinentes a fin de determinar en una situación dada qué tipo de acción podría conducir al mayor bienestar posible del mayor número posible de personas.

Tal vez tengamos suficiente con ocuparnos de mejorar nuestra suerte y la de nuestros allegados. Tal vez, lo que puede parecer irónico, y a lo que Griffin apunta, lo mejor que podamos hacer para mejorar la especie humana en general sea mejorarnos y perfeccionarnos individualmente cuanto sea posible, como ya en buena medida adelantó Mill en *On liberty*.

Pero si esto es así, y parece ser así, no es a pesar del propósito guía, sino a causa del mismo, algo en lo que Griffin no parece querer reparar.

Por lo demás es de justicia reconocer con Griffin que sería totalmente insensato, a la hora de planificar cualquier tipo de desarrollo de los principios morales, no tener en cuenta tanto los datos relativos a la psicología humana como los que se refieren a las relaciones intersubjetivas, las instituciones que agrupan a los seres humanos, los hechos sociológicos, políticos, económicos y de todo tipo que motivan y explican nuestro comportamiento.

El principio fundamentante y regulador al que me vengo refiriendo (la maximización del bienestar general) que para Griffin es simplemente un propósito animador o un propósito guía, ha de funcionar en contexto, decididamente, de tal modo que su

aplicación ha de tener siempre en cuenta las *consecuencias* no sólo inmediatas sino *en perspectiva*, así como las *estrategias* más idóneas para lograr los mejores resultados.

El principio de la maximización del bienestar general requiere, por consiguiente, como primera medida de sabiduría y de prudencia, una adecuación de los medios a los fines. Para empezar, conocer las consecuencias que se derivan de nuestras acciones *en perspectiva*, como ya indiqué, lo cual supone combinar y compaginar al mismo tiempo el consecuencialismo del acto y el consecuencialismo de la regla o de la norma, amén de toda suerte de variedades del consecuencialismo. Es decir, no sólo importan los efectos que ahora se producen a partir de mi acción, aunque éstos *también* importan, no sólo qué tipo de situaciones y relaciones humanas se siguen a plazo medio y largo de este tipo de actuaciones, sino, principalmente, como Mill destacó en *On Liberty, qué tipo de personas* (y qué tipo de sociedades habría que añadir) se originan a partir de este tipo de actuaciones. Qué repercusiones tendrá el mentir continuamente en mi carácter es tan importante, o probablemente más, como los resultados y consecuencias directas de mi acción para las personas implicadas ahora, o las consecuencias indirectas para otras personas y la humanidad en general a corto, medio o largo plazo.

Por eso tiene en parte razón Griffin, y en parte no la tiene. No podemos medir los resultados *acto por acto* sino en su conjunto, tomando en consideración nuestros proyectos vitales y nuestros compromisos. Pero sería más exacto matizar lo anteriormente expresado añadiendo que no podemos medir los resultados *sólo* acto por acto sino, a la vez globalmente y *en perspectiva*. E incluso es tan cierto como lo anterior que si bien el utilitarismo del acto —o el consecuencialismo del acto, que para estos efectos viene a ser lo mismo— no constituye el único método válido en ética sí que resulta un método complementario imprescindible. No es sólo que en ocasiones especiales nos paremos a reflexionar, o tengamos que reflexionar, cuando circunstancias muy particulares lo demandan, como parecen presuponer Hare o Griffin, sino que, lo que es más importante, toda nuestra vida, para que sea éticamente valiosa, tiene que estar diseñada de acuerdo con hábitos creativos, como diría Peters. Por ejemplo tenemos que formar en nosotros el «hábito rutinario» de *no* ser rutinarios, sino cuestionarnos el sentido de todo lo que estamos haciendo, los beneficios o perjuicios que comporta, etc., etc. Tenemos, en otras palabras, que habituarnos a la creatividad y a la crítica, mediante el desarrollo de prácticas aparentemente rutinarias, que supongan trabajar cada día espontáneamente en convertir-

nos en seres reflexivos, que elaboran y respetan normas pertenecientes a lo que Griffin denomina *grupo reflexivo* (pág. 143). Tenemos que crear *hábitos* que ahorren energía y esfuerzo para vivir una vida permanentemente filosófica, que no suponga, necesariamente, ser héroes ni santos, sino simplemente filósofos, superando continuamente el nivel convencional, evitando las recaídas, por lo demás comprensibles, en el mismo, para situarnos más allá de la moralidad *positiva* en la moralidad *crítica*, en el nivel filosófico o post-convencional, como ha sido denominado por Kohlberg, el nivel de la autonomía, como le denominó su predecesor Piaget, siguiendo una corriente filosófica que procede por lo menos de Kant y de Mill, por diferentes que puedan semejar, en apariencia, sus planteamientos.

En esta polémica acerca de *héroes, santos y filósofos*, deberá quedar claro que ni la filosofía exige la auto-renuncia y el sacrificio de uno mismo, como las corrientes místicas denostadas por Bentham pretenden, ni tampoco nos invita a vivir como «se vive» o a hacer lo que «se hace», como el existencialismo denunció con fidelidad al ardor socrático en el seguimiento a la voz particular del propio *daimon*.

Me parece preciso insistir en que el método filosófico aplicado a la ética no puede suponer como Griffin y Hare pretenden, que *sólo* en momentos determinados nos hagamos reflexivos (pág. 142). Por el contrario, la filosofía nos exige la adquisición del hábito *rutinario* de pensar, de pensar incluso sin pensar que pensamos, de pensar, valga la paradoja, irreflexivamente.

Por supuesto que sería excesivo exigirnos la práctica de la reflexión en todos los instantes de nuestra vida acerca de la oportunidad y conveniencia de nuestras acciones, una por una. Pero sí se requiere, al modo pitagórico, un cierto «examen» cotidiano de nuestras acciones y omisiones. Un cierto estado de alerta para no caer en el «se» de la conformidad y el conformismo.

Parece pues evidente que la vida filosófica, la vida de acuerdo con principios de moral, es un tanto más heroica de lo que Griffin pretende, aunque su propuesta personal no deje de incluir exigencias de una profunda honestidad y un marcado heroísmo. Ser fiel a los compromisos con los demás, o con uno mismo, como Griffin nos sugiere, implica que no sucumbamos a la tentación fácil de buscar únicamente los logros inmediatos, en menoscabo de ese valor prudencial que Griffin resalta con acierto en casi todos sus escritos relativo a las *relaciones personales profundas*.

Me parece innegable que es importante, quizá casi lo más importante que puede acaecer en nuestras vidas, contar con per-

sonas a las que nos ligen lazos firmes y fuertes, intercambios afectivos profundos y permanentes. Pero esto, con ser muy importante, tal vez, incluso *casi* lo más importante, no puede conseguirse al precio de nuestra dimisión como ciudadanos del mundo, miembros de la raza humana, compañeros de los *otros*. Recluírnos en unas relaciones personales íntimas con nuestros allegados nos enriquece hacia dentro, pero nos empobrece en dimensión horizontal. El sentido ético de la vida nos exige que crezcamos y nos desarrollemos tanto en profundidad como en amplitud.

Por supuesto que salvaré a mi hijo en un naufragio, como quiere Griffin, antes que al sabio benefactor potencial de la humanidad (pág. 174). Aunque mi hijo sea necio y carente de altruismo preferiré salvarle a él. Como prefiero quererlo a él, como de hecho le quiero a él, infinitamente más que a todos los sabios y benefactores del mundo. El amor, en el sentido patológico de Kant, no puede ser extendido a todas las criaturas indiscriminadamente. Tengo derecho a privilegiar con mi amor a aquellos con quienes me unen vínculos afectivos particulares. Ninguna norma ética debiera impedirme, hasta cierto punto, derrochar mis afectos y mis pasiones amorosas como desease.

Precisamente desde el punto de vista de la maximización del bienestar general todo lo antedicho no sólo es permisible sino deseable. Sería en realidad una muy triste humanidad aquélla en que, olvidando nuestros amores patológicos, nos entregásemos compulsivamente, por deber, al modo kantiano, a los amores *prácticos* (*Grundlegung* BA, 13). Amar por imperativo moral sería realmente cruento y, por lo demás, insensato e imposible. El amor como el viento sopla donde quiere.

De lo que se trata, desde la óptica de una ética más *humana* que *kantiana*, como creo que se hace preciso defender en estos tiempos y circunstancias, es de fomentar e impulsar, amablemente, las tendencias más o menos espontáneas de afecto y cordialidad de los seres humanos hacia sus congéneres, de modo que, como en la obra de Arthur Miller, *todos sean mis hijos*, y no sólo esta criatura a la que me unen lazos sanguíneos particulares.

Cuando todos los hijos de todos los seres humanos sean algo míos, cuando los sienta como tales, el sacrificio requerido para tomarles en consideración habrá desaparecido. No será preciso ningún esfuerzo adicional. Los amaré tan espontáneamente como ahora amo a «mi gente». Como Mill indica, si reforzamos los vínculos sociales y hacemos más armoniosa la vida en sociedad se

llegará a una identificación de los sentimientos particulares con los sentimientos ajenos, de modo que a cada ser humano llegue a resultarle «el bien de los demás como algo a lo que natural y necesariamente ha de atender, en igual medida que a las necesidades físicas de su existencia» (*Util.*, versión citada, pág. 85).

Si el pronóstico de Mill nos parece quimérico y poco probable, poco realista, es porque todavía nos encontramos tan influidos por las motivaciones exclusivamente *racionales* de la acción moral que no hemos hecho el lugar que le corresponde a las teorías de los sentimientos morales que en Smith o Hume, entre otros, tuvieron espléndidos exponentes.

Se trata de que, desde un punto de vista moral, en la vida cotidiana no sólo tengo que cuidar de *mi* hijo, sino ocuparme de que *todos* los hijos de todo el mundo sean debidamente cuidados. Personalmente no tengo fuerzas ni tiempo para tutelar personalmente a todos los hijos nacidos de mujer, pero sí puedo mediante mi voto en las elecciones, mi participación en los foros cívicos y en los movimientos ciudadanos, sindicatos, partidos, etc., etc., propiciar un tipo de relaciones humanas y sociales en las que todos los seres humanos de cualquier edad, sexo, raza y condición sean atendidos de forma que alcancen su perfeccionamiento y disfruten de tanto bienestar como sea posible.

Esta preocupación respecto a que *todos* sean tan dichosos como sea posible no puede constituir simplemente un propósito guía que a veces se desplaza hacia el fondo, e incluso parece desvanecerse por completo a fin de que yo cumpla mis compromisos particulares, conmigo mismo o con personas particulares.

Va de suyo, como ya he indicado, que mis afectos y mis cuidados no pueden ser repartidos equitativamente entre una masa indiferenciada de seres humanos. Hasta ciertos límites razonables, tengo derecho a amar a quien quiera, o a aquellos con los que he establecido lazos o compromisos previos. Los hombres no cuentan sólo como beneficiarios de mis acciones sino que, como Ross indica y Griffin acepta (pág. 149), como personas que guardan una relación determinada conmigo. Si debo dinero a A he de devolvérselo a A y no entregárselo a B, aunque B pudiera derivar de él más satisfacciones o más beneficios. Si C es mi hijo menor de edad tengo que proporcionarle alimentos, atención y afecto, aunque H resultase más favorecido con mis atenciones y afecto.

Pero ello es así no en virtud de principios o normas simplemente *distintos* al propósito guía de Griffin, como este filósofo parece presuponer, ni, como otros autores más decididamente deontologistas pretenden, porque existan principios o valores

superiores a la promoción y maximización del bienestar general. No es fácil justificar que el principio de maximizar el bienestar pueda ser sobrepasado por deberes o compromisos individuales para con uno mismo o con los demás. Ni parece tampoco defendible que el principio maximizador, o los propios goces, no sean sino un principio o un valor más entre otros igualmente respetables, como parece propiciar la versión tibia del consecuencialismo defendida por Griffin.

Por supuesto que una sistematización rígida en ética resultaría indeseable. Porque la vida humana, las relaciones intersubjetivas y el propio perfeccionamiento personal requieren *flexibilidad* en la aplicación de normas y principios. Sin embargo, es preciso contar con un principio orientador en un sentido mucho más fuerte que el que Griffin asigna a su propósito guía (*animating aim*). El principio orientador, fundamentador o fundamentante me indica que si puedo y debo dedicar gran parte de mi tiempo a mi propia persona no es por una decisión caprichosa, ni por una concesión graciosa o por un privilegio que me concedo a mí misma. Se trata, más bien, de que dada la condición humana y la constitución de la sociedad, las cosas van mejor si cada uno hasta cierto punto y en cierta medida se cuida de sus propios asuntos, ya que parece ser en gran parte cierto el corolario II de la proposición XXXII de la parte IV de la *Ética* de Spinoza relativo a que: «Cuando más busca cada hombre su propia utilidad tanto más útiles son los hombres mutuamente». Pero es sólo en cuanto que mi cuidarme de mí misma redunde tanto en beneficio mío como en el resto de la sociedad cuando ese cuidarme de mí misma se justifica éticamente. Es sólo en cuanto que pagar las deudas, cuidar a los hijos, amar al compañero o al cónyuge, confiere estabilidad, confianza y armonía a la sociedad, cuando los acreedores y los allegados se convierten en personas a las que debo éticamente privilegiar. El principio orientador y fundamentador no puede estar como el propósito guía de Griffin simplemente en el trasfondo, en el *background*. Es necesario que sea un principio-raíz, que se hunda en el subsuelo de nuestras decisiones.

Es bien cierto que llevamos a cabo multitud de acciones que aparentemente no tienen nada que ver con la maximización del bienestar general. Pero si, en última instancia, no podemos justificar cómo el cuidado de nuestros hijos, nuestro perfeccionamiento y nuestra sabiduría redundan en la promoción de una sociedad de personas más felices y satisfechas en general, me temo que podremos contar, a lo sumo, con razones prudenciales o de otra índole para nuestras acciones, pero nunca con una jus-

tificación *moral*. Me parece difícil que acciones cuyo último fin no sea la promoción de la felicidad de todos los humanos puedan ser justificadas como acciones éticamente relevantes, ni siquiera como acciones éticamente significantes en sentido alguno. A menos que confinemos la ética a lo que *es* y *está* como cuestión fáctica y no a lo que *debe* ser y estar, como cuestión valorativa. En este sentido, cuando menos, me siento más cerca de Moore que de Griffin, aunque mis distancias con Moore aparecen suficientemente claras en mis trabajos previos.

El realismo psicológico de Griffin es, a pesar de todo, sin duda pertinente, al tiempo que su actitud posibilista y prudencial es digna de encomio. Las moralidades excesivamente heroicas suelen estar condenadas al más estrepitoso de los fracasos y suelen generar las situaciones y las sociedades más indeseables en manos de mesiánicos dictadores que se ofrecen a encarrilar y ordenar el caos. No se puede, por otra parte, exigir a un ser humano, ciertamente, que sacrifique sus afectos, sus compromisos particulares, sumamente respetables, en el altar del *Bienestar General*.

En este sentido importante la propuesta de Griffin debe ser bienvenida en cuanto desmitificadora, alineándose en este sentido con el ejército utilitarista capitaneado por Bentham que desde hace ya dos siglos viene luchando por la demolición de los ídolos y mitos que suplantán los intereses individuales de las personas. Todo cuanto en *Contra la sistematización en ética* conlleva una defensa contundente del individuo frente al imperio de los principios generales me parece no sólo defendible sino digno de elogio. Por añadidura *Contra la sistematización...*, se presenta como un proyecto sugerente, no exento de una cierta dosis de romanticismo, en su reivindicación de nuestro derecho a ser felices, dueños de nuestra privacidad, nuestras querencias y nuestras metas.

Pero el hecho de arrinconar al propósito guía (*animating aim*) en el trasfondo, me parece peligroso en extremo. Porque a la postre la maximización del bienestar, como Mill con optimismo preveía, es una de las fuentes (tal vez la más importante) del goce personal y uno de los exponentes más claros de nuestro perfeccionamiento.

Me atrevo a sugerir que la denostación del *sistema*, a favor de una concepción levemente anárquica de la ética por parte de Griffin pudiera obedecer a un miedo, comprensible, al sacrificio inaceptable del individuo al *Todo*, propiciado por la sospecha de que ocuparnos de los demás lesiona nuestros intereses y limita

nuestras cotas de felicidad. En esto, como en otros puntos, considero que Griffin comparte la tendencia contemporánea a un exceso de racionalismo en ética y a una concepción antropológica pesimista, semejante a la de Kant, de acuerdo con la cual aparecen oscurecidas las posibilidades de conjugar una vida feliz personal con una vida dedicada a la promoción del bienestar humano.

Por ésa y otras razones considero de la más imperiosa necesidad que la ética contemporánea se rebele contra el primado de la sola razón pura práctica, de modo que los sentimientos de solidaridad y empatía entren a formar parte del sistema. De este modo la *sistematización* en ética habrá operado un giro importante, integrando en buena medida las sugerencias del propio Griffin relativas a la reconciliación entre las demandas de la moralidad y la prudencia, pero no a costa, como parece ser el caso de Griffin, de estrechar la moralidad y minimizar la atención a los otros, sino en el sentido muy distinto de hacer que a través de los sentimientos de solidaridad con los otros, y mediante una *simpatía ampliada* (*enlarged sympathy*) como la postulada por Warnock, se ensanche el ámbito de lo prudencial, de modo que podamos sentir cómo ocupándonos de salvaguardar la dignidad e integridad de los demás y promover su felicidad y su perfeccionamiento ampliamos nuestro horizonte personal y disfrutamos de aquella felicidad profunda e insustituible que sólo nos es dado saborear después de haber hecho todo lo posible por dejar este mundo un poco mejor, éticamente hablando, que como lo encontramos.

ÉTICA APLICADA

