

VI. Los fundamentos innatos de la moralidad

1. Origen de las virtudes autocentradas en las tensiones de la vida animal

En el Capítulo III vimos que los animales no humanos, a pesar de no discutir sobre reglas de conducta ni preguntarse sobre el bien y el mal, han desarrollado ciertos comportamientos que encontramos moralmente admirables. De hecho, por momentos estos animales parecen haber alcanzado tales niveles de bondad que, con nuestros tropiezos, difícilmente podemos alcanzar. Estos patrones de comportamiento, de los cuales nadie —sea cual sea la forma en que interprete sus motivos— puede negar que posean una forma moral, apuntan hacia un fundamento natural o innato de la moral ampliamente distribuido en el reino animal. Nuestra moralidad debe descansar finalmente sobre el mismo fundamento natural, dado que nuestra dotación hereditaria, a pesar de las inmensas modificaciones que ha sufrido durante muchas generaciones de vida social, puede rastrearse hasta raíces compartidas con otros vertebrados. Ninguna ética podrá mantener su consistencia si no se construye firmemente sobre este fundamento innato, pero antes de poder construir sobre él, debemos trazar sus perfiles.

Las virtudes y los deberes caen naturalmente dentro de dos grandes divisiones: 1, aquellos referidos principalmente al yo y sólo indirectamente a otros; y 2, aquellos que se refieren principalmente a otros y sólo indirectamente al yo. Esta separación es conveniente antes que profunda. Todo lo que hagamos sobre el yo modifica en mayor o menor grado nuestro carácter —para bien o para mal— y con ello nuestro impacto so-

bre quienes nos rodean. La manera como tratamos a otros no sólo es expresión de nuestra propia naturaleza; a su vez ella modifica esta naturaleza, mejorándola o empeorándola. Más aún, lo que un animal social hace a sus asociados, los afecta; y esta alteración, grande o pequeña, se refleja en sus relaciones con él. Todo animal, incluso de las clases que llamamos solitarios, es en alguna medida social, pues vive y se mueve en medio de una grande y compleja comunidad compuesta de otros organismos, tanto de su especie como de otras, cuyas actividades difícilmente podría no afectar, reaccionando a su vez de acuerdo con su propio bienestar.

Las virtudes autocentradas incluyen prudencia, templanza, continencia, paciencia, resolución [*fortitude*] y otras por el estilo. Entre aquellas centradas principalmente en otros están la justicia, la benevolencia, la caridad, la compasión, la tolerancia y la veracidad. Estos términos se traslapan: ser intemperante, por ejemplo al comer y beber, muestra el fracaso de un prudente interés por la salud propia; y ser injusto es ciertamente carecer de benevolencia. Sin embargo, estos términos convencionales muestran de buena forma el rango de cualidades que debemos considerar a continuación, empezando con aquellas centradas principalmente en el yo.

Desde la antigüedad, filósofos y maestros religiosos han enaltecido tanto la belleza de la templanza, la resolución y la prudencia, y han insistido tan enfáticamente sobre su necesidad en cuanto fundamentos de una vida racional o sagrada que debiera adquirirse mediante perseverancia, que tendemos a considerarlos logros

excepcionales en lugar de atributos naturales de los seres vivos. Pero ninguna visión está tan alejada de la verdad. Aunque algunos de los refinamientos de estas virtudes, como la templanza que tiende al ascetismo, la prudencia que mira hacia el distante final de la vida o incluso más allá, o la resolución que nos sostiene en un curso libremente elegido sin atender a las consecuencias para la salud o el bienestar —aunque algunos de estos refinamientos son efectivamente elaboraciones de una mente reflexiva, decía, las raíces de estas virtudes se hunden profundamente dentro de nuestra naturaleza animal—.

La prudencia, que también ha sido llamada amor propio racional, fue definida por Sidgwick como “interés imparcial por todas las partes de nuestra vida consciente”¹; y luego, como la determinación “de que Lo Futuro, en cuanto tal, no debe considerarse ni menos ni más que El Ahora.” Dicho todavía con mayor sencillez, la máxima de la prudencia nos prohíbe buscar placeres en el presente si al mismo tiempo no consideramos las consecuencias futuras. El fundamento natural de esta virtud es uno de los más esenciales y distribuidos de entre todas las fuentes de comportamiento en los animales: esa atención por la autoconservación que les impide malgastar innecesariamente sus vidas, especialmente mientras puedan todavía propagar su especie. Al elevar este profundo principio vital hasta el interés por la experiencia de vivir y el disfrute de la felicidad o el bienestar que trasciende la mera supervivencia física, las personas reflexivas han construido a partir de una actitud innata heredada de antepasados remotos y subhumanos.

Nadie puede prestar mucha atención al comportamiento de mamíferos y pájaros libres, o incluso domesticados cuyas vidas no hayan sido completamente alteradas por condiciones artificiales, sin convencerse de que la prudencia es un principio absolutamente natural de la conducta. Los animales libres deben estar de hecho hambrientos para ser llevados, incluso por la comida más tentadora, a situaciones que saben, o sospechan, que son peligrosas. Incluso el fervor sexual, esa pasión tan dominante, pocas veces los lleva a desatender su propia seguridad frente a peligros sabidos o reconocidos. Al almacenar

provisiones de alimentos para períodos de escasez, muchos mamíferos, pájaros e insectos, exhiben algo así como una prudencia constitucional, la cual, de acuerdo con lo que podemos probar, opera sin prever el fin al que sirve.

Lo mismo sucede con la templanza, que es el sostén y la coadjutora constante de la prudencia. Aunque los animales puedan comer excesivamente, raramente son glotones, si por esto queremos decir devorar lo suficiente como para enfermar o eventualmente perder su aptitud física mediante la obesidad o los desarreglos fisiológicos resultantes del exceso de comida. Su ingestión de alimentos está apropiadamente ajustada a sus necesidades. Cuando un animal ha comido suficiente, se detiene, a menudo abandonando una tentadora fruta sólo consumida a medias. Las personas civilizadas, que han ideado tantas maneras de darse gusto con apetitos corrompidos por una habitual indulgencia en alimentos antinaturales y estimulantes, experimentan mayor dificultad que la mayoría de animales no humanos en practicar la prudencia al comer.

El fundamento innato del comportamiento prudente de los animales al enfrentar seducciones rivales o impulsos opuestos, se encuentra en esa organización jerárquica del sistema nervioso que coloca centros inferiores bajo el control de centros superiores; o, para estudiar el asunto desde el punto de vista de la conducta en lugar del de la fisiología, su fundamento es la integración de cada aspecto del comportamiento instintivo dentro de un patrón comprensivo, donde cada reflejo y cada actividad independiente se subordinan a un todo que promueve el continuo bienestar del individuo y de su clase.

La resolución es un atributo igualmente necesario en los animales, que muy a menudo perseveran al enfrentar peligros y obstáculos para alcanzar algún objetivo vitalmente importante. El pequeño pájaro cazando entre los bosques nevados para obtener el alimento suficiente para sobrevivir la larga noche de invierno, el pájaro terrestre migrando sobre una vasta extensión de mar abierto, el salmón esforzándose por ascender las largas millas de un arroyo montañoso para depositar sus huevos en las fuentes de agua —en actividades como estas se desarrolló

la resolución de los animales, y sin esta larga preparación ancestral careceríamos del fundamento innato de esta virtud. Nosotros, que vivimos en sociedades que protegen a los perezosos y a los vacilantes de las plenas consecuencias de su propia debilidad, frecuentemente encontramos necesario mantener frente a nosotros la resolución y la perseverancia como ideales que debemos cultivar como fines en sí mismos; pero en un estado de naturaleza algo muy parecido a la resolución es indispensable para sobrevivir.

Convencernos de que estas virtudes auto-centradas son de origen natural y no invenciones de filósofos que las necesitaban para completar alguna teoría favorita sobre los componentes del alma, ni de teólogos ansiosos de establecer un imponente esquema de salvación, debe fortalecer nuestra determinación de perfeccionarnos en su práctica. No deja de ser provechoso estar seguros de que la perfección que luchamos por alcanzar no es una elección arbitraria ni una gracia incompatible con nuestra naturaleza, sino un hábito de vida cuyas raíces yacen muy dentro de nosotros —no tanto un ornamento de nuestra conducta como una necesidad de nuestra existencia—.

Dejaremos para el libro *Ideales Morales* la consideración de los fines de la vida; pero sea lo que sea aquello que coloquemos como la más alta meta de la existencia, la regla de prudencia es igualmente aplicable. Ya sea que busquemos placer, riqueza, conocimiento, fama, o perfeccionarnos en la virtud, no podemos descuidar las consideraciones prudenciales sin abandonar nuestra pretensión de racionalidad. Sin embargo, la mayoría de los cálculos prudenciales se ven debilitados por un factor al cual nadie puede asignar un valor definido, y que cada uno determinará de acuerdo con su experiencia personal y su temperamento; pues nadie está seguro de lo que el mañana podrá traer. La prudencia nos ordena darle igual valor a nuestro bienestar actual que al de dentro de diez años; pero nadie está seguro de seguir vivo dentro de una década, ni puede saber con certeza cuáles serán entonces sus circunstancias, si es el caso que sobrevive. Por lo tanto, todos los beneficios futuros se ven rebajados cuando se colocan frente a los inmediatamente disponibles. En asuntos de dinero, algunas veces po-

demostramos darle un valor numérico a esta rebaja, basándonos en las tasas de interés y de seguros, que a su vez se determinan según el cálculo estadístico de riesgos. En otras consideraciones, como las de placeres, salud o conocimientos futuros, el cálculo de la tasa de rebaja es necesariamente menos exacto; y será más difícil impedirle a nuestro juicio dejarse influir indebidamente por los deseos inmediatos.

Las consideraciones prudenciales son quizá lo menos problemáticas para aquellos que hacen de la autoperfección su meta suprema. Aunque el hedonista tiene que decidir una y otra vez si debe o no disfrutar hoy un pequeño placer corriendo el riesgo de perder uno mucho mayor en el futuro, alguien que sobre todo lo demás lucha por alcanzar la perfección moral encuentra alguna conducta apropiada para cada situación que le presenta la vida, y ese acto perfecto tiene una calidad intemporal que es independiente de las contingencias futuras. Y sin embargo no puede del todo ignorar sus más remotas consecuencias tanto para sí mismo como para otros, y todas las doctrinas éticas deben encontrar un lugar para la prudencia.

2. Origen de la benevolencia en la solicitud paterna

Examinando ahora las virtudes altruistas o heterocentradas, las cuales podrían incluirse por entero dentro de la benevolencia —si tomamos este término en su más extenso significado—, encontramos, incluso de parte de los moralistas que consideran que para nuestro bienestar la benevolencia nos incumbe menos que el interés prudencial, la tendencia general de verla como una especie de derivado de los motivos o virtudes autocentradas. Esto no era tan evidente en Platón, Aristóteles y otros filósofos antiguos que escribieron en un período donde el individualismo era menos excesivo de lo que llegó a ser en Occidente después de la Reforma Cristiana, y que difícilmente podrían concebir una buena vida separada de una ciudad conformada por personas ligadas entre sí gracias a una ascendencia común o a la creencia en ella. Pero la aparente necesidad de

encontrar las raíces del altruismo en el egoísmo ha planteado un intrincado problema para muchos filósofos modernos, incluyendo a Spinoza, Hobbes, Bentham, Sidgwick, y de hecho casi todos los que aspiraron a la pulcritud de una teoría ética sólidamente articulada, con la notable excepción de la escuela intuicionista.

La derivación del *deber* de promover el bienestar de otros a partir del supuesto *hecho* de que, según su constitución original, nuestra naturaleza humana nos lleva a preocuparnos únicamente de nuestra propia felicidad, fue un problema con el cual los moralistas utilitaristas lucharon valerosamente pero en vano. “Cada uno”, escribió Sidgwick, “está moralmente obligado a interesarse por el bien de cualquier otro individuo tanto como por el suyo, excepto cuando lo juzgue inferior, al considerarlo imparcialmente, o cuando sea menos probable para él conocerlo u obtenerlo.” Como en el caso de la prudencia, este principio parecería ser igualmente válido indiferentemente de cual sea nuestra definición del mayor bien —sea placer, conocimiento, virtud o algo muy distinto—. Si concedemos que cada individuo tiene el derecho de establecer su propio criterio del bien, entonces la mayor benevolencia consistiría en ayudar a todos los seres humanos o a todas las criaturas vivas a alcanzar los fines por los cuales se esfuerzan, a pesar de lo diversos que puedan ser, en la medida en que sus metas puedan obtenerse sin infligir pérdidas inconmensurables a otros seres, incluyéndonos. Para distribuir nuestra benevolencia racionalmente, necesitaremos algún denominador común, algún método para comparar un bien con otro, de manera que podamos aplicar consistentemente nuestros esfuerzos allí donde puedan ser más productivos. La consecución de un estado satisfactorio de consciencia, llámese placer, felicidad, o alguna otra cosa, parece ser el único elemento común a todas las diversas metas que persigue la gente. De aquí que la benevolencia universal fácilmente tome la forma de un “Hedonismo Universalista”, como llamó Sidgwick a la doctrina utilitarista. Los utilitaristas enseñaron que la conducta correcta es aquella que, en cualquier circunstancia, producirá la mayor cantidad de felicidad en el mundo. Es la doctrina del Bien

Universal; y a pesar de los fallos que puedan tener sus teorías, se suma a la gloria duradera de los pensadores de esta escuela que, al menos en principio, hayan considerado, en sus intentos de evaluar los resultados morales de cualquier curso particular de acción, los sentimientos no sólo de los humanos sino de todos los seres sensibles al placer y al dolor.

Los utilitaristas sometieron su ingeniosidad al máximo esfuerzo para probar la solidez de este principio fundamental. Tomando como primaria y autoevidente la rectitud o la validez moral del esfuerzo de cada individuo por promover su propia felicidad, ellos lucharon por deducir de esto la obligación de aumentar la felicidad de todos los seres sensibles de manera tal que, indiferentemente de cómo esté distribuida la felicidad entre los individuos, siempre esté en el máximo. A pesar de que un escritor o predicador eficiente pueda sin mucha dificultad efectuar la transición emocional del interés propio al interés universal, parece imposible hacer lógicamente inexpugnable la proposición de que, dado que nosotros deseamos ser felices, es nuestro deber hacer a todo el mundo tan feliz como podamos. Para el interés propio, dos hechos empíricos son los argumentos más convincentes a favor de una benevolencia universal o al menos ampliamente diseminada: primero, que los individuos a menudo experimentan una gran felicidad, a veces su mayor felicidad, trabajando por el bienestar de otros; y segundo, que la felicidad de cada individuo está íntimamente ligada a la prosperidad, en el sentido más amplio, del mundo que habita, y en alto grado es igualmente dependiente de la buena voluntad de sus vecinos. Pero en sí mismos estos descubrimientos no hacen que las satisfacciones del altruismo nos incumban más que el placer de comer, escuchar música o jugar. Sin embargo, el hecho de que a menudo nos sentimos felices al darnos desinteresadamente a otros nos sugiere el verdadero origen de la benevolencia.

Intentar derivar nuestros impulsos benévolos de nuestros motivos esencialmente egoístas es como tratar de explicar el origen de la mano derecha por la existencia de la izquierda. En nosotros, la benevolencia no se deriva del interés propio en la misma medida que una mano no se

deriva de la otra. Ambos son componentes originales de nuestra naturaleza, que descubrimos tan pronto somos capaces de echar un vistazo inquiridor dentro de nosotros mismos para analizar nuestras motivaciones. Sólo una educación viciosa o una teoría equivocada nos impediría ver esta verdad. Es tan natural que en las circunstancias apropiadas prestemos espontáneamente servicio a otros como que nos esforcemos para satisfacer nuestros propios apetitos.

Con pocas y curiosas excepciones, en la vasta hueste de vertebrados de sangre caliente los jóvenes son más o menos dependientes de sus padres para alimentarse o protegerse, y más comúnmente para ambas cosas. Esto hace indispensable que los padres tengan motivos dirigidos hacia el bienestar de individuos distintos de sí mismos. Más aún, en la gran mayoría de estos mamíferos y aves, especialmente entre las últimas, la atracción entre los progenitores macho y hembra supera en mucho el período de fervor sexual, y los lleva a trabajar juntos por sus crías; en muchos casos, tal cooperación en el cuidado parental es esencial para la supervivencia de la progenie. Incluso después de que las crías han pasado la edad de necesitar sus servicios, los padres —cuyos impulsos sexuales han pasado a estar inactivos— pueden mantenerse por muchos meses en una estrecha asociación, tal como sucede en numerosas aves no migratorias. Esta duradera camaradería entre macho y hembra sugiere que se mantienen unidos gracias a un vínculo afectivo que hace que el bienestar de uno concierna en alguna medida al otro. Por lo tanto, en prácticamente todos los mamíferos y aves, la perpetuación de la especie depende de dos conjuntos de impulsos radicalmente diferentes: 1, aquellos dirigidos a la autoperpetuación; y 2, aquellos que aseguran el cuidado de las crías y a menudo también la persistencia de las parejas. De los primeros se derivan todas las virtudes autocentradas; de los segundos, las virtudes heterocentradas (o benevolencia).

Sin embargo, del hecho de encontrar dentro de nosotros, como componentes originales y coordinados de la naturaleza humana, tanto los motivos autocentrados como los altruistas, no se sigue que los segundos puedan existir o tener significancia en ausencia de los primeros. El in-

terés por el bienestar de otros sería fútil en ausencia de seres cuya existencia y prosperidad sean de trascendental importancia para ellos. En un mundo donde a ninguna criatura le importara su propia vida o felicidad, el altruismo no tendría ni propósito ni significado. Por tanto, es disparatado menospreciar el interés por uno mismo en relación con el interés hacia otros. De aquí la lógica de los estoicos y de Spinoza, en cuanto a tomar el esfuerzo de preservar el propio ser como el fundamento y punto de partida de la moralidad. Los motivos autocentrados y heterocentrados son tanto biológica como lógicamente complementarios; y la tarea de la ética no es difamar alguno de ellos, sino descubrir en cuáles proporciones deben mezclarse para hacer progresar los fines que aprueba.

Además, sólo después de que un animal ha alcanzado un grado más bien alto de complejidad, especialmente bajo la acción de procesos internos a sí mismo, puede ser consciente de las necesidades y aspiraciones de otros y entregar su fuerza para satisfacerlos o fomentarlos. Si sintiéramos únicamente impulsos para gratificarnos o perfeccionarnos nosotros mismos, estaríamos compelidos a vernos como productos finales del proceso que nos formó. Cada individuo representaría entonces el punto terminal de un movimiento creador que culminaría en él, por lo tanto sería completamente una criatura y en ningún sentido un creador. Pero esto va contra nuestra experiencia; somos conscientes de la energía misma que nos hizo actuando en nosotros para incrementar no sólo nuestra perfección sino la de los seres que nos rodean. Nuestros esfuerzos altruistas prueban que somos participantes activos en la armonización, no sus productos pasivos.

3. Comparación de motivos autocentrados y heterocentrados

Introduciremos claridad en algunas de nuestras futuras discusiones si hacemos una pausa en este punto para llamar la atención sobre ciertas semejanzas entre los motivos que nos impelen a realizar actos que nos benefician y aquellos que nos llevan a promover el bienestar de

otros, sean nuestros hijos o criaturas sin ninguna relación con nosotros. En primer lugar, me hago consciente de un motivo de cualquiera de los dos tipos gracias a una inclinación o a veces un fuerte deseo de actuar de cierta manera. Dado que es *mi* impulso el que me esfuerzo por satisfacer, experimento placer o satisfacción siempre que mi acción realiza el fin buscado; asimismo, me siento frustrado o intranquilo cuando algún fuerte impulso fracasa, indiferentemente de si va dirigido hacia mi propio bienestar o al de otro ser. De aquí se sigue que no puedo beneficiar a ninguna criatura sin recibir también yo alguna gratificación, aunque a veces sea fugaz y vaya seguida de tristeza o de un sentimiento de inutilidad al ver lo poco que mis esfuerzos son apreciados o lo ineficaces que son. Naturalmente, al nivel de la sensación los resultados que tengan para mí mis actividades autocentradas, tales como comer o protegerme o incrementar mis posesiones, son radicalmente diferentes de los de mis actividades altruistas, como cuando alimento o doy abrigo a otro. Sin embargo, a niveles psíquicos superiores encontramos una semejanza fundamental entre ellos, pues ambos proveen satisfacción.

Este hecho, que no podamos hacer buenos actos por otros sin al mismo tiempo gratificarnos nosotros mismos, ha llevado a algunas personas a considerar la naturaleza humana como esencialmente egoísta. Piensan que siempre que somos deliberada y no impulsivamente benévolo hemos calculado el placer que nuestra acción nos traerá y que esta es la verdadera *razón* para hacerlo. Si sondearan un poco más profundamente dentro de la naturaleza humana, verían que si no estuviéramos originalmente dotados de motivos altruistas no podríamos gratificarnos al ponerlos en práctica. Mientras que libremente admito que nunca puedo ayudar a un animal o a un humano sin sentirme un poco mejor debido a lo que hice, y que esto es un incentivo adicional para mi acto, no considero esto un defecto en mí sino una excelente cualidad; a pesar de no poder reclamar ningún mérito por ello, pues no es resultado de mi propio esfuerzo sino que fue implantado en mí por la naturaleza. Parece necesario que un animal dotado tanto de impulsos autocentrados

como heterocentros debe obtener el mismo tipo de satisfacción, en el más alto nivel, a partir de la ejecución de cualquiera; pues en las infinitamente variadas circunstancias de la vida los impulsos de ambos tipos se pondrán frecuentemente en competencia entre sí, y el animal deberá elegir entre ellos. Si la satisfacción de ambos tipos de impulsos no proveyera sentimientos del mismo carácter general, aunque distintos en cualidad e intensidad, sería imposible comparar uno con el otro, debido a la ausencia de una medida común; y es difícil comprender cómo en este caso se haría una elección.

Lo más difícil es evaluar los valores relativos de nuestros motivos egoístas y altruistas. Frecuentemente, cuando inspeccionamos a la gente a nuestro alrededor, o incluso cuando escuchamos nuestro ser más íntimo con una temerosa honestidad, sospechamos que la naturaleza humana es predominantemente egoísta, quizá solamente con algún destello de benevolencia desinteresada por aquí y por allá. Pero hay otra manera de estudiar este asunto, que tal vez conduzca a una conclusión diferente. El mundo está saturado de personas, la mayoría de las cuales están vivas solamente porque durante un largo período de impotente infancia y dependiente niñez recibieron el devoto cuidado de padres o protectores; y cualquiera que sea la educación o cultura que tengan, se la deben casi totalmente a los esfuerzos de aquellos que los precedieron. De todos los humanos que han vivido, la mayoría están ahora muertos. Sus esfuerzos se dirigieron en parte a preservarse y gratificarse ellos mismos y en parte a pasar la antorcha de la vida y la cultura. Es apenas posible separar estas dos clases de actividades y medir la cantidad de cada una; pero aparte de algunos artefactos duraderos y cambios menores en la superficie terrestre, sólo los de la segunda clase han dejado resultados que perduran. La generación que ahora vive, con toda su cultura y conocimiento, representa un vasto desembolso de esfuerzo heterocentros por parte de la mayoría que ha cesado de existir. Lo mismo se aplica a todas las especies de mamíferos, aves o animales de cualquier clase que dependan del cuidado de sus progenitores. Aunque la devoción a la familia y a los hijos no es

ciertamente la forma más avanzada de altruismo, es la raíz de donde ha brotado la benevolencia más ampliamente diseminada.

Tal vez no quede fuera de lugar llamar la atención sobre un defecto aparentemente inevitable en casi todos los discursos y análisis morales de la motivación realizados en provecho de la moralidad. Incluso cuando más quieren defender o incitar la conducta altruista, tienden a exagerar nuestros motivos egoístas. El ser humano, como muchos otros animales, está naturalmente dotado de impulsos que van más allá de él mismo y que apuntan al bienestar de otros, usualmente de su propia clase, y excepcionalmente de clases diferentes. Como con la mayoría de impulsos innatos, los que llamamos altruistas son más fuertes en unos individuos que en otros. A pesar de que sería desatinado mantener que el filósofo ético o el predicador moral ama a su prójimo más que cualquier otra persona cuya benevolencia tome la forma de acción y no de teorización o predicación, pienso que podríamos asumir con seguridad que su interés por el bienestar de su prójimo y su sensibilidad hacia la felicidad de éste están por encima del promedio. Cuando tal persona trate de influir a otros cuyo carácter esté dominado por el egoísmo, ¿qué hará? Su análisis de los motivos y efectos de las acciones humanas pone en claro que lo que uno hace por otros puede traer muchas y variadas ventajas para uno mismo, y tratará así de sacar al individuo egoísta de su egoísmo llamando su atención sobre los beneficios y satisfacciones que se incrementarán para él a través de un esfuerzo altruista. Este es su curso más obvio y fácil. Por lo tanto, el moralista desarrolla teorías y pronuncia exhortaciones que hacen que las personas, incluido él mismo, aparezcan más egoístas y calculadoras de lo que realmente somos.

El ser absolutamente incorrupto por el cálculo hedonista esparce su beneficencia tan espontáneamente como la flor su fragancia y el pájaro su canción. Y sin embargo los moralistas están renuentes a admitir que tal bondad impremeditada sea moral; insisten en que la esencia de la elección moral es el reconocimiento de cursos alternativos de acción y la selección deliberada de alguno de ellos. ¿Cómo escapare-

mos de esta contradicción? Quizá reconociendo que la moralidad atañe no tanto a seres que han alcanzado una bondad absoluta sino a aquellos que estén en el proceso de hacerse buenos. Y dado que nuestra tarea principal en la vida parece ser la formación del carácter a través del esfuerzo moral y de otros esfuerzos, la disciplina moral es particularmente necesaria y apropiada para nosotros.

Cuando contemplamos la vida de un animal de cualquier clase, que nutre y defiende a sus pequeñas crías, y vemos cómo en algún momento les da alimentos duramente conseguidos, o arriesga su vida en su defensa, cómo un minuto después puede estar en aprietos desesperados por salvar su pellejo o satisfacer su gran hambre—cuando prestamos atención a estas alternaciones súbitas en la condición de todos los animales superiores— no debería sorprendernos descubrir motivos autocentrados acechando entre nuestros esfuerzos más altruistas; ni vernos entregándonos, justo en el momento cuando necesitamos más urgentemente mejorar nuestra condición, a actos impremeditados de pura generosidad que retrasan la consecución de nuestras legítimas aspiraciones. Sería irracional permitirnos afligirnos por esta mezcla de motivos que tan a menudo encontramos muy dentro de nosotros. Los motivos egoístas no menos que los altruistas brotan de nuestras más íntimas profundidades; son igualmente necesarios e igualmente defendibles. La función de la razón no es suprimir uno u otro, sino combinarlos en un todo armónico. Al establecer este balance feliz entre las virtudes autocentradas y las heterocentradas, el hombre escrupuloso ordinario probablemente se excederá en alguna medida del lado del altruismo como del lado del egoísmo; pues, para mantener su autoridad, la sociedad impone exigencias contra las cuales él temerá oponer sus propios y más modestos derechos. “Es fácil”, escribió Montesquieu, “regular con leyes lo que le debemos a otros; pero es muy difícil incluir todo lo que nos debemos a nosotros mismos.”² Su contemporáneo Joseph Butler sostuvo que no tenemos demasiado amor propio sino muy poco, al menos del tipo que es inteligente y entiende sus fines.³

4. Esbozos de simpatía en los animales no humanos

Aunque con animales menos complejos compartamos instintos orgánicos ciegos que nos llevan a esforzarnos por producir y nutrir hijos que algún día nos reemplazarán, nuestros esfuerzos más sensatos y deliberados por promover el bienestar de otros seres están motivados en gran medida por la simpatía. Hume, Adam Smith y otros autores del siglo diecisiete llamaron la atención sobre la importancia moral de este componente de la naturaleza humana, y más tarde Alexander Sutherland realizó un largo y elaborado estudio, en el cual rastreó el desarrollo de este sentimiento de simpatía en el reino animal y la derivación de nuestros sentimientos morales a partir de la simpatía parental⁴. A pesar de que en lo principal sus conclusiones son firmes, puso demasiado énfasis en el papel que juega la elaboración de la organización nerviosa en el desarrollo de la simpatía, particularmente el llamado "sistema simpático", en detrimento de esos factores mentales superiores en los cuales Hume había encontrado la base de este fenómeno psíquico extremadamente complejo. Las investigaciones de estudiosos más recientes del comportamiento animal, particularmente las del entomólogo W. M. Wheeler, obligan a revisar la versión de Sutherland sobre el origen de la simpatía⁵. Aunque hacer esto con el detalle apropiado requeriría un volumen aparte, la simpatía ocupa un lugar tan importante entre nuestros recursos morales que difícilmente podemos evitar rastrear su crecimiento, al menos con un esbozo general.

Todos los que le han prestado atención a las costumbres de los insectos sociales, incluyendo hormigas, abejas, avispa y termitas, se han impresionado ante la estrecha colaboración entre los pocos o muchos individuos que componen una colonia, ante su laboriosidad, su devoción por el bienestar común, y su aparente olvido de la individualidad propia. Desde la antigüedad, los moralistas han considerado la prudencia y abnegación de las hormigas y las abejas como ejemplos que el humano descarriado debiera imitar. La fuerte adhesión de cada individuo a la comunidad en conjunto es el resultado inevitable de su

propia incompletitud. Aunque en algunos de estos insectos sociales, especialmente en las hormigas, la joven y recién fecundada hembra sólo es capaz de proveer una dieta usualmente pobre e inadecuada a las larvas que salen de sus primeros huevos, rápidamente delega esta tarea en las obreras nuevas; y al aumentar su edad la reina podría convertirse, como entre las termitas, en casi nada más que una hinchada bolsa para la producción de huevos, incapaz de proveer nada a su innumerable progenie ni a sí misma. A su vez, las obreras son en general incapaces de engendrar las larvas que tan asiduamente atienden; y allí donde haya una casta especial de guerreros, los soldados con inmensas mandíbulas o cabezas tipo jeringa pueden ser incapaces de nutrirse a sí mismos y dependen, como las larvas, de los servicios de las obreras. Dado que en estas comunidades de insectos las funciones que en muchos animales se encuentran reunidas en un único individuo están divididas entre diversos individuos, la colonia entera es a veces llamada un superorganismo: una especie de organismo social compuesto de individuos incompletos.

¿Qué une a estos individuos heterogéneos capaces de ir cada uno por su lado y realizar sus diversas tareas, y sin embargo incapaces de sobrevivir separados de su sociedad? ¿Es acaso su sentimiento de depender del todo, o un sentido del deber hacia la colonia madre quizá semejante al patriotismo humano, o el interés propio, o la simpatía hacia sus prójimos, o simplemente un hábito ciego? Cuando uno los observa compartiendo alimentos con sus compañeros, acariciándose entre sí gentilmente con sus antenas, lamiéndose entre sí, alimentado y cuidando cariñosamente a las larvas indefensas, o atendiendo respetuosamente a su reina, es fácil imaginar que son movidas por sentimientos de simpatía y un tierno afecto fraternal. Pero Wheeler adelantó muchas razones para creer que el vínculo principal entre los miembros de una colonia es la comida que constantemente están intercambiando, y las sensaciones placenteras —que pueden compararse en nosotros únicamente con sabores y olores— que cada uno provee para los otros. Él aplicó el término trofalaxia [*trophallaxis*] o intercambio de alimentos al concepto de una sociedad que se

mantiene unida por el intercambio recíproco de comida, sabores u otros estimulantes sensoriales agradables.

Los hechos que apoyan esta concepción son tan numerosos que sólo algunos pueden darse aquí. Las larvas de ciertas avispas, incluyendo las de los géneros ampliamente diseminados como *Vespa* o *Polistes*, después de recibir alimento de una obrera, o incluso cuando su región oral es estimulada de otra forma, secretan por sus glándulas salivales gotas de un líquido dulzón y ralo que son ansiosamente chupadas por sus nodrizas. Obviamente, el valor nutritivo de las gotas secretadas no puede ser equivalente al del alimento que recibe la larva, pues de otra forma no crecería; pero es posible que la obrera anhele tanto estas golosinas que por ellas renuncia al volumen mucho mayor de alimento que ha recogido en su expedición de forraje; así como el campesino que lleva sus cosechas al mercado puede pagar el valor de varias libras de nutritivos granos o vegetales por delicadezas que, como alimento, valen mucho menos. Las bocas de las larvas de algunas hormigas africanas están rodeadas de glándulas relativamente enormes que exudan una sustancia atractiva para las obreras que las nutren y atienden. Incluso entre hormigas menos especializadas, las larvas indefensas parecen secretar de la superficie de sus cuerpos sustancias que, probablemente de naturaleza grasosa, son altamente atractivas para sus nodrizas y que proveen el estímulo para toda la manipulación, lamidos y cuidadosa evacuación cuando hay peligro, que reciben estos indefensos gorgojos blancos.

Las larvas no sólo proveen a los adultos de estímulos químicos seductores, sino que los últimos son también de la misma manera atraídos entre sí mediante secreciones que sus compañeros lamen de sus cuerpos. Más aún, en muchos de estos insectos sociales los obreros frecuentemente se alimentan entre sí, ya sea con comida regurgitada o, como las termitas, con materia fecal; de esta forma Maeterlinck se vio llevado a caracterizar una sociedad de termitas como una "coprofagia colectiva". Las obreras de las termitas ceilanesas están tan ansiosas por la exudación de su gigantesca reina que para alcanzarla más fácilmente arrancan pequeñas tiras de su cutícula, de-

jando su cuerpo marcado de cicatrices. Pero quizá la evidencia más convincente de la firmeza de las concepciones de Wheeler se encuentra en la increíble variedad de parásitos que, pertenecientes a diferentes órdenes de insectos, acechan en muchas colonias de hormigas. Estos escarabajos, grillos y otros insectos altamente especializados, no sólo mordisquean las exudaciones de los cuerpos de sus huéspedes, las hormigas, sino que ellos mismos proveen, de glándulas especiales, secreciones en tal medida agradables para las hormigas que se ganan no sólo la tolerancia sino un cuidado cariñoso, como el que las hormigas le prestan a sus propias compañeras y a sus indefensas crías.

En los vertebrados podemos observar relaciones tan similares en su forma externa a aquellas establecidas entre los insectos sociales por el intercambio de alimentos y estímulos químicos atractivos que, con T.C. Schneirla, podríamos extender a ellos el término "trofalaxia", a pesar de que en ellos no se ven involucradas sensaciones gustativas ni olfativas. En las aves, la limpieza mutua del plumaje entre miembros de la misma bandada se encuentra principalmente en las especies altamente sociales, incluyendo los garrapateros y las codornices corcovadas. En algunas aves menos sociales, incluyendo algunas palomas, cuervos, tucanes y soterrés de cactus, esta atención mutua parece ocurrir especialmente entre los miembros de una pareja; mientras que una gran cantidad de aves parecen limpiar únicamente su propio plumaje. La repartición de algún alimento encontrado por un miembro de la bandada, posiblemente como recompensa a su vigoroso escarbar, es asimismo observada únicamente en las aves más sociales, y lo mismo se aplica a dormir en contacto cercano para calentarse mejor. Como regla, incluso las aves que forrajejan en bandadas no comparten de buena gana sus hallazgos; y aquellas que duermen en numerosas compañías preservan un espacio entre sí y sus vecinos.

No sabemos si las pulidas cáscaras de los huevos proveen sensaciones agradables a un pájaro que, al incubar, los presiona contra la piel desnuda de su pecho, o si algún contacto similar con los suaves cuerpos de las crías o polluelos es

placentero para el padre; pero la analogía con los mamíferos sugiere que puede ser así, y esas sensaciones agradables pueden servir como incentivos para cubrir y proteger a los huevos y a los recién nacidos. Pero casi no cabe duda de que la limpieza mutua del plumaje, el compartir alimentos, o dormir en contacto, es un vínculo que mantiene unidas a las aves más sociales, las cuales muestran el mayor afecto hacia sus compañeras. En otras especies de aves que aunque son gregarias intiman menos con sus compañeros de bandada, así como en muchos mamíferos, las fuerzas que acercan a los individuos se oponen a otras que los mantienen separados. Las gallinas domésticas y otras aves picotean a los compañeros que se les apiñan muy estrechamente; los de más alto rango social atacan directamente a individuos de rangos inferiores, los cuales no devuelven los picotazos que reciben, pero sí tratan a los individuos de todavía menor rango de la misma forma en que ellos son tratados, hasta que los miembros del último rango de un grupo son picoteados por todos y no picotean a nadie. En muchas especies, el espaciamiento de los miembros en una bandada de forraje o de reposo es resultado de fuerzas opuestas de atracción y repulsión.

En los mamíferos, lazos similares mantienen unidos a los miembros de una manada y atraen a la madre más intensamente a sus lactantes. A menudo uno ve a dos caballos simultáneamente rascándose y mordisqueándose entre sí con sus dientes, actuación que parece proveer grandes satisfacciones. Entre los ungulados, el espectáculo, y probablemente en mayor grado la fragancia de compañeros pastando o descansando en las cercanías, son necesarios para el contento de cada uno; y mediante sus llamados y su inquietud revelan su angustia cuando son separados de sus camaradas. Entre la madre y su vástago los vínculos son necesariamente todavía más estrechos. No hay razón para suponer que las sensaciones gratificantes producidas al mamar de sus pechos estén limitadas a la madre humana. Estos tirones de los pezones, que de ninguna manera son siempre gentiles en un ternero joven y vigoroso, no sólo parecen dar un placer efectivo a las damas mamíferas de los más diversos tipos; también brindan alivio a la molestia de un pecho

o ubre hinchada de leche. Que el ternero o el potro o el cachorro mamen parece brindar a la hembra sensaciones agradables cuádruples, tales como las que deriva la madre humana de besar y acariciar a su bebé, cosa que sugiere que un beso quizá sólo sea, después de todo, una forma reducida o simbólica de lamer con la lengua, una práctica mucho más diseminada entre la totalidad de los mamíferos. Por lo tanto, el tierno cuidado que dedican a su progenie animales tan diversos como los insectos sociales y los mamíferos superiores no es el producto de una devoción absolutamente altruista. La ventaja material reside por entero del lado de la cría indefensa, pero el adulto que la atiende recibe una retribución justa mediante la satisfacción de estados afectivos. Así, la reciprocidad inherente en las relaciones morales parece alcanzarse, en primer lugar, por medios naturales.

5. Análisis de la simpatía

Para el observador humano imaginativo y simpatizante es fácil encontrar simpatía en estas relaciones tan íntimas y aparentemente afectivas entre los miembros de un enjambre o rebaño, o entre padres de las más diversas clases y sus inexpertas crías. Pero la simpatía es más que inducirse mutuamente sensaciones placenteras o estados afectivos por compañeros sociales, incluso más que los más tiernos y exquisitos sentimientos de devoción de un padre hacia sus vástagos. La simpatía es la producción, en un individuo, de sentimientos correspondientes a los de otro individuo por el conocimiento de la condición de este segundo individuo. No podemos estar seguros de que estos sentimientos inducidos sean verdaderamente simpáticos si no contrastan con, o al menos se diferencian de, aquellos que ordinariamente serían producidos en el primer individuo por sus propias circunstancias inmediatas. Si tanto yo como mi compañero estamos de muy buen humor en una hermosa, soleada mañana, esto no brinda ninguna prueba de sentimientos de simpatía; ambos podríamos estar respondiendo de la misma manera a la misma situación externa. Pero si alguna desgracia que cae

únicamente sobre él y que en nada me afecta a mí súbitamente sustituye mi júbilo por tristeza, tenemos entonces un ejemplo de una verdadera inducción simpática. Si en medio de la aflicción o el infortunio mi ánimo puede levantarse por la felicidad de otro, a partir de alguna circunstancia que a mí no me brinde ningún beneficio directo, tenemos una prueba todavía más sólida de sentimientos de simpatía. Similarmente, no tenemos prueba de sentimientos simpatéticos en el caso de dos hormigas que mutuamente se frotan sus antenas, o dos caballos mordisqueándose en los hombros, aún si disfrutan del intercambio de atenciones; estarían simplemente reaccionando de la misma manera a los mismos estímulos. Como tampoco podemos estar seguros de que el tierno interés de una madre por su bebé sea siempre simpático; su devoción podría ser en gran medida una respuesta a los deliciosos sentimientos que él provoca en ella.

Para producir estados emocionales que usualmente van acompañados de cambios somáticos definidos, la verdadera simpatía parece depender de procesos complejos en mentes más bien altamente desarrolladas, no menos que de una organización nerviosa capaz de ser estimulada por percepciones o representaciones de un orden puramente cognoscitivo. No tenemos evidencia de la existencia de una simpatía tal en los insectos, y muy poca en el caso de aves y mamíferos no humanos. Los miembros de una colonia de insectos sociales parecen indiferentes ante los infortunios de sus camaradas a pesar de la intimidad con que cooperan entre sí, compartiendo sus labores y su alimento. Lubbock colocó hormigas en una variedad de situaciones que deberían haber suscitado la preocupación, cuando no la asistencia activa, de animales más simpáticos que, en circunstancias similares, descubrieran a sus compañeros en aprietos; pero las hormigas libres pasaron desinteresadamente al lado de compañeras que él había inmovilizado con miel, enterrado en arena dejando expuestas sólo las cabezas, medio ahogadas y abandonadas a que se recuperaran gradualmente, bañadas en cloroformo, o intoxicadas. Difícilmente podría ser que no hayan visto a sus desafortunadas compañeras; pues hormigas forasteras, colocadas igualmente cerca, fue-

ron abordadas y rápidamente asesinadas. Sutherland experimentó con diecisiete especies de hormigas, en cada caso sujetando —con pequeños trozos de alambre doblados en forma de una prensa de pelo— cerca de la entrada del nido, dos o tres compañeras de nido⁶. Estas pruebas se repitieron hasta que al menos diez individuos de cada especie fueron tratados de la misma manera; pero en ningún caso sus compañeras libres, que en interminables hileras pasaron cerca durante horas, mostraron señales de simpatía o hicieron algún movimiento para ayudar a las prisioneras. Sin embargo, si se dejaba caer una mosca o una hormiga forastera en el mismo sitio, las hormigas inmediatamente se apiñaban sobre ella para matarla y desmembrarla. Lejos de permanecer indiferentes hacia sus compañeras de nido heridas, las hormigas cosecheras estudiadas por Hingston en los Himalayas se precipitaron sobre ellas con muchas señales de furia. Él creyó que se comportaron de esta manera extraña porque asociaron causalmente el estado desvalido de sus compañeras con la presencia de enemigos, y que por no poder encontrarlos desahogaron sus sentimientos hostiles sobre sus propios muertos y sus camaradas heridas⁷.

Incluso los mamíferos muestran, comúnmente, un desinterés similar por los aprietos de los enfermos, heridos o prójimos en sufrimiento. El caballo que durante todo el día llama desesperadamente al compañero que ha salido a trabajar, y que relincha con aparente deleite cuando regresa su amigo, lo alejará de sus raciones, si es más fuerte, sin fijarse en lo cansado o hambriento que pueda estar después de un largo viaje. El ganado angustiosamente apartado de su manada no duda en alejar de los alimentos selectos, corneándolos, a sus compañeros más débiles. Los perros brindan señales más obvias de simpatía, al menos a sus amos, cuya enfermedad o aflicción a menudo parece provocarles una auténtica angustia.

Entre las aves, he observado mastines purpúreos y paros de gorro negro revolotear con excitación alrededor de un camarada que ha quedado guindando indefenso de la rama de un árbol después de enredarse en una tira de material para el nido o en una telaraña. Pero a pesar de este obvio interés, no hicieron ningún esfuerzo

inteligente por liberar al prisionero, que parecía temer en lugar de acoger las cercanas aproximaciones de sus compañeros libres. Además, es bien conocido que muchos pájaros padres que cuidadosamente atienden a sus polluelos mientras están en el nido, fácilmente los desdeñan si se caen antes de estar emplumados y capaces de brincar y llamar, a pesar de que los desafortunados polluelos estén a plena vista. En muchos de estos casos el infortunio es irremediable; pues los polluelos aún sin plumas no pueden ser apropiadamente atendidos si no son devueltos al nido, y esta hazaña parece estar más allá de las capacidades de la mayoría de pájaros pequeños, cuyos picos son instrumentos insuficientes para levantar un delicado y relativamente pesado polluelo sin hacerle daño. La selección natural operaría en contra de un hábito tan disgénico como el de mostrar tanto interés por un polluelo irreparablemente condenado. Los polluelos que han caído prematuramente del nido, pero ya en una edad en la que es posible mantenerlos vivos, son a menudo diligentemente atendidos; y los anales de la ornitología contienen reportes confiables de casos en que las aves han llevado alimentos a pájaros cautivos de su propia clase, o casos en que han nutrido a un compañero cuya ceguera o pico deformado le impedía alimentarse a sí mismo.

Aunque es muy difícil para el observador humano evaluar cuánta simpatía verdadera existe entre los animales no humanos, difícilmente podemos dudar que hayamos descubierto, incluso entre criaturas tan aparentemente insensibles hacia los apuros de sus compañeras como las hormigas, el tipo de relación que debe darse para que pueda crecer la simpatía. Debe haber, en primer lugar, un vínculo entre dos individuos que sean socialmente iguales o que estén en la asimétrica relación de padres e hijos; y esta estrecha asociación, en la medida en que es consciente y no es mantenida por reflejos meramente automáticos, debe ser placentera o satisfactoria. Pero mientras la relación proporcione gratificación a ambos miembros no hay necesidad de postular la presencia de sentimientos de simpatía, pues la estimulación inmediata del compañero es suficiente para producir sensaciones agradables. Si uno de los compañeros está herido o hambriento o de

cualquier manera angustiado por alguna causa que no afecte al otro, su efecto directo o inmediato sobre éste, en la ausencia de simpatía, debe seguir siendo el mismo, excepto cuando el estado menos activo o menos receptivo que resulte de su aprieto no pueda proveer el estímulo placentero acostumbrado. Para que la angustia del compañero desafortunado sea comunicada al otro, quien no tiene causa inmediata alguna de infelicidad, se requiere una organización mental algo compleja, capaz de imaginar o de algo muy parecido.

Una pregunta que no podemos responder con seguridad es si el animal padre o madre que muestra signos obvios de angustia cuando su ternero o cachorro o polluelo está perdido o herido o en peligro, se ve de hecho conmovido por sentimientos simpáticos o si su estado de perturbación se debe meramente a la interrupción de las actividades habituales o a la ausencia de los estímulos placenteros que su vástago normalmente le proporciona. Pero definitivamente en estos casos estamos más cerca de la verdadera simpatía que en el caso de las hormigas, las cuales no muestran interés por los aprietos de sus compañeras capturadas o mutiladas. A pesar de que en ningún caso específico podemos estar seguros de cuánta simpatía realmente existe, es indudable que cuando un padre, sin estar él herido o amenazado, muestra angustia por el aprieto de uno de sus vástagos, tenemos la clase de situación en la que la simpatía surgió por primera vez. Parece obvio, asimismo, a partir de su modo de origen, que los primeros sentimientos de simpatía —llamados así apropiadamente— deben de haber sido dolorosos o angustiosos, en contraste con los sentimientos agradables producidos *directamente* por los compañeros sociales. Compartir simpáticamente el placer o la felicidad parece representar una elaboración posterior de un proceso que fue originalmente desarrollado con referencia a situaciones dolorosas. Quizá esto explique por qué en general nos inclinamos mucho más fácilmente a la simpatía por la contemplación de los dolores de otros seres que por la de sus placeres.

Uno de los rudimentos más tempranos de la simpatía aparece en esa percatación intuitiva, común en los animales, de que la carne es tierna y sensible, que el uso muy vigoroso de los dientes,

picos, uñas o pezuñas, causará dolor. Los cachorros y otros animales jóvenes, en sus juegos; los mamíferos padres de distintas clases, cuando miman o cargan a sus crías; los caballos y otros animales al tomar alimentos de la mano de sus amos; todos actúan como si supieran que las criaturas vivas sienten dolor, y no usan sus dientes tan fuertemente como podrían. Más aún, algunos animales se comportan como si fueran conscientes de que ciertos órganos son más delicados y vulnerables que otros, y se abstienen de atacar estas regiones en sus compañeros. De las incontables veces que he visto a las gallinas domésticas picotear a sus compañeras en la cabeza, nunca he visto ni escuchado sobre alguna que haya herido a otra en un ojo; y estoy bastante seguro de que esta inmunidad no es resultado de los movimientos con los que la que es picoteada esquiva los picotazos, sino de la lenidad de la que picotea. Un respeto similar hacia los ojos de sus compañeros ha sido observado en los cuervos y en otras aves sociales que picotean las cabezas de sus subordinados. En una ocasión observé a una yegua usando su pierna trasera para alejar gentilmente a un ternero recién nacido que se confundió y trató de mamar de su ubre en lugar de la de su madre. La yegua bien pudo haberlo pateado, pero desistió de usar violencia. Nos es imposible saber algo sobre el aspecto subjetivo de estas abstenciones, pero difícilmente es posible dudar que en ellas presenciamos algunos de los más tempranos chispazos de la simpatía y de la inhibición moral.

6. Los complejos procesos mentales involucrados en la verdadera simpatía

Tal como fue analizada por Hume⁸, la simpatía surge a través de un proceso mental bastante complejo que involucra una asociación doble y paralela de ideas e impresiones, o, para usar terminología más moderna, entre representaciones mentales y presentaciones directas. La asociación primera e indispensable es la que se da entre uno mismo y el objeto externo que suscita simpatía. Sólo simpatizamos con seres en los que detectamos alguna semejanza con nosotros; y la

intensidad de nuestra simpatía es directamente proporcional a la cercanía de esta semejanza, o al menos a la cercanía de nuestra identificación con el objeto de nuestra simpatía. Por lo tanto, en general los miembros de una familia suscitan sentimientos más vivos de simpatía que los extraños, los miembros de la clase social propia sentimientos más fuertes que los miembros de otras clases, y más los miembros de la raza propia que los de otras razas. De la misma manera, es más fácil sentir simpatía hacia los vertebrados que como nosotros tienen sangre caliente que hacia vertebrados de sangre fría; y más hacia los vertebrados de sangre fría que hacia los invertebrados, los cuales difieren de nosotros en muchos rasgos esenciales. Podemos además sentir simpatía hacia los minerales y otros objetos inertes sólo si adoptamos la concepción hilozoísta y los investimos de sentimientos que en algo se parezcan a los nuestros.

En segundo lugar, es necesario que el objeto de nuestra simpatía nos transmita de alguna manera su propio estado afectivo; y esto parece posible sólo cuando expresa sus emociones más o menos como lo hacemos nosotros. Mientras somos niños pequeños lloramos cuando nos sentimos infelices, con el resultado de que los sollozos y las lágrimas están en nosotros firmemente asociados con la angustia; así como las sonrisas y las carcajadas, mediante las cuales expresamos satisfacción y alegría, son para nosotros indicadores de sentimientos agradables. Pero las afectaciones de otros nunca se nos presentan directamente; simplemente las inferimos y nos formamos una idea o representación de ellas gracias a las sugerencias de ciertas impresiones sensibles de un tipo muy diferente, como el sonido y el aspecto del llanto o de la risa. Esa representación de los afectos de otra persona nunca es simpatía; podemos representarnos o imaginarnos los sufrimientos de otro sin simpatizar con él en lo más mínimo, e incluso mientras nos regodeamos con sus infortunios.

¿Cómo, entonces, surge la simpatía? Para Hume, así como para muchos otros filósofos, la diferencia principal entre una idea y una impresión, entre una imagen de la memoria y una presentación sensible inmediata, yace en la fuerza

superior y en la vivacidad de esta última. Ahora bien, nuestra percatación de nosotros mismos es siempre muy fuerte y vivaz, y por asociación esta intensidad es compartida en nuestra idea de otro ser proporcionalmente a su cercanía o semejanza con nosotros. La cercanía de esta asociación afecta de manera paralela los estados afectivos correspondientes, de forma tal que nuestra idea o representación de los sentimientos de la otra persona se intensifica hasta que experimentamos dentro de nosotros mismos sentimientos similares a los suyos, o, para usar la terminología de Hume, hasta que tenemos una impresión inmediata de estas afecciones —manteniendo presente el hecho de que las impresiones pueden ser de dos tipos: de objetos externos que excitan nuestros sentidos, o de nuestros propios estados internos. Así sucede que la idea de la pena de un amigo se convierte en una pena real para nosotros, y su gozo se convierte en nuestro gozo.

El argumento anterior, necesariamente largo y enmarañado, puede presentarse más sucintamente usando símbolos. Sea *A* una persona y *B* otra persona. Sea *b* el estado afectivo de la segunda persona, y *a* la reproducción simpática de ese estado en *A*. Por su parecido con *B*, *A* forma una vivaz aprehensión de él, y asimismo a través de ciertos signos (v. g. llanto o risa) se percata de las emociones de *B*. Al principio, esta percatación es puramente cognitiva, pero la fuerza vivaz de la idea que *A* tiene de *B* afecta la idea asociada de *b*, hasta que la última, de ser simplemente la noción de que *B* está feliz (o triste), llega a ser *a*: la representación simpática real de la felicidad (o tristeza) del otro. Podemos representar la situación final como una proporción, $a:b::A:B$.

Esta, tal como yo la entiendo, es la teoría humeana del origen de los sentimientos de simpatía, a través de la relación doble de ideas e impresiones. Hoy sabemos, con mucho más consistencia de la que era posible para un filósofo en los principios del siglo dieciocho, a qué amplio grado nuestras emociones están correlacionadas con cambios somáticos, tales como la descarga de hormonas por las glándulas endocrinas, las variaciones en la presión de los vasos capilares, y las contracciones musculares; de tal forma que es evidente que los procesos mentales que hemos

venido describiendo producen cambios importantes en el cuerpo, los cuales, a su vez, alteran la calidad de nuestras afecciones. Por lo tanto, parece evidente que el crecimiento y refinamiento del sistema nervioso, y especialmente de los nervios que inician cambios internos y viscerales, es algo —como afirmó Sutherland— de grandes consecuencias para el desarrollo de la simpatía; y uno de los factores que contribuyen a este progreso en la organización nerviosa es sin duda la ventaja práctica que significa —para una especie de animales— ser susceptibles de recibir estímulos de parte de los hijos o de los compañeros sociales. Pero sin los procesos mentales superiores descritos por Hume, estos progresos en organización nerviosa parecen en sí mismos incapaces de producir verdadera simpatía.

No necesitamos detenernos aquí para seguir a Hume en el análisis del papel de su “doble relación entre ideas e impresiones” en la producción del orgullo y la humildad. Incluso en su forma más simple, como cuando genera un goce o una pena simpáticos, el proceso descrito por Hume puede parecer muy complejo y enmarañado como para dar cuenta del origen de sentimientos que nos invaden tan rápidamente como a menudo hace la simpatía. Cuando recordamos que los bebés considerablemente menores de un año de edad dan evidencia de los rudimentos de la simpatía mediante sus diferentes respuestas a las sonrisas y malos gestos de los adultos, tal asociación de ideas puede parecer una suposición gratuita. Una dificultad adicional yace en el hecho de que nuestros sentimientos de simpatía no son usualmente una copia exacta de los sentimientos que los inducen, e incluso pueden tener muy poca semejanza con los sentimientos originales, excepto en su tono general de placenteros o dolorosos. A algunas personas, el espectáculo de cortar o desgarrar carne viva, provoca en todo su cuerpo hormigueos de sensaciones angustiosas, y aun así éstas se parecen muy poco al dolor real de una cortada o laceración. Quizá en este caso estemos tratando con una reacción innata independiente de las asociaciones mentales del momento. Por otro lado, la presencia de un humano o de un animal hambriento, incluso si está

extremadamente enflaquecido, no nos produce tan espontáneamente sentimientos angustiosos; y al menos en el caso de alguien que no haya experimentado en sí mismo inanición, se requiere de un esfuerzo mental más fuerte para compartir la angustia del sufriente que en el caso de violencia inmediata sobre el cuerpo. En este y en muchos otros ejemplos de sentimientos de simpatía que sería superfluo examinar aquí, parece imposible esbozar una explicación adecuada más simple que la de Hume.

El análisis de los fundamentos psíquicos de la simpatía suscita la sospecha de que la crueldad está íntimamente aliada con ella, y que requiere facultades mentales de un orden muy similar. ¿Cómo podría alguien disfrutar de la contemplación de los dolores de otra criatura si no tuviera una viva aprehensión de los mismos, y cómo podría imaginarlos excepto reconociendo su semejanza con el que sufre? Sin embargo, si esto fuera lo que efectivamente sucediera, la persona cruel experimentaría dolor por la contemplación de la agonía ajena en lugar de regodearse en ella, de manera tal que sin suponer que sienta un placer mórbido al torturarse a sí mismo, no podría continuar siendo cruel. Dicho de otro modo: si los procesos psíquicos involucrados en la crueldad son los mismos que subyacen a la simpatía, los resultados deberían ser los mismos, y la crueldad se hace imposible excepto para aquellos con una sed patológica de sufrimiento. En la mayoría de los casos, la crueldad ha de engendrarse de otra manera, y parece tener dos fuentes: 1, la descarga emocional del odio que alguien siente hacia enemigos que lo han herido o al menos amenazado, o bien la descarga de odios y frustraciones sobre algún chivo expiatorio que no sea responsable de ellas; y 2, un deleite vulgar en espectáculos de cualquier tipo, indiferentemente de su causa, como, por ejemplo, los gritos y contorsiones de una víctima agonizante. Estas son reacciones de una mente algo superior al nivel de comportamiento puramente instintivo, pero todavía no hermosamente organizada como para ser capaz de gran simpatía. El crecimiento de la simpatía suprime estos sentimientos bárbaros.

7. El florecimiento de la simpatía

La importancia moral de la simpatía es doble. En primer lugar, si la angustia de otro ser induce en nosotros sentimientos correspondientes, tenemos un incentivo personal e inmediato para aliviar esa angustia; y si sus placeres nos satisfacen tenemos una razón similar para promoverlos. En una visión estrecha, la acción motivada de tal forma por sentimientos simpáticos es egoísta, dirigida a la disminución de nuestro dolor o al aumento de nuestro placer; pero una comprensión más profunda descubrirá el altruismo inherente a un ser constituido de forma tal que, por las leyes de su naturaleza, busque su propio alivio ayudando a otros. Más aún, el último destino de estas respuestas simpáticas espontáneas depende en alto grado de nuestra volición. Podemos, si así lo deseamos, habituarnos a ver con dura indiferencia los sufrimientos de otros, o podemos hacer nuestra simpatía más amplia y sensible. Incluso si un moralista rígido argumentara que nuestras respuestas simpáticas son de escaso valor moral por ser en gran medida automáticas, no puede negar que lo que finalmente hacemos de nuestra simpatía es tan dependiente de nuestras elecciones deliberadas como cualquier otra cosa que hacemos.

En segundo lugar, es únicamente la simpatía la que imparte vida y sentimiento a las formas que nos presentan nuestros sentidos externos. Sin esta maravillosa facultad veríamos a los seres vivos que nos rodean tal como la sensación nos los presenta, como formas coloridas que se mueven y gesticulan y emiten sonidos, nunca como seres sintientes capaces de penas y alegrías; pues nuestros sentidos nunca descubren directamente la consciencia ni los estados afectivos. Sin la simpatía no tendríamos razón alguna para tomar en consideración otros sentimientos que los propios, pues no tendríamos ninguna garantía de la existencia de sensaciones externas a nosotros. Incluso si por analogía nos convenciéramos de que las criaturas que tanto se nos parecen en su forma y sus acciones deben de poseer sensaciones y afectaciones como las nuestras, esta conclusión fría y especulativa carecería de la suficiente viveza y fuerza como para influir sobre nuestra conducta,

especialmente en esas numerosas ocasiones en las que algún fuerte impulso en nosotros —de cuya realidad no podemos dudar— es reprimido únicamente por pensar cómo nuestra acción perjudicaría a otro ser. Sin simpatía, los impulsos heterocentrosados permanecerían dentro del estrecho contexto en el cual se originaron, y servirían sólo para los jóvenes aún dependientes o a lo sumo para miembros de un grupo endogámico; la simpatía lleva estos impulsos hacia un reino cada vez más extenso.

En todas las etapas de desarrollo, desde su raíz primitiva en esa organización nerviosa de los animales que los hace susceptibles a sensaciones agradables a partir de una íntima asociación con los jóvenes que dependen de ellos o con los compañeros sociales, la simpatía es de la mayor importancia moral, pero esta importancia aumenta en la medida en que llega a ser intelectual e imaginativa. La ampliación de la simpatía depende del reconocimiento tanto de las semejanzas de otros seres con nosotros como de nuestras diferencias. Sin las primeras, nuestras simpatías son muy estrechas; sin las segundas, colorean los objetos con matices equivocados. Para nuestros antepasados animistas, las semejanzas entre seres vivos extensamente disímiles enmascaraban sus diferencias; ellos incluso encontraron en objetos inertes tales como el viento y la nube y el arroyo, cualidades psíquicas similares a su consciencia y a su voluntad. Los niños, también, exageran las semejanzas entre ellos y sus amigos animales, pasando por alto importantes diferencias. Por lo tanto, cuando el amor los impulsa a tratar a estos dependientes suyos como a uno de ellos mismos, el resultado es casi siempre desastroso, pues diferentes naturalezas entrañan diferentes necesidades. Pero la tendencia opuesta —engendrada por el orgullo humano en sus facultades intelectuales— de considerarse esencialmente diferentes de todas las otras formas de vida, tiene consecuencias morales aún más desastrosas. El fundamento mismo de una simpatía beneficiosa es la manera correcta de comprender las semejanzas y diferencias entre nosotros y otros seres.

Nuestra simpatía hacia los seres más parecidos a nosotros es puramente imitativa, y aunque incluso esto implique una organización men-

tal y nerviosa maravillosamente compleja, no requiere del pensamiento reflexivo. El hombre sensible responde a los estados emocionales de sus más cercanos compañeros, reflejando sus alegrías y pesares, mediante un proceso casi tan independiente de la inteligencia y la voluntad como un reflejo muscular. Pero en la medida en que otros seres son distintos de nosotros, se requiere de la imaginación para figurarnos sus estados afectivos y para simpatizar con ellos; y esta construcción imaginativa debe estar guiada por una estimación justa de las semejanzas y las diferencias. La más alta simpatía imaginativa es aquella que reconoce que seres muy distintos de nosotros pueden poseer sentimientos y valores nada parecidos a los nuestros, y que respeta la pura posibilidad de la existencia de estos sentimientos tan ajenos. Al disminuir las semejanzas y al crecer las diferencias con nosotros, esta simpatía imaginativa se ve gradualmente expuesta al error, pero por esta razón no deja de ser moralmente preciosa; pues la entera posibilidad de una ética más amplia depende de ella. Por lo tanto, en nuestras aspiraciones morales más nobles, así como en nuestras más altas aspiraciones religiosas, seguimos un curso peligroso, eclipsado por la terrible posibilidad de estar equivocados en los asuntos que tienen mayor importancia para nosotros. Sin embargo, el que se niega a tomar riesgos nunca logra nada.

8. El amor como fuerza moral

El grandioso objetivo del esfuerzo moral es unir a todos los seres en un tejido comprensivo de relaciones armónicas; y tal como reconoció Empédocles hace mucho tiempo, la mayor fuerza unificadora es el amor. El amor es distinto de la simpatía; pues se puede sentir una pincelada de simpatía incluso por un enemigo caído al que se odia; y las naturalezas sosas, no imaginativas, pueden tener una leve simpatía hacia aquellos que más aman. Sin embargo, en general la simpatía es más fuerte donde el amor es más fuerte; pues el amor promueve una asociación íntima con otro y una escrupulosa atención hacia todos sus cambios de ánimo, la cual es el fundamento

del sentimiento simpático. Los más grandiosos recursos de nuestra naturaleza moral son la simpatía y el amor, o quizás sería mejor decir amante simpatía o amor simpático; pues ambos están íntimamente ligados y cada uno perdería mucha de su efectividad sin el otro.

Desde que los poetas idílicos griegos, y más aún desde que los trovadores medievales cantaron sobre el amor romántico, nosotros en Occidente hemos contemplado el vínculo de un joven y una doncella y el de un esposo y una esposa como las expresiones más intensas y típicas de este afecto. Es lógico suponer que en la historia de la raza, así como en la del individuo, el amor entre los sexos precedió al de los padres por sus hijos; pues hasta que los sexos no se hayan atraído no puede haber hijos, y comúnmente decimos que el amor impele a un animal a buscar una pareja. Pero este no parece ser el curso de la evolución que el amor, en el más alto sentido de la palabra, de hecho ha seguido. Una pasión que apenas se asemeja a una tierna, simpática devoción, es suficiente para unir a un animal macho y uno hembra y efectuar la procreación de las especies. El amor que fue algo más que una transitoria pasión parece haber surgido primero, entre los vertebrados, no en la relación de un padre hacia el otro sino en la relación de madres a hijos.

Entre las aves y los mamíferos, los desvalidos vástagos necesitan, por un período de semanas, meses o incluso años, el cuidado tierno, atento y abnegado de los padres, llegando a ser a veces un sacrificio heroico que provee la situación ideal para el crecimiento del amor simpático. Cuando, como sucede entre muchísimos pájaros y algunos pocos mamíferos, los dos padres trabajan juntos para alimentar, dar abrigo, y proteger a su progenie, posiblemente ambos desarrollarán sentimientos similares hacia ellos. Al mismo tiempo, el afecto dirigido primordialmente hacia los hijos puede extenderse al otro padre también íntimamente asociado con estos hijos, hasta que uno se hace tan querido como el otro. En muchas aves, el macho y la hembra son inseparables durante esa larga porción del año en que sus impulsos sexuales están en calma, y se dan múltiples señales de tierno afecto.

En los humanos, el crecimiento del amor parece haber tomado un curso algo diferente. En las culturas primitivas y en las más tempranas civilizaciones, el matrimonio fue a menudo cercado por regulaciones rigurosas y complicadas que limitaron severamente la capacidad de elección de los jóvenes y desanimaron el florecimiento espontáneo de los afectos. Al formar alianzas, las consideraciones sobre el linaje, la propiedad y la herencia frecuentemente tuvieron mayor peso que las personalidades y simpatías del novio y la novia. Incluso en Atenas, en la cúspide de su cultura, dos matrimonios podían ser groseramente disueltos para permitir que el pariente más cercano tomara posesión de la propiedad y la persona de una heredera casada que súbitamente consiguiera el patrimonio familiar⁹. En todas esas culturas donde la transmisión del nombre y la propiedad es juzgada como de mayor importancia que las preferencias de la novia y el novio, las amistades entre miembros del mismo sexo tienden a evocar afectos más profundos que el cortejo y el matrimonio.

La conclusión de que, en la secuencia evolutiva, el amor paterno hacia sus hijos precedió al amor entre los sexos se apoya en observaciones del desarrollo de este afecto en individuos; pues como es bien conocido, la historia del desarrollo del individuo recapitula más o menos fielmente, en muchos rasgos, la historia evolutiva de su estirpe. Los niños pequeños, aún muy jóvenes para sentir la atracción del sexo opuesto, son capaces de amar con devoción a una muñeca, una mascota animal, o a un hermano o hermana más joven que se deje a su cuidado. Se les rompe el corazón si alguna desgracia le sucede al objeto que sus padres les encargaron cuidar. En algunas aves, los individuos inmaduros, a menudo de sólo pocos meses de edad, alimentan diligentemente y más raramente calientan a los polluelos de la siguiente camada de sus padres. Algunas veces, cuando el nido está amenazado, se excitan más y son aún más osados en su defensa que sus cautelosos padres. Y es posible ver novillos a medio crecer acariciando a los pequeños terneros tal como lo hace la vaca.

Pero cualquiera que sea la ruta que tome desde sus primeras y tenues agitaciones en la mente animal, el punto importante sobre el amor

es su capacidad de expandirse indefinidamente. Comenzando en el tierno cuidado de una madre hacia su hijo indefenso, finalmente se adhiere al otro padre, y desde allí se esparce hacia todo aquel que se parezca a este padre, convirtiéndose en un afecto social. Pero esto no necesariamente termina en la propia raza o especie; uno puede amar un animal, un árbol, una flor, cualquier cosa bella o beneficiosa, inerte no menos que viva. Nos esforzamos por unir firmemente a nosotros aquello que amamos mediante relaciones armónicas, mezclando su vida íntimamente con la nuestra, de manera tal que en todas partes exista un constante intercambio de sentimientos cordiales y de actos serviciales, y que se evite cualquier discordia entre nosotros y el ser amado. Los esfuerzos creadores más importantes son incitados por el amor: el filósofo lucha por construir un cuerpo coherente de conocimientos porque ama la verdad; el artista se ve impelido por el amor a la belleza; la vida moral está inspirada por amor a los actos virtuosos armónicamente ordenados. La energía creadora en el núcleo de nuestro ser se hace sentir en la consciencia como amor, que en su forma más alta y purificada nos lleva a cultivar la armonía con todas las cosas que nos sean cercanas. De todas las fuentes innatas del esfuerzo moral, el amor es la más poderosa.

El odio es lo contrario del amor; y mientras el último une y consolida, el primero, como pensó Empédocles, desgarrar y dispersa; de esta forma, es el principal impedimento para el avance moral y el más peligroso ingrediente de nuestra naturaleza. Sin embargo, la emoción del odio, no menos que la del amor, creció a partir de nuestra necesidad vital de vivir en un complejo de relaciones armónicas; odiamos algo cuando tiende a desgarrar la concordia de nuestra existencia. Pero el odio es habitualmente ciego y se apresura a ahuyentar o destruir el objeto ofensivo sin considerar primero la posibilidad de mejorar sus relaciones con nosotros a través de modificaciones y ajustes mutuos. Dado que la vida es un proceso de continuo cambio y adaptación, el amor mismo se preserva únicamente por el reajuste ocasional de las relaciones entre los seres amados. Cuando estos esfuerzos por concii-

liarse y adaptarse llegan a ser muy numerosos o muy difíciles y no consiguen alcanzar sus metas, el amor se convierte en indiferencia o incluso enemistad. Inversamente, una revisión radical de las relaciones entre nosotros y el objeto aborrecido puede provocarnos tolerarlo o incluso amarlo. Esta capacidad de la inteligencia de transformar el odio en amor no es el menos precioso de nuestros recursos morales. Asimismo, la voluntad moral debe diligentemente protegernos contra el primer movimiento hacia el odio establecido: el enojo que surge velozmente. Cuando el enojo es rápidamente suprimido, el odio difícilmente surgirá.

Los actos inspirados por un amor desinteresado tienden a ser del tipo que aprueba la moralidad; mientras más comprehensivo sea este amor y mientras más cuidadosamente sea guiado por una inteligencia previsor, mayor será la probabilidad de virtud. Pero los actos incitados por el odio son casi invariablemente incorrectos; y mientras más apoye esta pasión desgarradora a la inteligencia, más terribles serán sus consecuencias.

9. La razón y la universalidad de los imperativos morales

Los motivos autocentrados, los motivos altruistas, la simpatía y el amor son nuestros recursos morales primarios, en cuya ausencia difícilmente podríamos ser morales. Sin embargo, en sí mismos no son una dotación adecuada para un ser moral; si lo fueran, tendríamos que admitir que algunos animales no humanos son morales en lugar de protomorales; pues encontramos estas mismas fuentes de acción más o menos desarrolladas en muchos de ellos. Lo que constituye a un ser plenamente moral es el juego de estos motivos innatos bajo la guía de la razón y de una inteligencia previsor. La perversidad y la furia destructiva son causadas por la debilidad de estos motivos morales, por una inteligencia defectuosa, o por ambas. Cuando los impulsos beneficiosos son débiles, pueden ser subyugados por el odio y otras pasiones desgarradoras que fueron nutridas en los animales

en la larga e intensa lucha por la existencia, y que a menudo vienen a la superficie gracias a las múltiples frustraciones de la vida civilizada; y éstas, tomando el control de la inteligencia, hacen que los hombres sean más capaces de maldad que cualquier otra criatura.

Un ser puramente racional, sin impulsos, apetitos o pasiones de ningún tipo, probablemente no sería ni moral ni inmoral, pues carecería de incentivos para la acción. Pero incluso un ser así tendría dentro de sí un principio moral, pues el conocimiento y el pensamiento coherente son producidos por la armonización; y la armonización, tal como se demostró antes, es la fuente primaria de toda moralidad. Como la coherencia y el orden son los fundamentos de la racionalidad, son placenteros para una mente puramente racional, la cual, hasta donde fuera capaz de volición, desearía preservarlos o incrementarlos. Pero para todo esfuerzo moral intenso, los motivos poderosos son los impulsos que brotan de la parte no racional de nuestra naturaleza, que compartimos con otros animales. Es la presencia de estos impulsos, más la inteligencia previsora, lo que nos hace verdaderamente morales.

Cuando un ser inteligente reflexiona sobre problemas morales, una de las primeras conclusiones que alcanza es que las reglas morales deben ser de aplicación general, y no de conveniencia personal. Este principio es independiente del contenido específico de las reglas y podría alcanzarse mientras ellas fueran aún desconocidas. Este fue el método de Kant en la *Crítica de la razón práctica*, donde dedujo la regla a la cual deben conformarse todas las reglas morales: el celebrado imperativo categórico, que afirma que las máximas éticas deben ser tan universales en su aplicación como las leyes de la naturaleza, aunque nada nos dice sobre el contenido de estas máximas. Pero así como las personas fueron capaces de razonar desde antes de que Aristóteles enunciara los principios de ciertas clases de razonamiento en su *Organon*, de la misma forma fueron conscientes de que las reglas morales deben ser ampliamente vinculantes desde antes de que Kant publicara su segunda *Crítica*. Esto, de hecho, es lo que distingue

un principio moral genuino de la conveniencia, la cual varía infinitamente para tomar ventaja de las cambiantes oportunidades.

De todos modos, si no se pone atención en las circunstancias que la acompañan, la aplicación rígida de reglas generales puede tener consecuencias desafortunadas. Incluso la más universal de las "leyes" naturales raramente actúa aisladamente, sino en conjunción con otras fuerzas que modifican sus efectos. Ningún principio natural es más universal o invariable en su operación que la gravitación; y sin embargo los cuerpos que de hecho vemos caer raramente toman el curso que deberían seguir si obedecieran únicamente a la gravedad, sino que realizan una trayectoria más compleja como respuesta a la acción simultánea del viento o de otras fuerzas. Así, aunque es verdad que ninguna persona que trate de ser moral puede plantear para sí misma reglas de conducta diferentes de aquellas que según ella deberían seguir los otros, esto no implica que siempre deba yo actuar precisamente como pienso que mi vecino debería actuar en una situación similar. Puede haber diferencias reales e importantes entre mi vecino y yo, en nuestras necesidades, en nuestras habilidades —las cuales nos brindan obligaciones especiales—, o en nuestras incapacidades, las cuales nos dan exoneraciones especiales. Pero al punto en que soy como mi vecino, la verdadera moralidad demanda que actúe como esperaría que actuara él en circunstancias correspondientes. No tengo derecho de permitirme libertades e indulgencias que condenaría en él, solamente porque él es él y yo soy yo. La persona virtuosa establece como su patrón de conducta aquellas reglas que cree deberían seguir todos los demás cuando todos los factores pertinentes son los mismos.

Notas

1. Henry Sidgwick. *The Methods of Ethics*. London: Macmillan and Co., 5 ed., 1893, Libro III, Cap. XIII.

2. Henry Sidgwick. *The Methods of Ethics*. London: Macmillan and Co., 5 ed., 1893, Libro III, Cap. XIII.

3. Austin Duncan Jones. *Butler's Moral Philosophy*. Middlesex, Harmondsworth: Penguin Books, 1952, p. 47.

4. Alexander Sutherland. *The Origin and Growth of the Moral Instinct*. London: Longmans, Green & Co., 1898, 2 vols.

5. William Morton Wheeler. *The Social Insects, Their Origin and Evolution*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1928, Cap. IX.

6. Op. cit. Capítulo X. Allí también se hace referencia a las observaciones de Lubbock.

7. R. W. G. Hingston. *A Naturalist in Himalaya*. London: H. F. & G. Witherby, 1920, p. 38.

8. David Hume. *Tratado de la naturaleza humana*. Libro II, Parte I.

9. R. F. Willetts. *Aristocratic Society in Ancient Crete*. London: Routledge & Kegan Paul, pp. 69-70. Cf. Platón, *Leyes*.