

XIII. Juicios éticos y estructura social

1. Motivos, intenciones y actos

En los dos últimos capítulos tratamos de descubrir el significado de dos palabras claves en ética: "correcto" y "bueno". Notamos una semejanza fundamental en las nociones que estas palabras transmiten; ambas se refieren no a una cualidad que podríamos descubrir en un acto o una cosa que estuviera sola en el espacio infinito, sino a sus relaciones con un todo mayor. "Correcto" y "bueno" son adjetivos que designan el ajuste armónico con un contexto. En general, aplicamos "bueno" a entidades que se acoplan armónicamente a sus alrededores, así como a los fines de la acción; mientras que "correcto" está reservado a pensamientos y actos que conducen a fines aprobados. Sin embargo, en el habla cotidiana no se mantiene rigurosamente esta distinción, pues a menudo hablamos de un "buen acto" o de un "fin correcto"; y siempre que designamos una acción como correcta o incorrecta, o una entidad como buena o mala, estamos haciendo un juicio ético.

Podría objetarse que no toda afirmación de que algo es correcto o incorrecto, bueno o malo, es un juicio ético, sino sólo cierta clase de estos enunciados. Decir que una persona es buena ciertamente es hacer un juicio moral, pero afirmar que un alimento o una herramienta es buena no pareciera tener pertinencia moral. Similarmente, decir que el tratamiento que alguien le dé a su hijo o a su caballo es correcto, parece ser un enunciado de tipo diferente a decir que la manera en que alguien maneja sus herramientas es correcta. Se mantiene comúnmente que los juicios éticos

hacen referencia al carácter y al bienestar de seres vivos, no a la calidad y los usos de los objetos inanimados. Sin embargo, la manera en que un hombre trata a sus herramientas revela su carácter tanto como lo revela la manera en que trata a sus semejantes, aunque los rasgos revelados en su trato con éstos parecen tener una mayor importancia moral. Nuestro bienestar y nuestra felicidad ciertamente dependen en algún grado de la calidad de los instrumentos que hacemos y de cómo los empleamos, aunque no tanto como del temperamento de nuestras mentes. Aunque algunos de los enunciados en los que usamos los términos "correcto" y "bueno", o sus opuestos, parecen más pertinentes al esfuerzo moral que otros, todos estos enunciados son en algún grado pertinentes a la moral; y casi es imposible trazar una clara frontera entre los usos éticos y no éticos de estas palabras. Si nosotros y nuestro mundo estuviéramos constituidos de forma tal que cada acto fuera en sí mismo una expresión adecuada del motivo que lo produjo y un medio eficiente para alcanzar un fin deseado, sin duda realizaríamos un único juicio sobre los aspectos interno y externo de la conducta, sin molestarnos por distinguir los elementos que la componen. Pero en la inmensa complejidad de la vida, tal modo sumario de juzgar no sólo sería frecuentemente injusto para nuestros vecinos, sino que no podría entrenar adecuadamente nuestra discriminación moral. A menudo pasa que un motivo digno de alabanza conduce a un resultado lamentable, ya sea por haber elegido pobremente los medios o por desarrollos imprevisibles; e inversamente, ocasionalmente sucede que un motivo

despreciable tenga un resultado feliz. Para poder evaluar con justicia, no sólo es necesario distinguir entre el motivo del acto y el acto mismo, sino que es conveniente analizar el motivo y la intención en el preludio subjetivo de la acción.

El motivo es, en el sentido más estricto, el impulso psíquico o la fuente de la acción, tal como el apetito, la avaricia, la generosidad, la compasión, la curiosidad, o la vengatividad, las cuales ponen en movimiento al agente tras ganar el control sobre su mente, haciéndose en ese momento su voluntad. En toda actividad deliberada, este impulso psíquico se da en íntima asociación con una idea definida que corresponde a él y promete su cumplimiento; por ejemplo, cuando estamos hambrientos a veces nos imaginamos sentados a comer en cierto lugar y tiempo. Esta atracción sobre la que se fija la mente es comúnmente llamada el motivo de un acto, pero sólo es un aspecto del motivo, el cual, por razones de claridad, llamaremos el "objetivo". El motivo total, o preludio interior de la acción, consiste así de: 1, el impulso psíquico o fuente de la acción, que es afectivo y no conceptual; y 2, el objetivo, que es la imagen mental de la actividad que cumplirá o satisfará el impulso psíquico. Podemos hacer notar que algunas veces el objetivo despierta el impulso, mientras que otras es el impulso el que suscita el objetivo. Contemplar un tesoro desprotegido, y saber que podemos ganar posesión de él, puede incitar un impulso de codicia en una mente que sólo un momento antes estaba libre de esta afección. Como ejemplo de una fuente de acción produciendo un objetivo, podemos tomar el caso familiar del hambre, cuando nos produce visiones de alimentos, o el del odio cuando nos hace pensar que le hacemos daño a nuestro enemigo.

Pero este fin contemplado de la acción casi nunca ocurre aislado. Frecuentemente es parte del complejo mayor de consecuencias previstas de una acción; y estas esperadas consecuencias se convierten en efectos imprevisibles, algunos de los cuales —si hacemos un esfuerzo mayor— podemos rastrear un poco más, pero que siempre fluyen sin cesar hacia regiones distantes, adonde la mente humana lucha en vano por llegar. Para poder actuar, tarde o temprano debemos abando-

nar el intento de rastrear las consecuencias de nuestro acto hasta sus últimos y quizá infinitamente remotos límites; y los mejores de entre nosotros no podemos sino esperar que nuestras acciones más cuidadosamente pensadas producirán, en conjunto, mayor bien que mal en el mundo. Así, en la práctica, de todas las consecuencias del acto cuya realización contemplamos, debemos separar esa pequeña parte que más o menos podemos prever, y fijar en ella nuestro análisis mientras decidimos si debemos o no seguir el curso de acción en cuestión. Quienes escriben sobre ética llaman "intención" al conjunto de consecuencias previstas de una decisión, la cual siempre incluirá el objetivo, y frecuentemente mucho más que eso.

Si el mundo estuviera ordenado de forma tal que aislando nuestro objetivo de su contexto pudiéramos hacerlo equivalente con nuestra intención, nos sería mucho más fácil llevar vidas buenas y felices. Pero no rara vez pasa que un objetivo recomendable es inseparable de una intención malvada; como, por ejemplo, cuando un investigador cuya meta es descubrir cómo curar cierta enfermedad que aflige a sus semejantes, planea experimentos diabólicamente crueles con animales como el único medio que puede imaginar para realizar su propósito. Incluso los criminales persiguen a veces objetivos que no son en sí mismos malvados. El objetivo del bandido que roba un banco es igual al del banquero mismo: adquirir riqueza; pero dado que él prevé que sólo podría lograrlo mediante la violencia, y despojando a otras personas de sus bienes, y quizá matando a un cajero o a un guarda, todo esto es parte de su intención; de modo que al decidir robar el banco se hace responsable de estos resultados, incluso si gustosamente prefiriera evitarlos para obtener el dinero apetecido.

Aunque para convertirse en objetivo un acto imaginado siempre debe ejercer una atracción positiva sobre la mente, la intención muy frecuentemente contiene elementos adicionales que la repelen, o que disminuyen la ansiedad por realizar el acto contemplado. A menudo, estos aspectos repelentes o disuasivos son tan fuertes que inhiben nuestra entrega a un objetivo que nos atrae con fuerza. Nos hacemos seres morales

justo en la medida en que le damos su debido peso a los aspectos moralmente indeseables de algún curso de acción cuyo objetivo nos atrae fuertemente. Pero este retrato tiene un lado contrario: la sensibilidad hacia los efectos colaterales y remotos de cada curso de acción puede disuadirnos de llevar a cabo algún deber que tenemos toda la obligación de realizar.

Más aún, mientras estemos efectuando una intención, mientras surgir oportunidades u obstáculos imprevistos que nos hagan cambiar nuestro plan de acción, de modo que el acto mismo casi nunca es exactamente como nosotros originalmente queríamos que fuera. Este acto es el que contemplan otras personas, de modo que forma la base de su juicio sobre nosotros, y provee un ejemplo que puede influir su conducta para bien o para mal. Cuando nuestro acto ha sido realizado, nosotros mismos podemos estudiarlo con calma, y bajo su luz pasar sentencia sobre la resolución que lo produjo. Dado que nuestra intención casi nunca puede incluir todas las consecuencias directas y colaterales de nuestra acción, éstas, al desarrollarse con el paso del tiempo, llegan a ser el objeto de estudios posteriores, mediante los cuales ponderamos cuán sabia fue la decisión que llevó hasta ellas. Mediante tal examen multilateral se corrigen a veces algunos errores de juicio. Por lo tanto, el análisis ético completo de la conducta incluye juicios separados sobre el motivo, la intención, el acto mismo, y todas sus consecuencias explícitas, a cualquier distancia que estén del agente primario.

2. El orden para juzgar motivos y actos

Es de interés —y quizá de alguna importancia en la educación de los niños— descubrir en qué orden aprendemos a hacer los distintos tipos de juicios morales, si es que examinamos los motivos antes que los actos, o los actos antes que los motivos. Aunque los filósofos ya han especulado sobre este problema, quedó para el profesor Jean Piaget de Ginebra intentar resolverlo directamente interrogando a niños pequeños. Su método era contarle a los niños relatos sencillos, en pares, donde cada relato incluía variantes de pe-

queñas transgresiones infantiles, y pedirles que juzgaran la relativa culpabilidad de los personajes principales. Encontró que los niños más jóvenes que pudo interrogar, de seis o siete años de edad, tendían a darle mayor importancia a los resultados externos de un acto que a su motivación o intención. Así, un niño que muy inocentemente había quebrado quince copas, parecía merecer un castigo más fuerte que un niño que, mientras tomaba alimentos prohibidos, quebró una sola copa; y la enormidad de una mentira era proporcional al grado en que divergiera de la probabilidad, sin que importaran mucho los motivos que la provocaran. Al avanzar en edad, los niños se hicieron cada vez más sensibles a la intención del personaje; de modo que un niño que al tratar de ayudar descuidadamente provocaba un gran daño, dejó de ser considerado más travieso que uno que, por desobediencia, causara un pequeño daño. Aunque en todas las edades, desde los seis hasta los diez años, se encontraron individuos que juzgaron según el criterio de responsabilidad objetiva y otros según el criterio de responsabilidad subjetiva, los últimos se hicieron más numerosos mientras más avanzaba la edad. Al hacerse mayores los niños ponían cada vez mayor atención a los motivos y las intenciones¹.

Estos niños, como reconoció Piaget, aprendieron a evaluar sus fallas a partir del daño material que causaron, observando las reacciones de sus padres o protectores. Dado que generalmente los padres se molestan más mientras mayor sea la pérdida que sufre su hogar por la desobediencia o el descuido de los niños, y tienden a hacerlos sentirse más incómodos en proporción a su propio desagrado, el niño aprende a juzgar su culpa según la magnitud de los daños materiales por los que es responsable y por la severidad de la censura o castigo que reciba. En definitiva, es el efecto que su propia transgresión tenga sobre él mismo, en las reprimendas paternas, en la privación de ciertas gratificaciones, o en castigo corporal, lo que hace consciente al niño de que ha hecho mal, y lo que proporciona la escala que utilizará para medir sus fechorías.

Esto sugiere que los niños, si nunca fueran reprendidos y castigados, si su viva simpatía ni siquiera detectara tristeza o desagrado en los

adultos que aman y a quienes han dañado o molestado con sus travesuras o torpezas, formarían sus primeras nociones morales observando en ellos mismos los efectos de las acciones de quienes los rodean. Hasta que no hayan sido golpeados, no pueden imaginar las dolorosas consecuencias de un golpe. Hasta que sus propios sentimientos no hayan sido heridos por una voz áspera, difícilmente podrán saber cuánto pueden dañar a sus compañeros los fuertes tonos de su propia voz. Hasta que una valiosa posesión no les haya sido robada, no pueden tener conocimiento alguno del dolor que puede causar el robo. Hasta que no hayan sido incomodados por una mentira no podrán imaginar las malvadas consecuencias de la falsedad. Similarmente, hasta que la amabilidad y la generosidad de otros no les hayan brindado gozo, no tendrán indicio del valor de estas cualidades. Es principalmente a través de las interacciones con sus contemporáneos que se hacen conscientes de las consecuencias de la conducta correcta e incorrecta.

De esta manera, sin la complicación del ejemplo y la represión por parte de los adultos, es probable que nuestros primeros juicios morales se realizarían respecto de los actos ajenos, según el modo en que éstos nos afectarían. De allí, con una mayor simpatía y un creciente sentido de responsabilidad, juzgaríamos los actos de los otros según su impacto sobre terceros, y quizá al mismo tiempo nuestras acciones, según el modo en que afectarían a quienes nos rodean. Pasarían algunos años más antes de que una creciente interiorización del pensamiento nos preparara para analizar los motivos y las intenciones de nuestros actos y a clasificarlos como vergonzosos o elogiados. Conocemos los motivos directamente, y su calidad es sentida sólo al experimentarlos dentro de nosotros mismos. Inferimos los motivos de otras personas a partir de su conducta pública; y en la medida en que sus actos se asemejen a los nuestros cuando somos llevados por un impulso particular, conjeturamos que también ellos están impelidos por motivos similares. Por tanto, debemos formar el hábito de analizar nuestros propios motivos antes de empezar a juzgar los de nuestros vecinos. De la forma en que nuestras propias afecciones, cuando nos comportamos de cierta

manera, nos parecen nobles o ruines, inferimos que las de otras personas que realizan acciones similares son dignas de admiración o de censura.

En conformidad con esto, si nuestro desarrollo moral siguiera su curso natural, nos haríamos críticos de actos antes que de motivos, y de los actos de otras personas antes que de los propios. Luego, empezaríamos a prestar atención a los motivos y las intenciones, y juzgaríamos los propios antes que los ajenos. Las investigaciones de Piaget revelaron que en ciertos casos el niño revelaba mayor percatación de las intenciones al revisar su propia conducta que cuando evaluaba la de algún personaje ficticio, y que tenía en cuenta la rectitud de sus propias intenciones aun mientras hacía una dura evaluación objetiva sobre la torpeza de sus compañeros de juego².

Esta capacidad de distinguir entre los determinantes internos de la conducta y sus efectos externos es la marca de un juicio moral refinado, y sin embargo es fácil distorsionar los valores relativos de estos dos aspectos de la conducta. Aunque es casi universalmente reconocido que, sin importar lo favorable de sus efectos, la actividad que no provenga de intenciones correctas carece de valor moral, es menos comúnmente admitido que las intenciones loables que nunca se conviertan en acciones efectivas tengan poco más valor que las primeras. Aunque a veces la mejor de las intenciones se malogra, debido a obstáculos insuperables o a imprevistos giros en los eventos del mundo externo, muy a menudo los impulsos benévolos son inefectivos por su propia debilidad, o por una elección imprudente de los medios para llevarla a cabo. Si nuestros buenos impulsos fueran más fuertes y nuestras intenciones más claras, haríamos mayores esfuerzos por hacernos nosotros mismos y a nuestros medios, adecuados para el logro del fin deseado.

Estar satisfechos porque nuestros motivos son nobles y puros incluso si nuestros procedimientos son disparatados e inefectivos, es juzgar mal el valor total de un ser humano. La inteligencia, la perseverancia, y la fuerza necesarias para darle sustancia a nuestras aspiraciones morales son productos del mismo proceso creador, así como las aspiraciones mismas, y sostener que

aquéllas se pueden descuidar en comparación con éstas es subestimar el logro total de la armonización. Si las intenciones correctas hacen espíritus bellos, los actos correctos crean un mundo bello, el cual a su vez provee el medio ambiente más favorable para la producción de espíritus bellos. Como siempre han reconocido los sabios, el éxito del esfuerzo moral depende por igual de resoluciones correctas y de acciones correctas.

De manera similar, al juzgar a otra persona, parece tan injusto prestar atención sólo a sus motivos e intenciones como ponderar sólo sus actos y sus efectos, pues en ambos casos descuidamos componentes importantes de un ser humano completo. Pero creo que en general haremos un estimado más fiel de una persona analizando lo que realiza y no escuchando sus disculpas; pues sin duda, como la mayoría de nosotros, frecuentemente estará influida por una mezcla de motivos que actúan simultáneamente; de modo que incluso sin deliberada falsedad puede tratar de hacer aumentar la estima que le tengamos enfatizando motivos que generalmente son aprobados y omitiendo otros menos recomendables. Más aún, no es una práctica sana estar constante y minuciosamente analizando a nuestros vecinos en el esfuerzo por discernir en ellos sus intenciones de su conducta pública. Si somos capaces de perdonar sus ofensas, es casi tan fácil perdonar un motivo malvado como la ejecución disparatada y desastrosa de un motivo bueno, especialmente si en ambos casos sufrimos lo mismo. Cualquier defecto puede frecuentemente rastrearse a fallas en la herencia o a faltas en la educación.

Si nunca llegamos a castigar vengativamente, nos ahorraremos la dificultad de decidir si haber tenido buenas intenciones habiéndolas efectuado mal merece una pena más severa que haber tenido la intención de realizar una acción ruin habiéndola llevado a cabo hábilmente. Al parecer, la habilidad para distinguir los aspectos subjetivo y objetivo de la conducta asume gran importancia principalmente cuando somos responsables de aplicar medidas reparadoras a un delincuente; pues los correctivos que usemos variarán en gran medida si alguien ha querido hacer un bien pero ha actuado con ineptitud, o si fue competente en la ejecución de una intención malvada.

Otra razón para evaluar el carácter, los motivos y los actos de los otros es que con ello afinamos nuestra sabiduría moral y damos una forma más definida a nuestros ideales. Pero juzgar a los personajes de la historia, e incluso los de ficción, sirve a este propósito tanto como la crítica de nuestros íntimos, y quizá incluso mejor; pues en la perspectiva del tiempo o del arte, vemos completo lo que en las escenas cotidianas sólo vislumbramos fragmentariamente, sin todavía detectar las consecuencias más remotas de las acciones que debemos conocer para poder dictar una sentencia equilibrada. Ciertamente es éste el método más caritativo de ejercer nuestra facultad de juzgar. Pero tal crítica de los motivos y los actos de los otros es saludable sólo si nos ayuda a hacer más sabia la formación de los juicios que para nosotros y para los otros seres son de mayor importancia: los que determinan los fines que buscamos y los cursos de acción a los que nos dedicamos. El presente capítulo está dedicado principalmente a los juicios de este tipo. ¿Mediante cuál proceso los formamos? ¿Son todos los juicios éticos, tal como ha sido sostenido, meramente expresiones de emoción o deseo, o hay acaso una distinción válida entre un juicio ético verdadero y una simple afirmación de preferencia? Si podemos resolver este punto, adquiriremos una comprensión más clara de la naturaleza del esfuerzo moral.

3. Características de los juicios éticos

Los juicios éticos tienen varios aspectos, incluyendo la evaluación de los motivos y las intenciones que subyacen a la conducta, y sus efectos sobre uno mismo y sobre los demás. Pero la clase más típica e importante de juicios incluye aquellos relativos a la solución de los problemas que surgen siempre que dos seres entran en conflicto mientras se esfuerzan por perfeccionarse o por realizar algún valor. Dado que para la persona moralmente madura, la segunda entidad no es necesariamente otro individuo de su propia raza o incluso otro ser humano, sino que puede ser cualquier cosa que presente, o que tienda hacia, alguna forma armónica, llamaremos a estas dos

entidades A y B. Cuando sufren una colisión, hay tres métodos posibles para resolver la dificultad. 1. A, si es el más poderoso o astuto, puede imponer su voluntad a B sin interesarse por sus sentimientos, aspiraciones, o la perfección de su forma. 2. A y B, si son seres inteligentes o al menos adaptables, pueden tratar de resolver la dificultad de una manera que les permitirá a ambos realizar sus aspiraciones de la manera más compatible con una realización igual en el otro; o el más inteligente de ellos puede hallar una solución que cumpla los intereses de ambos. 3. A puede ceder voluntariamente, negándose a sí mismo, de modo que B pueda alcanzar su objetivo sin resistencia por parte de A.

En la primera de estas soluciones, donde A ignora las demandas de B, éste puede sufrir severamente pero A también pierde. B se ve frustrado y puede ser destruido. Pero A, si es un ser inteligente capaz de sentir simpatía, pierde la oportunidad de comprender a B, y de crecer espiritualmente a través de esa comprensión. A se hace frío y mecánico, un ser absorto en sí mismo y fuera de armonía con los seres circundantes. Ha tomado el curso defendido por algunos de los que predicán sobre el superhombre; pero si siguiéramos sus doctrinas, lo que desarrollaríamos no sería un superhombre —si por hombre entendemos un animal de profunda comprensión y amplias simpatías— sino un supermonstruo.

La tercera solución, mediante la cual A cede completamente a B, es casi tan insatisfactoria como la primera; pues priva a B, si es un ser inteligente, de la oportunidad de crecer por comprender y simpatizar con A, el cual voluntariamente renuncia a sus legítimas aspiraciones y puede no llegar a completar su crecimiento. Si A sucumbe debido a esta abnegación, el mundo perdería al ser más moralmente avanzado de los dos; pues B, que permite este sacrificio, evidentemente no es capaz de ser tan generoso como demostró ser A. Los sacrificios repetidos de este tipo resultarían en el empobrecimiento moral del mundo mediante la eliminación prematura de sus más valiosos habitantes, y retardarían con ello el progreso de la armonización. Este es el curso que parece recomendar el Sermón de la Montaña. Aunque puede mejorar las probabilidades de ga-

narse el cielo, no es lo que mejor sirve a los intereses de la comunidad viviente.

La única solución que podemos aprobar como moralmente sólida es la segunda, que requiere que tanto A como B traten de comprenderse entre sí y alcancen un arreglo que les haga justicia a ambos, permitiéndoles a los dos realizarse al máximo grado y de manera compatible con el continuo crecimiento del otro; o bien, que alguno de estos seres, si es más inteligente que el otro, trace un curso que sea favorable a ambos. Esta es la solución ética, pues se esfuerza por ajustar patrones conflictivos con el mínimo de distorsión o constricción para el otro; y nos vemos llevados a preferirla porque es la única compatible con esa persistente demanda de crecimiento y armonía que nos hace seres morales. De esto es evidente que la moralidad es frecuentemente una autolimitación practicada en beneficio de la armonía y de la realización de la mayor perfección para el mayor número posible de seres; pero sólo excepcionalmente es autoaniquilación. Los seres buenos y morales son aquellos que crean un ambiente favorable para el otro; y para lograr este fin, el primero no debe ni destruir al segundo ni permitir que éste se dañe a sí mismo en beneficio de aquél.

Así como un juicio ético se hace necesario siempre que la búsqueda de nuestras legítimas aspiraciones nos hace entrar en conflicto con otros seres, así, también, requerimos un modo similar de razonamiento siempre que dos o más de nuestros deseos o aspiraciones compitan entre sí. Es casi tan inmoral suprimir algún aspecto de la propia naturaleza, sin haberle dado siquiera una audiencia, como aniquilar la vida de otra criatura sin considerar sus derechos a existir. La mayoría de nuestros deseos, si no todos, brotan originalmente de profundas fuentes vitales, las cuales los hacen dignos de nuestro respeto. Son la presión misma que ejerce la vida sobre la mente; y sin al menos algunos de ellos permaneceríamos para siempre inertes, por carecer de todo incentivo para la acción. Quizá ningún apetito natural sea absolutamente malvado, a pesar de lo mucho que haya sido distorsionado o viciado por una educación defectuosa, una sociedad indisciplinada, o las extravagancias de una imaginación fuera de control.

Probablemente ningún par de deseos de una persona bondadosa y de mente sana, sean intrínsecamente incompatibles, aunque llegan a serlo por limitaciones de tiempo, de fuerza y de recursos, o por los obstáculos que los ordenamientos sociales oponen a su satisfacción. Por lo tanto, para evitar una repetida frustración, y todas esas perturbaciones que surgen de no poder integrar los distintos aspectos de nuestra naturaleza, debemos esforzarnos por reconciliarlos en un patrón coherente. Para lograrlo, debemos primero decidir cuál tiene mayor valor, de modo que su realización sea para nosotros la más preciada. Es afortunada la persona que posee alguna aspiración imperiosa, como la santidad, el conocimiento, o las satisfacciones de una vida ordenada en medio de su familia, a la cual puede asignarle primacía en la compañía de sus deseos, acomodando los demás hacia abajo en una escala descendente. Tal meta dominante facilitará enormemente, por regla general, el ordenamiento de los propios deseos y la unificación de la vida. Sin embargo, de vez en cuando se hará necesario ponderar, respecto del motivo imperante, las demandas de algún impulso descuidado o despreciado; y para alcanzar un juicio ético esto requerirá del ejercicio de la razón, empleando casi el mismo procedimiento que seguimos cuando queremos ajustar las demandas de dos individuos. El uso del juicio en la unificación de la vida personal es el preludio necesario para el establecimiento de relaciones satisfactorias con quienes nos rodean; pues, hasta que no seamos armónicos en nuestro ser, muy difícilmente podemos alcanzar la armonía con los seres a nuestro alrededor.

Un examen del método por el cual llevamos a cabo una solución satisfactoria de un conflicto nos revela la naturaleza de un juicio ético de la clase más importante: aquel mediante el cual llegamos a una decisión que le da forma al curso del progreso moral. Es un juicio que, hecho bajo la influencia de la fuerza integradora o moral dentro de nosotros, se esfuerza por hacerle justicia a dos o más demandas en competencia. Éstas pueden ser dos demandas de nuestra propia naturaleza, como nuestra sed de crecimiento intelectual y nuestra necesidad de preservar la salud y la fuerza corporales, o pueden ser las demandas de individuos

distintos o de grupos de individuos. En el caso más simple, requiere del conocimiento de mis propios deseos y aspiraciones y de los de algún otro ser cuyas necesidades estén en conflicto con las mías, para tratar de alcanzar una solución que armonice estas demandas, y que nos permitirá a ambos realizar nuestras legítimas metas en la más completa medida de modo compatible con la naturaleza de la situación. Este criterio distinguirá con precisión entre un juicio ético y una decisión de actuar que se origine en un único deseo personal, que puede o no ser malvado o perjudicial.

Dada nuestra deficiencia en conocimiento y sabiduría, un juicio ético genuino puede no ser la mejor solución de una dificultad. Puede ser una solución muy imperfecta; pero si se hace después de un esfuerzo sincero por reconciliar y hacer justicia a todas las demandas en competencia, es entonces un verdadero juicio ético. En consecuencia, una proposición ética es más que una afirmación de deseo, preferencia o aversión, y no es un imperativo hipotético. Es una afirmación del hecho de que, en una situación dada, un ser moral y racional ha decidido, mediante una forma especial de razonamiento, actuar de cierta manera, o que otra persona debe actuar de cierta manera.

Podemos de paso observar que la forma en que llegamos a un juicio ético casi no difiere de la forma en que hacemos un juicio honesto sobre cualquier asunto difícil o controvertido, incluso uno cuyo beneficio sea puramente teórico. En el primer caso, ponderamos demandas en competencia y tratamos de llegar a un acuerdo entre ellas. En el segundo caso, ponderamos argumentos contrarios, e iluminados por ellos, si contienen al menos una pizca de verdad, modificamos nuestra conclusión. Dado que hay una moralidad de pensamiento tanto como una de acción, todos los juicios concienzudos se alcanzan esencialmente por el mismo método.

4. La solución moral de conflictos necesita una estructura social

Toda solución moral de un conflicto entre individuos impone a cada uno la necesidad de

respetar ciertas restricciones con respecto al otro. Ninguno puede seguir su curso como si el otro no estuviera allí o como si, estando allí, no fuera digno de consideración. Si ambos individuos se mantienen cerca durante un período considerable, deben desarrollar ciertos modos habituales para tratarse entre sí; y sus interacciones serán en general recíprocas; pues, como se aclaró en el Capítulo V, entre seres finitos sólo pueden ser duraderas las relaciones recíprocas, porque una larga permanencia de tendencias desequilibradas llevaría al agotamiento de uno de ellos. Pero dos seres forman una sociedad rudimentaria cuando están vinculados por relaciones recíprocas, mutuamente beneficiosas. En un mundo tan poblado como el nuestro, estos seres casi inevitablemente entran en contacto con otros; y mediante la solución moral de los conflictos que de ello surgen, se añadirán más miembros a la sociedad. De aquí resulta que la formación de sociedades, que muestran patrón y estructura por las definidas relaciones que existen entre los individuos que las componen, es la consecuencia necesaria del esfuerzo moral. No es cierto, como han pensado algunos, que toda moralidad es social³; pues dos seres que sólo se encuentran momentáneamente para luego separarse para siempre, pueden exhibir una conducta moral el uno hacia el otro, y más aún, hay una moralidad de la vida personal, incluso si uno vive en total aislamiento; pero es cierto que la moralidad tiende a hacerse cada vez más social.

El hecho de que tantas sociedades hayan crecido en el mundo, mucho antes de que la humanidad brindara sus peculiares dones intelectuales a la solución de problemas morales, es una prueba adicional del carácter moral que impregna el cosmos desde sus primeros fundamentos. Las sociedades animales están, por regla general, compuestas de individuos de una única especie, pero este hecho de historia natural no impone límites a la organización social. Parece necesario que seres de una única clase aprendan a vivir en concordia antes de expandir su asociación armónica a otros seres. Pero la marcha progresiva de la armonización tiende a expandir los patrones coherentes indefinidamente en todas las direcciones, integrando con ello a una diversidad siempre

mayor de seres en una sociedad ordenada. Mediante el proceso que forma nuestros cuerpos uniendo una innumerable cantidad de partículas discretas en un todo coherente, y asimismo nuestras mentes al combinar incontables impresiones distintas en un sistema coherente de pensamiento, nos vemos guiados a preferir el patrón más amplio al más estrecho y a hacer enérgicos esfuerzos para llevarlo a cabo.

Las características de las sociedades —que serían el crecimiento necesario de nuestro esfuerzo moral incluso si la naturaleza no las hubiera dado a luz antes de que los humanos apareciéramos en la Tierra— deben tomarse en consideración al alcanzar nuestros juicios morales, los cuales muy frecuentemente se descarrían por pasar por alto algunos de sus peculiares rasgos. Una sociedad no es un conglomerado de individuos carente de estructura, sino que exhibe un patrón definido y usualmente intrincado. Incluso un patrón que, al ser revisado externamente, parece simple y homogéneo, adquiere un aspecto más complejo si es visto desde adentro. Para alguien que mire una hoja de papel cubierta de puntos espaciados uniformemente, todos los puntos, excepto los marginales, parecerán estar en la misma relación con los otros. Pero si nos imaginamos en el lugar de uno de los puntos, la situación asume un aspecto diferente, pues algunos puntos estarían más cerca de nosotros y algunos más lejos. Los más cercanos serían especialmente relevantes para nosotros. Por lo tanto, incluso si imaginamos una sociedad compuesta de unidades idénticas, el principio de asociación armónica no podría implicar que cada individuo esté en la misma relación con todos los demás individuos. Mucho menos podrían prevalecer relaciones idénticas entre los miembros de cualquier sociedad real de organismos vivos, compuestas de individuos de edad, fuerza, habilidad y descendencia muy distintas.

Cada una de las relaciones especiales en una sociedad tiene su propia y peculiar estructura. Existe el patrón familiar, que define las relaciones entre marido y esposa, padres e hijos, hermanos y hermanas. Existe el sistema industrial, que define las relaciones entre patrón y empleados, entre los trabajadores, entre acreedores y

deudores; existe la compleja estructura política; existe el patrón de amistades y el de asociaciones voluntarias. Una sociedad es, por tanto, un patrón de patrones. Lejos de verse debilitado por esta multiplicidad de relaciones especiales, todo el tejido social se ve inmensamente reforzado por ellas; pues las unidades distantes frecuentemente están vinculadas por lazos especiales que se entrelazan con lazos más generales. Donde se forman patrones más amplios por la articulación armónica de dos o más sociedades, la organización total se hace todavía más compleja. La consideración de estos patrones en toda su complejidad es de fundamental importancia para hacer juicios éticos, pues cada tipo de relación produce sus deberes y privilegios peculiares.

5. Cualidades morales de relevancia socialmente limitada y de relevancia ilimitada

Algunas cualidades morales se muestran principalmente al tratar con miembros de la sociedad a la que uno pertenece, mientras otras son significativas en relación con seres ajenos a una sociedad organizada. Así, la veracidad es de importancia sólo dentro de los límites de una asociación de seres entre los que haya mutuo entendimiento y alguna forma de cooperación basada en el intercambio de información; pues, obviamente, para alguien que no me entiende no haría ninguna diferencia si le digo una verdad o una mentira. Los contratos y las promesas de todo tipo sólo tienen importancia cuando están hechas por personas pertenecientes a una estructura social que pueda llevar a su cumplimiento, o al menos por seres vinculados por un sentido del honor. Dado que hasta ahora no ha habido una maquinaria adecuada para hacer cumplir esos contratos internacionales llamados tratados, y algunas naciones se han mostrado lamentablemente deficientes en cuestiones de honor, los tratados son, cuando mucho, de valor dudoso.

Otros atributos morales entran en nuestras relaciones con criaturas externas a la sociedad a la que pertenecemos; y algunos parecen adquirir mayor importancia cuando pasamos los límites

de una sociedad organizada, pues sólo ellos pueden brindar amabilidad y belleza a nuestros contactos con seres con quienes nuestras relaciones no estén reguladas por la ley y la costumbre. La compasión es ciertamente necesaria en nuestra interacción con otros seres humanos; en su ausencia, sin embargo, a nuestros impulsos crueles y egoístas en mucho se les mantiene a raya por la ley y la censura social; de modo que incluso sin el más mínimo matiz de simpatía o piedad, el egoísta calculador cumplirá con algunas restricciones al tratar con otras personas. Pero más allá del seno de la sociedad, la compasión y otros sentimientos afines son frecuentemente las únicas influencias capaces de mitigar el tratamiento que le damos a criaturas más débiles, de forma tal que sin ellas la moralidad colapsaría; y en su lugar surgiría una anarquía sin paralelo incluso entre los animales sin habla, cuyos modos innatos de comportamiento no sólo regulan sus relaciones con otros de su propia especie sino que en muchos casos ejercen una influencia moderada sobre el tratamiento que dan a miembros de otras especies.

Otra cualidad moral, muy a menudo pasada por alto, que eleva sin medida nuestra conducta en regiones donde la ley y la costumbre imponen poco o ningún control, es el respeto por la forma en cuanto tal. Cada forma organizada, no sólo la de cada criatura viviente sino asimismo la de los cristales y las formaciones geológicas, es una expresión de la misma energía creadora que nos hizo seres morales. Por lo tanto, el respeto por la forma es realmente una expresión de reverencia hacia la fuente de nuestra naturaleza moral; y tratar las formas organizadas, y especialmente las bellas, con un descuidado desdén, revela una deficiencia en sabiduría moral. Una creciente reverencia por la forma en cuanto tal transforma y ennoblece los contactos que tengamos con el mundo natural.

La caridad es otra virtud cuya principal esfera de acción parece yacer no dentro sino más allá de una sociedad organizada. Incluso en nuestra interacción con aquellos más cercanos a nosotros, siempre habrá lugar para la caridad que modera la censura e irradia buena voluntad; pero esa beneficencia compasiva que frecuentemente

toma la forma de limosna o servicio a los enfermos y heridos, que es lo que hoy en día principalmente queremos decir con "caridad", se extenderá más allá de los límites de una sociedad organizada justo en la medida en que esta sociedad se perfeccione. Veremos la razón de esto cuando recordemos que la caridad es una actividad no-recíproca, mientras que una sociedad moral se funda sobre relaciones recíprocas. El acto verdaderamente caritativo es ordenado por el amor, la compasión, la generosidad, o algún sentimiento afín; y no busca recompensas ni en esta Tierra ni más allá, excepto la satisfacción que surge directamente de la realización del acto mismo. En consecuencia, la caridad no es algo que pueda ser obligado, pues ordenarla es destruirla.

Pero ningún miembro meritorio de una sociedad bien organizada debería dejarse a merced de los impulsos espontáneos de otros para la satisfacción de sus necesidades vitales. Al contrario, mediante sus servicios a la comunidad él se gana lo que requiere; de modo que no es caridad sino equidad lo que lleva a sus vecinos a abastecerlo con lo necesario. En su segunda república, Platón prohibió la limosna, declarando que en el estado que proponía crear en Magnesia ninguna persona virtuosa o moderada sería reducida a mendigar⁴. Por supuesto que ninguna sociedad, por más sabia que sea, puede eliminar la enfermedad y la indefensa senilidad sólo mediante leyes, de modo que siempre habrá individuos dependientes de la buena voluntad de otros; pero es cruel dejarlos a merced de los sentimientos espontáneos de sus vecinos. Podemos decir que por su disposición a realizar la parte que les corresponde del trabajo comunitario, hasta donde les sea posible, se ganan el derecho de ser mantenidos por la comunidad cuando las circunstancias ajenas a su control impidan el desempeño de sus obligaciones; y que todo miembro de la comunidad, al estar de acuerdo con este orden, se asegura para sí mismo los mismos beneficios si de alguna manera quedara incapacitado. Más aún, todos los miembros de una sociedad están vinculados por tantos lazos que la presencia en ella de mucho sufrimiento tendrá consecuencias desfavorables sobre el conjunto total, de modo que todos deben interesarse por salvaguardar el bien-

tar de sus vecinos. Y donde los intereses privados de uno estén en riesgo, la verdadera caridad casi no es posible.

Más allá de los límites de la sociedad real más comprehensiva, hay criaturas vivientes a quienes nuestro impulso moral nos ordena integrar en nuestro sistema de relaciones organizadas y recíprocas; pero hasta hoy hemos encontrado imposible realizarlo. Sin embargo, al menos podemos ayudarlos cuando estén en problemas, por ejemplo rescatándolos de los estanques u hoyos en los que a veces caen, alimentándolos cuando estén hambrientos hasta donde alcancen nuestro medios, y quizá de vez en cuando curando sus heridas. Esta es la caridad más verdadera, porque de ella nunca podemos esperar una recompensa extrínseca y ni siquiera algún provecho económico indirecto. Cuando contemplamos la vasta cantidad de mutilaciones, sufrimiento y muerte que a cada hora ocurre entre las criaturas vivientes de este planeta, y las complejas relaciones que nos hacen imposible ayudar a una de ellas sin quizá indirectamente perjudicar a otra, a veces sospechamos que nuestro esfuerzo más devoto por beneficiar a las criaturas no humanas es apenas algo más que un gesto. Y sin embargo es un gesto que simboliza la sociedad comprehensiva que aspiramos crear.

6. Algunos principios del juicio

La consideración de la estructura de las relaciones morales sugiere unos pocos principios generales que deberían ayudar a la hora de hacer juicios éticos en casos difíciles. Una unidad armónicamente ajustada de una sociedad coherente que lo incluya a uno mismo parece tener —en igualdad de circunstancias— un derecho mayor a reclamar nuestra atención que una criatura externa a la sociedad o meramente fronteriza, o bien una criatura ajustada imperfectamente a ella. Siempre que surja entre dos o más seres un conflicto tan grave y urgente que sólo pueda resolverse hiriendo o destruyendo a uno de los dos, y uno de estos está incluido en nuestra sociedad mientras que el otro no, el primero debe ser defendido en contra del segundo. Por lo tanto, parecemos

estar justificados al expulsar o matar a un animal salvaje, cuya relación con nosotros no está definida, si con ello preservamos un animal doméstico que habita en armonía con nosotros. Similarmente, parece permisible, en casos extremos, herir o matar a un criminal para proteger a un miembro de la sociedad que cumple la ley, pues por su mismo ataque el criminal se ha puesto más allá del patrón en el que vivimos.

Dentro de una sociedad disciplinada, nunca debería ser necesario recurrir a la fuerza para resolver una diferencia, pues entre personas los métodos para conciliar disputas están establecidos por la ley y la costumbre, mientras que animales de distintos tipos resuelven sus querellas mediante comportamientos innatos y no violentos. La armonía sería destruida en la ausencia de tales disposiciones, poniendo a la sociedad en riesgo de disolverse. Cuando en una disputa una de las partes recurre a la violencia, al menos temporalmente se coloca por fuera de la estructura social, y debería ser sometida a la fuerza que más suavemente pueda reprimir sus indóciles impulsos. La justificación definitiva de estos principios es que siguiéndolos salvaguardamos esos patrones coherentes mediante los cuales, únicamente, puede incrementarse la cantidad total de armonía en el mundo.

Incluso dentro de una sociedad coherente, ocasionalmente confrontamos dilemas morales que parecen poder resolverse sólo sacrificando a uno de los miembros. Es deplorable cualquier resolución de una dificultad que involucre la eliminación de un elemento concordante, y en lo posible debe evitarse. Sacrificar la propia vida o la salud por otros nunca es la solución ideal de un problema moral, aunque puede estar justificado cuando varios o muchos puedan ser salvados en detrimento de uno solo. Cuando una persona sacrifica la salud o la vida para salvaguardar la salud o la vida de otra, siempre es cuestionable si el mundo no pierde más de lo que gana. Por tanto, si dos hombres de aproximadamente la misma edad van a la deriva en un pequeño bote con alimentos insuficientes, y uno se deja morir de hambre para que el otro viva, es probable que el hombre que muere sea de mayor valor moral que el que permite que el primero sacrifique su vida.

Nadie es capaz de juzgar si él mismo es de mayor o menor valor que su vecino; y es dudoso que incluso un tercero imparcial pudiera poseer el conocimiento de las personas y la sabiduría moral necesarias para dar un veredicto infalible sobre la cuestión. De aquí que cuando dos o más personas están en circunstancias similares, prácticamente es imposible decidir cuál debería sacrificarse por las demás.

La tarea sería suficientemente difícil incluso si nos viéramos llamados —al hacer un juicio ético— a considerar sólo dos pretensiones de nuestra naturaleza que estuvieran en competencia, o las demandas conflictivas de dos seres distintos, abstrayéndose uno mismo o bien abstrayendo a estos otros seres de los alrededores. Pero tanto nosotros como ellos somos partes de un mundo complejo y desconcertante, y nuestra decisión no sería alcanzada sabiamente si confináramos nuestra atención a los actores principales, perdiendo de vista la complejidad circundante. Es sin duda porque es muy difícil dar el debido peso a todas las circunstancias involucradas, que las personas tan frecuentemente siguen ciegamente cualquier mandato moral aislado que parezca pertinente a su problema actual. De allí surgen soluciones de Procusto que violentan los delicados matices de la situación real. Para evitar tales crudezas, es necesario ver las cuestiones morales en términos de los patrones que crea el esfuerzo moral, es decir, ver cada problema en su contexto total —un método que a menudo provee claras soluciones a dilemas éticos que desconciertan las vías más estrechas de pensamiento—. Esta es una práctica fructífera que puede recomendarse para toda dialéctica moral.

7. La veracidad considerada en relación con la estructura social

Como ejemplo del método anterior para tomar decisiones al respecto de problemas morales, consideremos el mandato de Veracidad, y algunas limitaciones posibles para su aplicación. ¿Debemos invariablemente “decir la verdad aunque caigan los cielos”, o hay acaso circunstancias en las que podemos mentir con una conciencia

tranquila? Si tomamos el decir la verdad como imperativo categórico, se sigue que incondicionalmente debemos creer que mentir es incorrecto. Esto es conferir una especie de santidad mística a la correspondencia entre el pensamiento en la mente y la palabra en los labios.

Cuando deliberadamente decimos una mentira, insertamos en la consciencia una barrera o aviso de precaución, separando este enunciado de nuestro cuerpo aceptado de información "verdadera". De vez en cuando lo hacemos, por nuestro disfrute e incluso por nuestra instrucción, como cuando inventamos una fábula o leemos sabios sinsentidos como *Alicia en el país de las maravillas*. Con seguridad, una única mentira no incapacita nuestra habilidad para distinguir la verdad; aunque el decir mentiras habitualmente puede llegar a hacerlo, tal como lo reconoce el refrán que dice: "Di una mentira con suficiente frecuencia y terminarás creyéndotela". No podemos condenar categóricamente el decir mentiras en situaciones que probablemente no ocurrirán frecuentemente, basándonos en que hacerlo distorsionará nuestro patrón interno de ideas verdaderas.

La importancia de la veracidad es clara cuando consideramos el patrón externo o social. El lenguaje, en sus formas hablada y escrita, fue desarrollado para comunicar información de una mente a otra en una comunidad fundada sobre la cooperación y la confianza mutuas. La sociedad se desintegraría si no pudiéramos confiar en lo que nos dicen nuestros compañeros de trabajo. Una única mentira dicha a un miembro de la comunidad, incluso para protegerse uno mismo del dolor o la vergüenza, disminuye la confianza que cada hombre tiene en las palabras de su vecino, y es una amenaza para el orden según el cual vivimos.

Pero supongan que un bandido me apunta con una pistola y amenaza con dispararme si no le doy cierta información de valor. ¿Debo decirle la verdad, cuando puedo salvaguardar mi propiedad o eximir a un hombre honesto de un perjuicio o pérdida si invento alguna historia? Pienso que el bandido ya no forma parte de mi sociedad; por su conducta ilícita se ha colocado fuera del sistema en que vivo, más allá de ese tejido social

que se mantiene unido mediante la confianza mutua entre sus miembros. No desbarato ningún patrón coherente si le miento a un forajido; con el acto mismo de exigirme información mediante el cañón de su pistola, se ha puesto en una relación conmigo que cancela toda obligación de dirigirme a él con veracidad. Mi deber es preservar el orden social en el que la justicia y la veracidad son respetados, y no ayudar al hombre que se ha hecho enemigo de la sociedad que emprende la tarea de salvaguardar a sus miembros contra tales desafueros. El único interés que puedo tener por él es redimirlo de su malevolencia. Si, por adherirme con una rigidez fanática a mi código de veracidad, ayudo al forajido a encontrar algún botín, haría de su modo de vida algo aún más atractivo para él, disminuyendo la probabilidad de que vuelva a los hábitos honestos; mientras se mantenga en su carrera ilegal, seguirá siendo una constante amenaza para muchas de las cosas que valoro, incluyendo la honradez, la seguridad de la propiedad y la vida, y el gozo de los frutos del trabajo. Con toda claridad mi deber es confundirlo con mentiras, si es que no puedo frustrar de otra manera sus malvadas intenciones.

¿Deberíamos mentirle a alguien que esté desesperadamente enfermo, para ocultarle información desagradable que podría disminuir sus oportunidades de recuperación? La persona enferma, pensamos, está temporalmente en un patrón diferente del que nosotros estamos viviendo —un patrón ya no equitativamente social sino centrado alrededor del individuo doliente—. Si se inquietara por no poder realizar sus tareas acostumbradas, le diríamos: "No tienes tareas; tu único deber es recuperar tu fuerza." Si persistimos en decirle al inválido una verdad que podría ser perjudicial para su salud, estaríamos adhiriéndonos con una rigidez estúpida a una regla hecha con referencia a una situación que ya no existe. Cuando el inválido se recupere y reanude su relación normal con su comunidad, lo trataremos con nuestra usual veracidad.

Parece un error aducir argumentos similares a los anteriores para justificar mentirle a los niños, como, por ejemplo, para ocultarles ciertos hechos biológicos que a menudo se consideran impropios para mentes inmaduras. Los niños no

están fuera del patrón social, ni deliberadamente como los bandidos ni involuntariamente como los inválidos. Son un componente normal de toda sociedad duradera, y nada podría ser más importante para ellos que tener una inquebrantable confianza en la veracidad de sus guardianes y desarrollar el más alto aprecio por la verdad. Cuando hacen preguntas embarazosas, si no podemos desviar su atención hacia temas más apropiados para su edad y entendimiento, lo mejor será decirles los hechos tal como los entendemos, tan simple y delicadamente como podamos.

El método común para enseñarle a los niños reglas morales en la forma de simples e incondicionales imperativos tiene ventajas pedagógicas y mnemónicas evidentes, y quizá sea ésta la única manera en que tales reglas pueden enseñarse a los más jóvenes y a los adultos con retraso mental. Pero crea la falsa imagen de que todas son igualmente universales en su aplicación, imagen que —así como tantos otros hábitos y prejuicios que adquirimos en nuestro período más impresionable de la vida— incluso las personas más racionales sólo pueden eliminar con dificultad en los años posteriores. Asimismo, tiende a sustituir la autonomía moral por una heteronomía moral, y el ejercicio de una inteligencia cultivada e inspirada en una amplia benevolencia que surge del ser más íntimo de uno mismo por el ciego seguimiento de reglas recibidas de otros. Más aún, al dar la impresión de que estas simples reglas abarcan todos los puntos esenciales de la moralidad, este método de instrucción tiende a excluir de la consciencia moral campos enteros de actividad en los que seguramente están involucradas consideraciones éticas, aunque la complejidad de las situaciones puede hacer imposible proveer una guía en forma de imperativos incondicionales.

Dado que las reglas morales muy a menudo son enseñadas en la misma forma incondicional que las más universales “leyes” naturales, y dado que cuando niños nos dicen que es incorrecto mentir así como nos dicen que el agua fluye hacia abajo, descuidadamente concluimos que estas son por igual afirmaciones de hecho, que ninguna admite excepciones, y que una máxima moral debe participar de la misma universalidad de aplicación que tiene una “ley de la naturaleza”.

Esta equivocación persistió incluso en Kant, pensador de gran fuerza y originalidad, quien mantuvo que mentir es incondicionalmente incorrecto, incluso en el intento de salvar a un amigo de ser asesinado. Pero si decidimos modelar nuestra conducta según las “leyes de la naturaleza”, imitemos la naturaleza como realmente es, no como es simplificada para la instrucción escolar. Ningún objeto natural es insensible a ninguna de las fuerzas a las que se ve expuesto, y, mientras esté libre para moverse, sigue el curso que resulte de todas ellas. Similarmente, un ser moral sensible a todas las complicaciones de su situación real frecuentemente encuentra imposible actuar en estricta conformidad con una única máxima, y más bien debe adaptar su conducta a la luz de todas las condiciones pertinentes.

De hecho, debemos considerar la veracidad como una obligación universal; pero salvar seres inocentes de cualquier daño, especialmente cuando podemos hacerlo sin infligir dolor a cualquier otra criatura, es un principio de conducta que también debe ser universal; y cuál de estas dos reglas tiene la autoridad superior me parece obvio. Cuando estas dos máximas nos lleven en direcciones contrarias, deberemos escoger —si seguimos el ejemplo de la naturaleza— un curso que establezca un equilibrio entre ellas. Si miento para salvar a un amigo de un bandolero, no le hago daño ni al amigo ni al forajido, pues nada podría ser en definitiva más dañino para éste que tener éxito en sus trabajos ilícitos, y nada más saludable que descubrir su vida ilegítima tan poco lucrativa como para decidir abandonarla. Pero si entrego la información que exige, o si me quedo callado cuando podría despistarlo, hago que la verdad sirva a la causa de la injusticia, y por tanto la degradaría. En este caso, los derechos de la justicia y la veracidad, tomados en conjunto, me hacen confundir al forajido con información falsa, y luego rectificar mi necesaria infidelidad a la verdad dándole a los guardianes de la ley un relato preciso de mi conducta, que es a quienes se les debe.

Debemos evitar por todos los medios una mentira que nos veamos forzados a sobrellevar en secreto, pues corroerá la mente. Una mentira tal, dicha con fines deshonestos o vergonzosos,

es en un sentido *absoluta*, y difícil de eliminar. Pero una mentira que no nos avergonzaríamos de confesar a todos los hombres honestos —por ejemplo una que hayamos dicho para ocultarle a un inválido información que podría retardar su recuperación, o una dicha para desconcertar a un criminal desesperado— sólo es *relativa*; y la limpiamos de nuestras mentes cuando admitimos las circunstancias frente a aquellos que respetamos. Esta regla puede ser de mucha ayuda al decidir si es permisible separarse de la estricta veracidad, pero dudo que pueda mantenerse en todos los casos sin excepción. En la moral, como en la agricultura y la medicina, las reglas rígidas nunca son un sustituto adecuado para un juicio cultivado y para el sano sentido común. Es por esta razón que la savia de la moralidad es la benevolencia universal y la voluntad de hacer lo correcto. El ser moral difícilmente puede vivir si eliminamos esta rica savia de sus arterias y las llenamos con el agua fría de las máximas; a lo sumo tendríamos una máquina más o menos eficiente. Y sin embargo, cuando carecen de instrucción, las buenas intenciones son peligrosas. Lo que hace a una persona verdaderamente moral es la combinación de sentimientos correctos, conocimiento correcto, y un juicio cultivado.

8. El atractivo estético de la moral

Los motivos y valores que conciernen a la ética no son tanto *creados* por la razón como *reconocidos* por ella. La formación de juicios éticos, sin embargo, es un proceso racional: una función de la llamada razón práctica. El problema que se le presenta no es sólo vincular en un único patrón coherente el mayor número posible de seres vivientes, sino hacerlo de forma tal que estos seres puedan realizar el máximo número de valores positivos, mientras son excluidos, en lo posible, todos los disvalores. Este patrón debe construirse dentro del marco propuesto por el ambiente, y debe ser factible. Un error en el cálculo de las condiciones de su existencia puede llevar al desastre. A pesar de los peligros que entraña esta práctica, el ejercicio del juicio ético es tan fuertemente atractivo para algunas mentes

como la solución de problemas matemáticos o de acertijos es para otras. Existe una fascinación infinita por articular nuestros sanos deseos en patrones cada vez más incluyentes, o en mezclar las policromas aspiraciones de los miembros de una sociedad en un cuadro armónico. De ahí nuestra inveterada tendencia a moralizar; de ahí las interminables discusiones provocadas por los proyectos de reforma social. Y aquellos a quienes una inclinación más pura los lleva a tejer una tapicería de Arras tan brillante o delicada que no podría soportar el uso, el hollín y la mugre de nuestro marco social real, la colocan en las nubes o en utópicas y fértiles islas en medio de apacibles y azulados océanos.

El reconocimiento de que el esfuerzo moral es, por encima de todo, el intento de ordenar a los seres vivientes y a sus actividades en un patrón coherente, da cuenta de su atractivo estético. Desde la antigüedad, el bien ha sido identificado con lo bello, y más recientemente el Conde de Shaftesbury declaró que “no hay bien más real que el disfrute de lo bello”⁵. Así como hay belleza en una nota aislada de puro sonido, un color único, una curva suspendida libremente en el espacio, así, también, reconocemos el valor y la belleza en un acto visto aisladamente, como darle agua a un extranjero sediento, u ofrecerle una pajilla a una hormiga que se ahoga, como hizo la paloma en la fábula de La Fontaine. Pero la mayoría de nuestros continuos esfuerzos por crear belleza implican la construcción de patrones: así con las notas en una sinfonía, las líneas y los colores en una pintura, las masas y formas en un edificio, o las flores y el follaje en un jardín. La vinculación de deseos, necesidades y actividades humanas en un patrón armónico es un esfuerzo creativo semejante a estos ejemplos, lo cual atrae nuestro sentido estético de forma similar. Incluso resolver estos problemas morales teóricamente es profundamente satisfactorio para el espíritu; y si pudiéramos ver nuestros ideales realizados en la práctica, con criaturas realmente vivas moviéndose e interactuando armónicamente entre las formas y colores y sonidos del mundo natural, nos sentiríamos en presencia de una belleza que trascendería en mucho a aquella belleza creada por cualquier arte —una armonía que, por

combinar las contribuciones de todas las artes en una unidad orgánica, les daría un sentimiento más fresco y profundo—.

En primera instancia, nuestra estructura moral es autocentrada. Nuestras propias necesidades y deseos son los puntos de partida de nuestros juicios prácticos, y entretremos los intereses ajenos con nuestro creciente tejido sólo cuando reconocemos su pertinencia para nuestras ambiciones privadas. Este patrón está estrechamente limitado en espacio y tiempo, no va más lejos que nuestras metas egoístas; no dura más que una única vida; colapsa cuando el individuo es desalojado de su centro. Por su propia naturaleza, un patrón egocéntrico no puede inspirar un esfuerzo heroico; dado que tiene sentido sólo para un mortal, sería una locura sacrificarse para preservar el patrón. El más grandioso esfuerzo moral puede ponerse de manifiesto sólo mediante un ideal ético que prometa sobrevivir al individuo. Puede existir en Dios o en el cielo de las ideas platónicas; pero para que fuera más convincente, debería establecerse con firmeza en la sociedad a la cual es leal el individuo. En ausencia de un patrón moral que trascienda el ser individual, uno actuaría irracionalmente si no fuera egoísta.

Sin embargo, incluso la persona egoísta, si es sabia y prudente, será fiel a sus estándares de conducta personal, sin reparar en el precio; pues, como enseñaron los antiguos, la vida, la salud, la riqueza y la fama, no dependen únicamente de nuestra voluntad, sino que nos pueden ser arrebatadas mañana por cualquiera de mil contingencias sobre las que no tenemos control. Sólo nuestro propósito moral y los actos voluntarios están completamente bajo nuestro control. Sería una locura sacrificar aquello que estamos seguros que poseemos, por alguna otra ventaja que sólo obtendremos precariamente.

Cuando hacemos un juicio ético, llevamos a cabo en el plano de la reflexión consciente un proceso tan antiguo y diseminado como la vida misma. Prácticamente cada ser viviente —animal y vegetal— está, en condiciones naturales, atraído

por una multitud de estímulos frente a los cuales reacciona positivamente, repelido quizá por otros tantos ante los cuales sus reacciones son negativas. A menudo se ve solicitado por más oportunidades de autorealización de las que puede utilizar, o amenazado por más peligros potenciales de los que podría huir o prepararse para resistir. En un animal social, la necesidad de hacer múltiples y complejos ajustes a sus compañeros se sobrepone a su necesidad de equilibrar sus intercambios con el ambiente. La vida difícilmente sería posible sin la capacidad de evaluar, coordinar y ajustar en un patrón suficientemente coherente las incontables atracciones y repulsiones, y las tensiones internas y externas, a las que se ve sujeto un organismo.

Esta coordinación de las respuestas de un organismo a los múltiples estímulos que lo embisten se logra por el mismo proceso integrador que en primer lugar construyó su cuerpo. A una criatura sensible, el hecho de tener éxito al fundir en un patrón coherente todos sus impulsos, apetitos y respuestas a seres vivos e inertes que lo rodean, le da un sentimiento de unidad y plenitud que sin duda es satisfactorio y es con toda seguridad el fundamento indispensable de toda felicidad duradera. Cuando finalmente el animal llega a ser reflexivo, el éxito al incluir en un patrón armónico todos los diversos seres, actividades y valores en los que se interesa, y el sentimiento de integridad que de ello surge, se convierte en su criterio de realización moral.

Notas

1. Jean Piaget. *The Moral Judgement of the Child*. London: Routledge & Kegan Paul, 1932.
2. Op. cit. Capítulo II, p. 131.
3. i.e. John Dewey. *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology*. New York: Modern Library, 1930.
4. Platón. *Leyes*, XI, 936 B, C.
5. Citado por Martineau, *Types of Ethical Theories*, II, p. 498.