

LA FILOSOFÍA, HOY (XII)

La ética anglosajona

La filosofía anglosajona siempre ha mostrado una inclinación hacia la ética más acentuada, y también más pacífica, que la mayoría de las filosofías del continente. En el siglo XIX, y tras la Ilustración, el pensamiento ético sufre un receso, en parte motivado por críticas tan destructivas como la de Nietzsche o la de Marx. En el Reino Unido, sin embargo, la ética sigue su curso: Bentham y Stuart Mill ponen los cimientos del utilitarismo, mientras las mentes más avanzadas y preclaras de Oxford y Cambridge emprenden un demoledor análisis del lenguaje moral. En los Estados Unidos, el pragmatismo de Peirce, William James o Dewey sienta los criterios de un pensamiento que quiere ser sobre todo práctico e incidir en el devenir de los comportamientos sociales.

Las tres corrientes mencionadas coinciden en un mismo anhelo: el de construir sistemas éticos que sirvan, bien para despejar malentendidos y equívocos (es el caso de la ética analítica), bien como guía o justificación de las transformaciones políticas y sociales. Un cometido que determinará, a su vez, la forma posterior de hacer filosofía. La filosofía de la moral —«ética» para los filósofos— está hoy en auge y lo está, espe-



Victoria Camps es catedrática de Filosofía Moral y Política de la Universidad Autónoma de Barcelona. Fue senadora independiente por el Partido Socialista entre 1993 y 1996. Sus publicaciones incluyen: *La imaginación ética* (1983), *Virtudes públicas* (1990), *Paradojas del individualismo* (1993) y *El malestar de la vida pública* (1996).

* BAJO la rúbrica de «Ensayo», el Boletín Informativo de la Fundación Juan March publica cada mes la colaboración original y exclusiva de un especialista sobre un aspecto de un tema general. Anteriormente fueron objeto de estos ensayos temas relativos a Ciencia,



cialmente, en el mundo anglosajón. Se trata de una filosofía que abandonó hace tiempo las enrevesadas y estériles discusiones sobre el significado de las palabras o la intencionalidad de las locuciones morales. Lo que ahora se hace es una filosofía moral y política al mismo tiempo, centrada en el ideal de justicia, y dirigida a servir de soporte teórico a las opciones políticas predominantes de este fin de siglo: el liberalismo (en su acepción anglosajona), el neoliberalismo y el llamado comunitarismo.

Comentario aparte merecería el desarrollo de la llamada «ética aplicada» cuyo objeto no es hacer teoría pura, sino aplicar las teorías éticas existentes a los problemas más acuciantes de nuestro tiempo, vengan éstos del ámbito de la medicina, de la técnica, del periodismo o de la empresa.

El liberalismo de John Rawls

En 1971 John Rawls publica un libro fundamental para el desarrollo de la filosofía moral y política de la segunda mitad del siglo XX: *Una teoría de la justicia*. El propósito de su autor es acabar con el utilitarismo como único método de justificación o fundamentación de las normas morales. El utilitarismo proporciona, sin duda, un buen procedimiento para tomar decisiones colectivas,

→

Lenguaje, Arte, Historia, Prensa, Biología, Psicología, Energía, Europa, Literatura, Cultura en las Autonomías, Ciencia moderna: pioneros españoles, Teatro español contemporáneo, La música en España, hoy, La lengua española, hoy, y Cambios políticos y sociales en Europa.

‘La filosofía, hoy’ es el tema de la serie que se ofrece actualmente. En números anteriores se han publicado ensayos sobre *La ética continental*, por Carlos Thiebaut, catedrático de la Universidad Carlos III de Madrid; *Actualidad de la filosofía política (Pensar la política hoy)*, por Fernando Quesada Castro, catedrático de Filosofía Política en la U.N.E.D; *La filosofía del lenguaje al final del siglo XX*, por Juan José Acero Fernández, catedrático de Lógica de la Universidad de Granada; *Filosofía de la religión*, por José Gómez Caffarena, profesor emérito de Filosofía en la Universidad de Comillas, de Madrid; *La filosofía de la ciencia a finales del siglo XX*, por Javier Echeverría, profesor de Investigación en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto de Filosofía), de Madrid; *La metafísica, crisis y reconstrucciones*, por José Luis Villacañas Berlanga, catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad de Murcia; *Un balance de la modernidad estética*, por Rafael Argullol, catedrático de Humanidades en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona; *La «Dialéctica de la Ilustración», medio siglo después*, por Jacobo Muñoz, catedrático de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid; y *Filosofía del diálogo en los umbrales del tercer milenio*, por Adela Cortina, catedrática de Ética y Filosofía Política de la Universidad de Valencia.

La Fundación Juan March no se identifica necesariamente con las opiniones expresadas por los autores de estos Ensayos.

LA ÉTICA ANGLOSAJONA

pero es demasiado empírico y la moral no debe deducirse de la experiencia sino darle normas, como sentenció Kant. Hay que volver a una ética de principios y no quedarse en el cálculo de las consecuencias o de la utilidad social de las mismas. A tal fin, Rawls elabora una teoría filosófica que pretende fundamentar los principios de la justicia de toda sociedad «bien ordenada», es decir, de toda sociedad que quiera actuar justamente. Para ello, reconstruye la clásica teoría del contrato social postulando, como hicieran en su tiempo Hobbes, Locke o Rousseau, un supuesto y previo estado de naturaleza. En dicho estado o «situación originaria» los futuros ciudadanos se hallan cubiertos por un «velo de ignorancia» que les impide saber cuál será su suerte o su condición en la sociedad en que van a vivir. Tal situación de ignorancia es la garantía que les permitirá escoger imparcialmente los principios que deberán servir de guía a la sociedad justa. Los principios son tres:

1) libertad igual para todos; 2) igualdad de oportunidades; 3) el llamado «principio de la diferencia», que ordena distribuir los bienes básicos desigualmente, de forma que los individuos menos aventajados acaben siendo los más favorecidos por el reparto.

Dichos principios que configuran una concepción pública de la justicia, necesariamente acordada por los individuos reunidos en la situación originaria, deberán regir la actuación de las instituciones democráticas –legislativa, ejecutiva y judicial–. Son los mínimos que hay que aceptar como criterios de redistribución de los bienes básicos, a fin de que, a partir de esa base, los individuos puedan escoger la forma de vida que más les agrade. Rawls cree que su teoría de la justicia tiene la doble virtud de respetar las opciones individuales de felicidad –algo que no debe ser regulado– y poner, al mismo tiempo, las condiciones necesarias para que estas opciones sean reales y no abstractas o formales. Piensa que las concepciones del bien deben depender de preferencias individuales y no puede imponerlas ningún poder político, mientras que la concepción de la justicia debe ser la misma para todos, pues sin ella los bienes preferidos podrían ser inalcanzables para muchos, dada la desigualdad existente de hecho.

La teoría de Rawls parte, como toda teoría ética, de una precisa concepción de la persona. A su juicio, el ser humano no es ni egoísmo puro, como supuso Hobbes, ni el «buen salvaje» que qui-

so Rousseau. Es, a la vez, racional y razonable: un ser que tiene unos intereses y objetivos propios y los persigue poniendo los medios más eficaces para ello, y, al mismo tiempo, un ser capaz de cooperar con los otros y adquirir el sentido de la justicia necesario para la convivencia y la vida en común.

El liberalismo de Rawls sería, en nuestros pagos, la socialdemocracia. Una teoría que fundamenta el modelo del Estado social, un Estado interventor con el fin de hacer justicia redistribuyendo aquellos bienes básicos que el mercado jamás repartirá equitativamente. Sorprende que la mejor teoría que hoy tenemos, a mi juicio, sobre el Estado de bienestar venga de los Estados Unidos, de allí donde el modelo es más precario y está menos asentado. Aunque también es lógico que sea así: son los fallos y defectos de la realidad lo que estimula, en muchos casos, la reflexión y creación teórica. En los Estados Unidos, sin embargo, los seguidores de un liberalismo como el de Rawls no son multitud. De ahí que la reacción contra sus ideas no se hiciera esperar. Vino de la misma Universidad de Harvard, la universidad donde también enseña Rawls, y de la mano de Robert Nozick, quien diseña la estructura moral de eso que hoy tanto tememos: el «neoliberalismo».

El libertarismo anárquico de Nozick

También aquí hay que aclarar los términos: ni «libertarismo» ni «anarquía» tienen el sentido que tuvieron antaño entre nosotros. El libro de Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, publicado en 1974, es el alegato teórico más rotundo de los últimos años, a favor del llamado «Estado mínimo»: un Estado que no considera como asunto de su incumbencia la garantía de los derechos económicos y sociales. El Estado mínimo sólo garantiza los derechos civiles y políticos: el derecho a la libertad, a la vida, al propio cuerpo y a las propias pertenencias. Es en tal sentido en el que Nozick se considera libertario y anárquico: porque prioriza hasta extremos poco defendibles las libertades individuales y rechaza al Estado protector y garante de los bienes sociales. En resumen: un antiintervencionismo a ultranza como consecuencia de una peculiar y más que discutible concepción de la justicia.

LA ÉTICA ANGLOSAJONA

Aunque el iusnaturalismo ya no sea de nuestro tiempo, parece imposible fundamentar filosóficamente una determinada concepción de la justicia sin acudir al «Estado de naturaleza». Es desde esa consideración hipotética e imaginaria de un «hombre natural y presocial», desde donde Rawls legitima su principio de justicia distributiva. También Nozick parte de ahí, pero, a su juicio, la naturaleza primigenia es otra. Se parece más a la dibujada por Locke: un Estado aún sin leyes civiles, pero con unos derechos fundamentales e inalienables a la libertad, a la vida y a la propiedad. En realidad, tres nombres distintos para mencionar el derecho a las libertades individuales. Ése es, según Nozick, el único derecho «natural»; sólo a partir de ahí puede explicarse la formación de un Estado que, dados los presupuestos, tendrá que ser «mínimo»: guardián y protector de las libertades, nunca redistribuidor de derechos sociales. Esto último significaría imponer fines morales o bienes sociales comunes, lo cual es superfluo, gratuito y, por lo tanto, injusto. Puesto que no hay beneficios sin obligaciones, nadie, ni siquiera el Estado, tiene derecho a decir qué es una obligación moral, esa obligación que, por ejemplo, nos fuerza a tener un régimen fiscal que corrija las desigualdades. Todo intento de inmiscuirse y limitar el derecho a la libertad es contrario a la naturaleza; y ¿cómo puede ser justo lo que va contra nosotros mismos?

Pero ¿no hay unas necesidades básicas, unos bienes indiscutibles —a estas alturas del siglo XX— cuyo reparto «natural» contradice el más mínimo ideal de justicia? Nozick no lo ve así. Por lo menos, no ve fundamento para decretar cuáles deben ser esas necesidades: ¿por qué la medicina, y no la peluquería o la jardinería, por ejemplo? Si se acepta, como hace Rawls, que todos tienen derecho a disfrutar de unos bienes básicos, hay que decidir de dónde sale el dinero que hace posibles tales derechos. Y esa decisión, consecuencia del principio de igualdad de oportunidades, siempre perjudica a alguien: perjudica quiere decir que le priva de algo a lo que tiene derecho.

Ahí esta, pues, la definición de justicia de Nozick: uno tiene derecho a todo lo que es suyo, esto es, a todo lo que ha adquirido legalmente. Dentro del más puro espíritu neoliberal, Nozick canta las virtudes del trabajo, la eficiencia y el riesgo: quien más arriesga puede beneficiarse más. El Estado de bienestar, por el contra-

rio, no estimula ni el trabajo ni el riesgo. Para el neoliberalismo, la justicia debe ajustarse al criterio de la meritocracia: a cada cual según sus méritos y no a cada cual según sus necesidades. El Estado mínimo, por su parte, tiene ventajas: reduce el poder político. Será, por tanto, menos corrupto, no dará más poder a los poderosos con el pretexto de beneficiar a los fines redistributivos del Estado.

Ni la cooperación social ni la distribución de lo básico, contenidos imprescindibles en el concepto de justicia de Rawls, tienen cabida en la teoría de Nozick. Lo único claro es que cada cual tiene derecho a lo que hace con su cuerpo, con su trabajo y con el fruto de su esfuerzo. Si introducimos la idea de cooperación como obligación moral, ya no sabemos quién tiene derecho a qué. El rawlsiano «principio de la diferencia», clave de la justicia distributiva, maximiza no las situaciones individuales sino las grupales: las situaciones de los sectores más desfavorecidos. ¿Y por qué —se pregunta Nozick— el más favorecido no ha de esperar asimismo obtener el máximo de la cooperación? Las expectativas, en el supuesto Estado de naturaleza, son ilimitadas, no atienden a otro derecho que al de la libertad, el único «natural». ¿De dónde sale, pues, la idea de que unos deben esperar más de la sociedad que otros? ¿En qué se funda? Puesto que los bienes no nos son dados como el maná del cielo, sino que son producidos por las personas, y lo son de manera desigual, los derechos de cada uno no pueden ser sino diferentes.

Dado que las personas somos diferentes en inteligencia, temperamento y aspiraciones, dada la complejidad evidente de las personas y de las relaciones interpersonales, es imposible diseñar la mejor sociedad o pensar que pueda haber una comunidad ideal que satisfaga a todos por igual. Es mejor optar por un tipo de comunidad que ofrezca «menús» diferentes y para todos los gustos. Tal es el ideal que Nozick llama «utópico»: el Estado mínimo es el marco para la utopía, el único que respeta los derechos individuales y que trata a los individuos como inviolables sin usarlos para fines extraños a ellos mismos.

A la vista de dos propuestas tan divergentes como la de Rawls y la de Nozick, no es raro que algunos filósofos muestren su perplejidad y, de algún modo, nos digan que el problema está en el

lenguaje. ¿Cómo es posible que, al mismo tiempo, dos pensadores tan geográficamente cercanos estén defendiendo dos concepciones de la justicia tan distintas? ¿No será que lo que no tenemos nada claro es el mismo concepto de justicia? Es lo que se pregunta Alasdair MacIntyre en el libro *Tras la virtud*, un diagnóstico explosivo y destructor del paradigma moral y político dominante, que debe ser anulado para dar paso a una tercera vía: la del comunitarismo.

Los comunitaristas

MacIntyre es el pionero de una corriente que cuenta ya con muchos y variados adeptos. Todos, sin embargo, coinciden en una idea básica: la filosofía moral y política de nuestro tiempo debe romper con el esquema universalista de la Ilustración. Nuestras raíces morales son más diversas de lo que prejuzgan los valores racionalistas ilustrados –libertad, igualdad, fraternidad– o el cómputo de derechos humanos. Esos principios abstractos y universales, por otra parte, no consiguen movernos a actuar, cuando la acción es el objetivo último de la moral. Conviene, pues, cambiar de modelo y pensar o reconstruir «nuestra» moral, descubrir sus raíces concretas y los vínculos que realmente nos unen con los otros. Tal es la vía que siguen, con mayor o menor radicalismo, los muchos y variados comunitaristas: el mencionado MacIntyre, junto a Charles Taylor, Michael Sandel y Michael Walzer, entre otros.

En el libro mencionado, MacIntyre no se anda con rodeos: el proyecto ilustrado ha sido un fracaso porque dependía de un supuesto falso: el supuesto de que teníamos una concepción definida y clara de la persona. No era así. A diferencia de los griegos que entendieron al hombre libre como ciudadano, o de los filósofos cristianos que lo concebían como criatura divina, los modernos partieron de un individualismo en el que el único atributo de la persona era su libertad para poseer y escoger su propia vida. Desde tal perspectiva, es difícil construir una noción común de justicia convincente, satisfactoria y racional. No es raro que Rawls y Nozick no se encuentren. Más cercano de Nozick que de Rawls, MacIntyre entiende que hace falta algo más que el supuesto y enig-

mático «Estado de naturaleza» para justificar las obligaciones morales. Ese algo más puede proporcionarlo una religión, una ideología —con todas las connotaciones marxistas del término—, algo que provoque la adhesión y la agregación de las voluntades humanas. Los derechos fundamentales, porque pretenden valer para toda la humanidad, no cumplen desgraciadamente esa función.

De un modo similar discurre Sandel, en una crítica brillante y profunda al primer libro de Rawls: *Liberalism and the Limits of Justice*. También aquí lo que centra las críticas es la idea de persona. Aunque Rawls dice partir de una concepción de la persona en la que confluyen el individualismo y el altruísmo, en realidad —le objeta Sandel— su punto de partida es «liberal e individualista»: el «desinterés mutuo» y la ausencia de sentimientos comunitarios como la benevolencia y el altruísmo es lo que caracteriza a las personas que deben decidir sobre los criterios de la justicia. Es esa concepción individualista y liberal la que lleva a pensar en la justicia distributiva como la virtud fundamental de la sociedad. Tampoco la concepción de Nozick es acertada. Si Rawls parte de un sujeto «desposeído», sin otros bienes que aquellos que «por justicia» le corresponden, Nozick, por su parte, es víctima de una concepción del sujeto, en la que éste y sus méritos son una misma cosa. ¿No sería más sencillo —concluye Sandel— si en lugar de contemplarnos como sujetos individuales, lo hiciéramos como «participantes de una identidad»: familia, clase, nación, religión? Sabemos qué significa defender intereses sociales concretos. No sabemos, en cambio, qué es servir al «interés social en general».

En suma, el individuo que actúa con vistas a unos fines, no puede ser visto independientemente de la comunidad a la que pertenece. Para saber qué fines tengo o debo tener, debo saber antes quién soy, de dónde vengo, cómo han ido calando en mí las valoraciones que constituyen mi lenguaje moral. Los comunitaristas no aceptan que el problema moral se solvente definiendo lo justo, pues no hay forma de descubrir qué es justo sin saber de antemano, o al mismo tiempo, qué es bueno para nosotros. El liberalismo proyecta un supuesto Estado de naturaleza para deducir de él los contenidos de la justicia. El comunitarismo invierte los términos: cree que la justicia no es deducible de hipótesis imaginarias, sino de nuestras concepciones reales del bien. Dicho hegelianamente:

LA ÉTICA ANGLOSAJONA

sin «eticidad» no hay «moralidad».

Por ese camino transita Charles Taylor que ve con escepticismo que los conceptos universales sirvan para orientarnos moralmente. Sólo el intercambio social, la relación con los otros, el choque incluso de distintas concepciones del bien, nos permiten entender el lenguaje moral. Pues los «valores superiores» que compartimos no son nada desligados de los valores de la comunidad en que vivimos y en la que adquiere uso nuestro lenguaje valorativo. Dicho de otra forma: Kant queda incompleto sin Aristóteles. No sólo hacen falta principios, también son necesarias las virtudes. Sin las llamadas «virtudes cívicas» o «virtudes republicanas» no podrá lograrse la cohesión social y moral indispensable para convivir pacífica y justamente. Michael Walzer, a su vez, relativiza la noción de justicia. Aduce que no todos los bienes son iguales ni todos merecen una igual distribución. La igualdad que buscamos es una «igualdad compleja»: para alcanzarla hay que compartir antes el sentido de lo que es bueno para la comunidad. De nuevo, la noción de «lo bueno» para nosotros es condición para decidir «lo justo».

Más allá del liberalismo —en sus dos extremos—, el comunitarismo ofrece, en ocasiones, una crítica o incluso un complemento a teorías excesivamente especulativas y filosóficas y un tanto anacrónicas por el prejuicio individualista que las sustenta. Pero el sesgo que proponen hacia la comunidad tiende a ser conservador. En efecto, el individuo comunitario está hecho de tradiciones, tiene una identidad cultural o religiosa, es inseparable del territorio. No es que toda tendencia a conservar el pasado sea desechable sin más, pero lo es si ese pasado sólo vale por su capacidad para unir a los individuos. Por otra parte, y ése es el lado bueno del comunitarismo, la insistencia en la necesidad de compartir concepciones de lo bueno pone de relieve el papel de la socialización y de la educación hacia unos fines mínimamente claros para que la ética no se nutra sólo de conceptos vacíos. Teniendo en cuenta este último aspecto, es encomiable el trabajo del filósofo del derecho Ronald Dworkin, quien se desmarca de unos y otros para apostar por una síntesis de liberalismo y comunitarismo sin duda atractiva. También Richard Rorty, ya en otra línea más pragmatista, se revuelve contra la especulación demasiado teórica de una razón que

tiene que ser eminentemente práctica.

Volvemos a Rawls. Su propuesta sobre la justicia distributiva ha tenido el mérito de haber animado hasta extremos insospechables la filosofía moral y política de nuestro tiempo. Tras pasarse más de veinte años contestando a sus críticos, Rawls ha reformulado su versión del liberalismo en su reciente publicación *El liberalismo político*. Ahora su preocupación no está tanto en los principios que deben definir la justicia, como en la compatibilidad de esos principios con el pluralismo cultural y doctrinal de nuestras sociedades y, en especial, de la norteamericana. Tal pluralismo, si es «razonable», sólo puede aspirar a conseguir «consensos entrecruzados», consecuencia de las concesiones de unos y otros. Aunque Rawls no deserta de su tesis primera de que lo justo debe anteceder a lo bueno, es decir, los principios son intocables e independientes de lo empírico, reconoce, de algún modo, que los principios o ideas previas pocas pautas dan para tomar decisiones. Hay que confiar, en consecuencia, en el tribunal de la razón pública y, en definitiva, en la institución democrática que pueda hablar mejor en su nombre (llámese Tribunal Supremo o Tribunal Constitucional). Las decisiones de ese tribunal serán las decisiones más justas. La filosofía moral anglosajona, que empezó recuperando a Kant, acaba haciéndole guiños a Hegel. □

Bibliografía

Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, Londres, 1990 (trad. cast., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona).

Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, Nueva York, 1974 (trad. cast., *Anarquía, Estado y utopía*, Fondo de Cultura Económica, México).

John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1971 (trad. cast., *Una teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México). *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993 (trad. cast., *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona).

Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982.

Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, 1989 (trad. cast., *Las raíces del yo*, Paidós, Barcelona); *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, 1991 (trad. cast., *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona).

Michael Walzer, *Spheres of Justice*, Blackwell, Oxford, 1983.