



Universidad de Valladolid



SE-
GO
VIA

Facultad de Ciencias Sociales,
Jurídicas y de la Comunicación

GRADO EN DERECHO

**Sobre la Moral, la Virtud y la
Justicia contemporánea**

Presentado por: Rodrigo Fuentes Palacios

Tutorizado por: María Araceli Álvarez Álvarez

Departamento de Derecho Penal e Historia y Teoría del Derecho

Curso 2022/2023

Convocatoria extraordinaria: 20 de julio de 2023

RESUMEN:

En el presente trabajo se realizará una revisión bibliográfica entre las principales corrientes contemporáneas en competición sobre ética, moral, virtudes, Derecho y justicia, a saber: utilitarismo, donde trataremos específicamente a Jeremy Bentham y John Stuart Mill; deontología, su principal autor será Immanuel Kant; liberalismo, eminentemente a John Rawls (igualitarista); y por último, la ética de las virtudes, cuyos representantes serán Aristóteles y Elizabeth Anscombe. Se analizará pormenorizadamente cada una de estas doctrinas identificando cuál es su visión sobre la virtud, la moral, la justicia y el Derecho con el fin de conocer las posiciones que adoptan las teorías más contrastadas en este respecto.

Palabras Clave: moral, virtudes, justicia, Derecho, utilitarismo, deontología, liberalismo y ética de las virtudes.

ABSTRACT

The objective of this present work is conducting a bibliographic review among the most important contemporaneous currents in competition about ethics, morality, virtues, Law and justice. These includes the following: utilitarianism, where we will focus specifically on Jeremy Bentham and John Stuart Mill; deontology, with Immanuel Kant as the main author; liberalism, focusing on the eminent John Rawls (egalitarianism); and finally, virtue ethics, whose representatives will be Aristotle and Elizabeth Anscombe. Each of these doctrines will be analyzed in detail to identify their views about virtue, morality, justice and Law, aiming to understand the positions adopted by the most contrasting theories in this regard.

Key Words: morality, virtues, justice, Law, utilitarianism, deontology, liberalism and virtue ethics.

El Derecho es un «deber ser» que genera un modo de ser

Cayetano Betancur («Lo General en el Derecho»)

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN:	1
1.1. METODOLOGÍA	2
2. DISTINCIÓN ENTRE JUSTICIA, VIRTUD Y MORAL.	3
2.1. JUSTICIA	3
2.2. VIRTUD	6
2.3. LA MORAL	9
3. UTILITARISMO O CONSECUENCIALISMO	10
3.1. JEREMY BENTHAM (1748-1832)	13
3.1.1. « <i>Workhouse y welfare state</i> »	16
3.1.2. <i>Cálculo «Felicífico» o Aritmética Moral</i>	17
3.2. JOHN STUART MILL (1806 – 1873)	19
3.2.1. « <i>Sobre la libertad</i> ».....	19
3.3. LA VIRTUD EN EL UTILITARISMO.	22
4. DEONTOLOGÍA O CIENCIA DE LA MORAL:	23
4.1. IMMANUEL KANT (1724 – 1804):	23
4.1.1. <i>La Propedéutica o ¿Qué es lo que constituye esencialmente el deber?</i>	25
4.1.2. <i>¿Qué es la libertad para Kant?</i>	27
4.2. LA VIRTUD EN EL KANTIANO:	28
4.3. LA DIFERENCIACIÓN ENTRE LA MORAL Y EL DERECHO	29
5. LIBERALISMO:	31
5.1. JOHN RAWLS (1921 – 2002) (IGUALITARISMO)	34
5.1.1. <i>Posición original</i>	36
5.1.2. <i>Concepción de la Justicia</i>	39
6. ETICA DE LAS VIRTUDES:	44
6.1. ARISTÓTELES (384 – 322 A.C)	44
6.1.1. <i>De la Justicia y el Derecho.</i>	45
6.1.2. <i>De la Eudaimonia y la virtud</i>	49

6.2. ELIZABETH ANSCOMBE (1919 – 2001)	51
<i>6.2.1. Las tres tesis de Anscombe</i>	53
7. CONCLUSIONES	55
8. REFERENCIAS	60

1. INTRODUCCIÓN:

A la hora de discutir o deliberar sobre diferentes aspectos de nuestra vida nos planteamos: ¿qué es la justicia?, ¿determinada conducta es moral o inmoral? o ¿cuáles son los derechos u obligaciones de nuestros convecinos?

John Rawls decía que estas nociones sobre lo justo, la moral o el Derecho son válidas ya que son intuitivas. Esta afirmación puede llegar a ser un poco precipitada, ¿acaso dos personas no pueden hablar sobre un asunto con visiones distintas y uno acercarse más a la verdad que el otro?, ¿todos tenemos una noción sobre el Derecho, la moral o la Justicia? ¿O más bien somos «opinólogos» profesionales?

Aristóteles sentenció que somos animales sociales por naturaleza «*Zoon Politikón*». Para la supervivencia de los individuos, la humanidad precisa regirse por una serie de normas y parámetros. Dichas normas no pueden ser impuestas al azar, es necesario que sean normas que la comunidad, en su conjunto, y los individuos, en particular, consideren como buenas o beneficiosas. El Derecho es, por tanto, la herramienta más importante para la creación del «esqueleto» social, del cual dependeremos intrínsecamente. Esta herramienta debe ser justa, ya que en caso no serlo, provocaría el derrumbamiento de ese «esqueleto» social; la incertidumbre y «la guerra de todos contra todos» tendrían primacía en nuestra vida. Es aquí donde se visibiliza la importancia de la moral, ya que lo que consideramos como justo o injusto en una comunidad depende, en gran medida, de lo que se estime como moral o inmoral por la misma.

Nos debemos al Derecho porque, sin él, no nos distinguiríamos del resto de especies gregarias. Bajo la égida del Derecho, se pretende homogenizar a los individuos, despojarles de ciertos privilegios o discriminaciones injustificadas en pos de una vida en la comunidad más equilibrada y equitativa.

Desde este plano de equidad surge la virtud. Si todos los sujetos de una comunidad nos encontramos en este plano de igualdad, tal vez debamos preguntarnos si nuestra vida se circunscribe únicamente a lo que la sociedad estime oportuno. La virtud es objeto de este trabajo, pues diferencia a los individuos y les permite realizarse, no solo en las interacciones que se den dentro de la sociedad, sino también en aquellas que se desarrollen en nuestra esfera privada; puedan o no tener un reflejo en la esfera pública. Esta juega un papel primordial en nuestro estudio, puesto que la justicia es una virtud, la vida moral es la

suma de virtudes y el Derecho es honorífico con respecto a la misma y sancionador contra sus vicios. Su importancia ha perdido fuerza a lo largo de los siglos; sin embargo, es la vida virtuosa la que más deseamos y respetamos, siendo imprudente dejar de lado un concepto tan importante.

Son cuestiones difíciles las que intentaremos tratar. La humanidad ha buscado desde su comienzo regirse por un estilo de vida cercano a estas concepciones; sin embargo, son concepciones que no pueden definirse a través de la intuición o de la ciencia infusa, es necesario un examen. Los autores aquí contenidos son los que más se han destacado en este proyecto de definición; sin embargo, no son todos los que están ni están todos los que son. Hemos seleccionado los que consideramos como más eminentes en la materia.

El objetivo general es realizar una revisión bibliográfica de las principales corrientes éticas y morales en competición con una especial incidencia en sus concepciones sobre la virtud y la justicia. Observando el efecto que tienen en nuestras nociones contemporáneas. Bauman (2003) decía: «la esencia del poder es la capacidad de definir» (pág. 24). En base a esto nos podemos preguntar lo siguiente: ¿realmente podemos hablar del Derecho, de la moral y de la justicia si no podemos definirlo o intentar aproximarnos a su horizonte? Este objetivo es de una extraordinaria dificultad, pero también de una extraordinaria importancia, al fin y al cabo, ¿no es una empresa a la que valga la pena intentar encomendarse?

El objetivo particular es realizar una recopilación sistemática de conceptos jurídico-filosóficos desde las distintas líneas de pensamiento que tienen en el presente una considerable importancia y conocer sus mayores argumentos y las debilidades que traen consigo.

1.1. Metodología

Para la realización de este trabajo se han utilizado, principalmente, las obras primarias de cada uno de los autores. Algunos de los libros que aquí aparecen referenciados pueden ser de difícil acceso digital; empleándose libros de bibliotecas públicas y privadas. A su vez se han utilizado artículos y publicaciones de Dialnet, Tesis de Google Académico, Tratados sobre Filosofía del Derecho y sobre la moral, así como repositorios documentales de distintas universidades como los de la Universidad de Barcelona (UB), la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB) o la Universidad Autónoma de Málaga (UAM).

Las doctrinas escogidas han sido seleccionadas por su importancia contemporánea. Ha sido necesario el estudio y la lectura de obras en inglés y francés, donde se ha intentado

traducir prácticamente todas las citas al castellano; sin embargo, algunas de ellas habrían perdido tanto significado que hemos tenido que mantenerlas en su estado original; por eso de «*Traduttore, traditore*» (el traductor es un traidor).

La lectura de la fuente primaria es de importancia vital en estos casos, por ello se ha intentado asegurar, en la medida de lo posible, que la gran mayoría de las obras referenciadas provengan de ediciones de buen renombre, cuyo traductor haya respetado el contenido original.

2. DISTINCIÓN ENTRE JUSTICIA, VIRTUD Y MORAL.

2.1. Justicia

La justicia es un ideal perseguido por la humanidad en su conjunto, aunque no necesariamente por sus partes. Sócrates en su diálogo con Hippias Menor (Platón, 1871) discute sobre quien de los dos principales héroes de la *Iliada* era mejor, a saber: Aquiles quien era una persona franca, simple y en la medida de lo posible justa; u Odiseo quien era un hombre astuto con la capacidad de mentir. A pesar de ser un diálogo aporético (es decir, sin llegar a una conclusión), sí que podemos dilucidar un claro aserto: según Sócrates, Odiseo es mejor porque una persona que es inteligente no puede hacer el mal, ya que la inteligencia es una virtud que acerca al bien y la ignorancia es un vicio que se aleja de este. Pero sobre todo, porque la acción voluntaria siempre es mejor a la acción involuntaria, debido a una cuestión de potencialidad; acabando entre los ejemplos que cita Sócrates diciendo: «El alma fuerte cuando hace injusticia lo hace voluntariamente o hace justicia voluntariamente, mientras que el alma débil solo podrá hacer injusticias o justicias de forma involuntaria o accidental» (pág. 17).

En la Antigua Grecia nacía el germen de lo que luego será un ideal o, mejor dicho, una virtud perseguida por infinitud de personas de todas las eras y civilizaciones conocidas. ¿Qué es la justicia y como se puede ser una persona justa?

Es posible afirmar que la justicia es actuar conforme al Derecho y el Derecho sirve como una brújula moral de nuestras acciones. Sin embargo, nace otra problemática: ¿Qué es el Derecho?, los positivistas afirmarían que es la convención social; los naturalistas, por otro lado, considerarían que es el frasco de divinidad que debe preservarse en el hombre por su propio derecho (su Derecho natural). A pesar de ser teorías distintas, están inmanentemente unidas; para la subsistencia de las leyes nacidas de las convenciones sociales es necesaria una especie de ideal que rijan esa ley en base a lo ajustado como bueno para la sociedad. Esto nos

trae una problemática muy conocida del diálogo de Sócrates con Eutifrón (Platón, 1871), posteriormente absorbida por la disputa entre los voluntaristas e intelectualistas, a saber, la dicotomía:

- Como es santo se manda (extrapolable a: «como es justo, la sociedad se adhiere»).
- Como Dios lo manda, es santo («como la sociedad lo quiere, es justo»).

Existe una falsa asociación entre Derecho y legislación, el error en el mapa conceptual es debido al esfuerzo que se dedica a conocer los efectos que produce el Derecho y no tanto sus causas. Cabe destacar lo que Hume (1992) considera como principios rectores del Derecho:

- «La propiedad ni se adquiere ni se pierde por violencia o fraude.
- Los pactos o relaciones se cumplen y el que no los cumple deberá indemnizar al que los cumple» (pág. 520).

Para Hume, estos son los principios rectores del Derecho en todo lugar, tiempo y modo de la humanidad. Mientras que la legislación está fuertemente vinculada a las costumbres de cada pueblo, es de un carácter casuístico que precisa de ser regulada con minuciosidad.¹

Sin embargo, un escritor romano previó dicha posibilidad y encontró un fallo difícilmente salvable:

«...es absurdo pensar que sea justo todo lo determinado por las costumbres y leyes de los pueblos. ¿Acaso también si son leyes de tiranos? Si los Treinta Tiranos de Atenas, hubieran querido imponer sus leyes, o si todos los atenienses estuvieran a gusto con las leyes tiránicas ¿iban por eso a ser justas esas leyes?... Hay un único derecho que mantiene unida la comunidad de todos los hombres, y está constituido por una sola ley, la cual ley es el criterio justo que impera o prohíbe; el que ignora, esté escrita o no, es injusto. Porque si la Justicia es la observancia de las leyes escritas y costumbres de los pueblos, y, como dicen también los que lo afirman, todo ha de medirse por el interés, el que calcula que le ha de resultar ventajoso, despreciará las leyes y las quebrantará, si le es posible. Resulta así que no hay más Justicia que la que lo es por naturaleza» (Cicerón, 2016, pág. 20)

Por ende, no existe definición del Derecho ajena a la justicia; sin embargo, sí que puede existir definición de la legislación ajena a la justicia. La confusión es de índole

¹ Existe una asociación infranqueable entre el término moral y *mos – moralis – moris* «usos», «costumbres» y «manera de vivir», estando relacionada con el término morada, lugar en el conviven los sujetos.

funcional, es por eso que mucha gente ilustraría un ejemplo de injusticia del Derecho cuando realmente sería injusticia en la legislación material. Si el Derecho fuese injusto, la legislación sería siempre injusta salvo cuando fallase y, como decía Platón en el Hípias Menor (1871): «No hay peor mal que el que lo hace porque no sabe hacer el bien» (pág. 18).

Los positivistas no hablan tanto de Derecho como de legislación dando una definición de «lo justo» tal vez un poco elemental, con matices weberianos (*sic*) siendo: «conjunto de reglas coactivas establecidas por el poder del Estado» (Weber, 1979, pág. 92). Equiparando justicia y legislación y distorsionando, como un espejo cóncavo, toda dialéctica. Así, es necesario que distingamos Derecho de legislación:

El Derecho es impersonal, anónimo y, para algunos autores (Hume, 2005), es «universal y permanente» (págs. 50-51). La legislación depende de personas con nombres y apellidos, es mutante y tiene límites establecidos, normalmente, por la moral.

Uno de estos límites, consideraba Aristóteles (1993), es «que el pueblo nunca creyese estar por encima del Derecho» (págs. 37-55), sí de la legislación, pero nunca del Derecho. Thomas Fuller, en una sentencia (que también fue parafraseada por el jurista Alfred Thompson Denning), dijo que: «no importa cuán elevado estés, el derecho siempre estará por encima».

La justicia, de este modo, se correlaciona con el deber para con los demás sujetos racionales y libres. Pudiendo establecerse una tricotomía dependiendo de la dirección de la que parta la justicia:

- **Sinalagmática o conmutativa.** Cuando el deber es entre una persona a otra persona.
- **General o legal.** Cuando se establece un deber de una persona a la comunidad.
- **Distributiva.** De la comunidad a la persona, reviviendo la máxima de Ulpiano «*suum cuique tribuere*» (dar a cada cual lo que se merece).

Si bien, es importante definir el deber, puesto que en su génesis porta dos términos ideológicamente contrapuestos: el término material y el término formal; el primero es la acción u omisión que se impone a la voluntad, v. gr.: «tienes la obligación de ver a tu abuela»; el segundo, en cambio, es una coacción o necesidad moral que se impone y constriñe a la voluntad, a la acción u omisión, pero quedando a salvo su libertad física, v. gr.: «deberías ver a tu abuela porque sabes que te quiere mucho». (Bueno, 1995, págs. 229-270)

El concepto justicia está intrínsecamente ligado a términos jurídicos —derechos y obligaciones— en constante dicotomía entre el «es» y el «deber ser» (*ought*); y entre lo que «puede necesitar» y «lo que tiene» —como contraste *de facto* y *de iure*— (Anscombe, págs. 35-37).

Por tanto, la justicia no se aleja de la fórmula romana «*suum cuique tribuere*» (dar a cada cual lo suyo), la cual se puede entender en sentido positivo: entregar sus derechos a quienes les pertenecen por su forma de obrar o por su propia condición o sus obligaciones; ya sea en virtud de un pacto (*contractual*) o como consecuencia de sus acciones (*extracontractual*). También se puede entender en sentido negativo, no dar aquellos derechos u obligaciones a aquel que no se lo merece.

Pareciese que esta fórmula (dar a cada cual lo que se merece) está dirigida al resto, pero nada nos hace pensar que no se pueda aplicar en uno mismo; de tal forma que, si participa nuestra personalidad nos hacemos responsables de nuestra culpa o negligencia o de nuestra excelencia o buen hacer.

A pesar de las dificultades aparentes que trae hacer una definición de justicia. Pieper (2020), cuya línea argumental seguiremos en breves momentos, decía: «Ser justo significa tener una deuda y pagarla» (pág. 69).

Pero ¿por qué es necesario distinguir entre justicia y virtudes?

2.2. Virtud

Los autores griegos consideraban que la justicia era una virtud (Aristóteles (2005) dice: «la más elevada entre todas»)², y que las virtudes son hábitos, por tanto, la única forma de ser justo es poniéndolo en práctica. Como veremos en el Capítulo VI, la justicia no es una virtud al uso, puesto que no se encuentra entre dos vicios, sino ante uno solo que porta dos extremos en oposición, a saber: cometer una injusticia y/o sufrir una injusticia.

Pero no es la única virtud. Las cuatro virtudes cardinales tradicionales son: justicia, valentía, prudencia y templanza-moderación (esta última ha ido reformulándose de tal forma que en la actualidad se la denomina Tolerancia). Lo curioso de las virtudes, y esta es probablemente la tesis de toda la obra de Platón, es que estas están enfrentadas las unas con las otras. Si uno es prudente; no es valiente o si uno es tolerante; no es del todo justo

² Ética a Nicómaco, V5 1129b 5-30.

(«*fiat iustitia, et pereat mundus*»)³. La justicia no es en principio tolerante con los intolerantes, noción ya tratada por la paradoja de la intolerancia (Popper, 2015, págs. 671-679).

Platón, defendía que la justicia era la virtud que equilibraba al resto. En relación con las virtudes establecidas por Hippias de Élida, la justicia es la «*dicaosine*» que, junto a la «*andreía*» (valentía) y «*sofrosine*» (templanza) permitían alcanzar la «*areté*», la felicidad cívica. Platón (1988) añadió la *quora* (prudencia)⁴. Éstas se establecieron «*ex post facto*» como las virtudes cardinales. La larga tradición filosófica nos obliga a identificar individualmente cada una de estas virtudes puesto que, para el análisis comparado de las virtudes aristotélicas (mucho más estructuradas que las de sus predecesores), es necesario indagar en su concepción con el fin comprender como aplicar la ética de las virtudes a cada caso práctico.

Las virtudes cardinales:

➤ Justicia: sin perjuicio de su estudio en profundidad en el capítulo VI: «De la Justicia y el Derecho». La justicia implica tratar a las personas de manera imparcial y proporcional, respetando sus derechos y reconociendo sus méritos y derechos; actuar de acuerdo con los principios de igualdad y equidad.

➤ Prudencia: «Es la medida de la justicia, Fortaleza y Templanza» (Pieper, 2020, pág. 43). La Prudencia participa del resto de virtudes, así como el vicio del resto le influyen indirectamente a ella, de tal forma que, el injusto, el cobarde y el intemperante, participan en primer lugar en el vicio a la Justicia, a la Fortaleza y a la Templanza respectivamente y, en última ratio, en la Prudencia. Platón consideraba que esta era un sinónimo de «alma sabia» (Platón, 1871)⁵.

➤ Fortaleza, valor o valentía (*andreia*): Platón considera que la Fortaleza es la virtud que permite a una persona mantenerse firme y resistir las influencias negativas, las tentaciones y los miedos. Es la capacidad de enfrentar los peligros y dificultades con coraje y determinación, manteniendo la armonía entre las facultades racionales y emocionales del alma. En la ética de Aristóteles se entiende de manera ligeramente diferente. Para Aristóteles,

³ Máxima latina, significa literalmente: «*Hágase justicia, aunque el mundo perezca*».

⁴ Platón. (1988). *La República*. Madrid: Gredos., pp. 81-83 (428a – 429a).

⁵ «SÓCRATES. Asimismo, la templanza y la penetración de espíritu ¿no son útiles cuando se las aplica y pone en ejercicio con prudencia; y dañosas cuando esta falta? MENON. Si, ciertamente. ... SÓCRATES. Si la virtud es una cualidad del alma, y si es indispensable que sea útil, es preciso que sea la sabiduría misma. Porque en el supuesto de que todas las demás cualidades del alma no son por sí mismas útiles y dañosas, sino que se hacen lo uno ó lo otro, según que las acompaña la sabiduría ó la imprudencia, resulta de aquí, que la virtud, siendo útil, debe ser una especie de sabiduría. ... SÓCRATES. Luego el alma sabia gobierna bien; y la imprudente gobierna mal.» (págs. 322-323).

la Fortaleza es la virtud que permite a una persona enfrentar el miedo y el peligro de manera equilibrada y apropiada.

➤ **Templanza:** Implica encontrar el equilibrio justo en la búsqueda de placeres y en el control de los apetitos, promoviendo la autodisciplina y la moderación.

Aristóteles consideró que habíamos de clasificar las virtudes en éticas y en dianoéticas, las **éticas** serían: Justicia (*dikaiosyne*), Valentía (*andreia*), generosidad (*eleutheriotes*), amabilidad (*philanthropia*), honestidad (*aletheia*), amistad (*philia*), paciencia (*makrothymia*), humildad (*tapeinophrosyne*), magnanimidad (*megalopsychia*), autocontrol (*enkrateia*), gratitud (*charis*), indulgencia (*epeikeia*), ecuanimidad (*epieikesis*), Templanza (*sofrosine*); **las virtudes dianoéticas** se refieren a las vinculadas al pensamiento y la razón: serían: la sabiduría (*sophia*), inteligencia (*nous*), Prudencia (*quora*), discernimiento (*gnome*), imaginación (*phantasia*), memoria (*mneme*) y estudio (*melete*).

Las virtudes éticas se relacionan con el carácter (*ethos*) y su formación y adquisición mediante la práctica en la vida cotidiana, tienen un carácter eminentemente moral. Para su aplicación es necesario la deliberación y la toma en consideración de las circunstancias particulares de cada acción en cada momento buscando la *eudaimonia* o excelencia en la vida humana.

Las virtudes dianoéticas se refieren al pensamiento racional y las habilidades intelectuales. Su desarrollo surge a través de la adquisición de conocimiento y la reflexión filosófica (actividad teórica). Están en estrecho vínculo con el razonamiento lógico, la sabiduría y la comprensión psicología y de la humanidad en un sentido profundo. Buscan en último término la adquisición de la verdad (*aletheia*), la comprensión del mundo, naturaleza y de uno mismo.

Ahora trataremos brevísimamente las doctrinas de las virtudes que sean análogas, pero en las culturas orientales:

Confucianismo: En la filosofía confuciana, se enfatiza la importancia de las virtudes en la vida ética. Las Cinco Virtudes Cardinales (*Wu Chang*) son benevolencia (*ren*), rectitud (*yi*), cortesía (*li*), sabiduría (*zhi*) y fidelidad (*xin*). Estas virtudes se consideran fundamentales para cultivar una sociedad armoniosa y promover el bienestar humano.

Budismo: En el budismo, se enfatiza el desarrollo de las virtudes éticas como parte del camino hacia la iluminación. Las virtudes como la generosidad (*dana*), la compasión (*karuna*), la paciencia (*kshanti*), la amabilidad (*maitri*) y la ecuanimidad (*upeksha*) son

consideradas esenciales para liberarse del sufrimiento y cultivar una mente y un corazón compasivos. Así como el noble camino óctuple⁶ y las cuatro nobles verdades⁷.

Taoísmo: En el taoísmo, se enfatiza la armonía con el Tao, el principio cósmico. Las virtudes taoístas incluyen la simplicidad, la espontaneidad, la humildad y la no acción (*wu wei*). Estas virtudes buscan vivir en sintonía con la naturaleza y permitir que el flujo natural de la vida se desarrolle sin resistencia.

Por tanto, el cumplimiento de las virtudes (occidentales u orientales) nos lleva a la excelencia moral o, si se quiere de otra forma, vivir según la Moral. Pero ¿qué es en última instancia la moral?

2.3. La Moral

Antes de comenzar a definir la moral debemos distinguirla de ética. Gustavo Bueno (2009) (materialismo filosófico) establecía una diferenciación moderna entre ambas, pero que no sería de aplicación para autores más antiguos como Aristóteles. Decía que:

La ética es «el conjunto de normas que tienen por objeto salvaguardar, fortalecer y preservar la vida de los individuos corpóreos». La moral es «el conjunto de normas que tienen por objeto salvaguardar, proteger, etc., la vida del grupo como tal grupo».⁸

La moral es la sistematización de los actos humanos permisibles en una comunidad, sea del tamaño que sea. Sujeta no obstante a límites, como la innovación. La moral es una operación que se renueva sin cesar en nuestra conciencia por la justicia de sus reglas (no solo en su ámbito normativo), aplicaciones y por el conocimiento que cada individuo tiene de ellas; es necesario una relación entre el yo que lleva la vida moral (ética) y la moral propiamente dicha.

Por tanto, en términos kantianos, la ética y la moral serían autonomía y heteronomía respectivamente. Rigiendo la primacía de la heteronomía (moral) que condiciona a la autonomía (ética). Que este trabajo verse sobre la moral en los distintos autores y no sobre su ética, se debe precisamente a esta razón, al influjo que tiene la primacía de la moral como

⁶ Serían: Comprensión correcta, pensamiento correcto, hablar correcto, actuar correcto, medio de vida correcto, esfuerzo correcto, atención o consciencia del momento correcto y concentración correcto.

⁷ Serían: 1) la verdad del sufrimiento (*dukkha*), la verdad de la causa del sufrimiento, la verdad de la extinción del sufrimiento y la verdad del sendero que conduce a la extinción del sufrimiento.

⁸ Bueno Martínez, G. (2009). Ética y Moral. *Tesela 002, Ética y Moral*. Oviedo: Grupo Transcripciones Gustavo Bueno., p. 14.

operación o fórmula superior a la ética. Implicando que si entendemos la moralidad de Mill o Rawls; entre otros. El camino se despeja a la hora de llegar a sus conclusiones éticas.

Cabría establecer una serie de caracteres de la moral:

- Es determinada, no importan el plano intencional, reflejo o emocional. Es necesaria la acción con el propósito de determinarse, no prohibiendo a los sujetos sobre los que recae su fuerza a tener miedo, sobresaltarse o a respirar.

- Es subversiva, pretende que dejemos un tanto de lado a nuestro pasado y hagamos frente a un futuro aún indeterminado, con la intención de marcarlo con el sello del ideal y de determinarlo por la mediación de este.

- Es absoluta o categórica, no debe enunciar unos determinados ideales y dejar a la causalidad entrópica su establecimiento, requiere de una herramienta para cumplirlas. El Derecho es la técnica, promesas que anuncian actos que hay que hacer y bienes que hay que recibir. Sin embargo, no es lo mismo Derecho y moral aunque estén en una situación de interdependencia: el Derecho enuncia una obligación legal, y esta afectará a unos u otros, pero se les considerará en tanto cumplan en común con tales condiciones que se refieran a tales acciones, es decir, «se endosará la responsabilidad cuando esta es puramente jurídica» (Senne, 1973, págs. 24-29). Cuando interviene la moral, el sujeto deja de ser una unidad cuantitativa (como ocurre en el Derecho, piénsese v.g. «un contribuyente entre todos los contribuyentes»), para convertirse en una unidad cualitativa y espiritual.

El **Derecho** se apoya sobre lo que el hombre hace; la **moral**, sobre el hecho de que él está detrás de lo que hace. El juez puede continuar estimando lo que ha condenado, y por el contrario, despreciando lo que ha absuelto.

3. UTILITARISMO O CONSECUENCIALISMO

El utilitarismo ha tenido un papel fundamental en el mapa mental de Inglaterra. En Inglaterra, al igual que en Francia, tuvieron un siglo de liberalismo: y para el siglo de la Revolución francesa se correspondió, al otro lado del canal, el siglo de la revolución industrial. Para lo jurídico y espiritual de la filosofía de «los derechos del hombre» francesa, contrató la filosofía del utilitarismo de «la identidad de los intereses» británica.

Los intereses de todos son iguales. Cada individuo es el mejor juez de sus propios intereses, pero, para ello, es necesario romper todas las barreras artificiales que las instituciones tradicionales han mantenido entre los individuos, todas las restricciones sociales basadas en la supuesta necesidad de proteger a los individuos de los demás y de ellos mismos.

Esta es una filosofía de la emancipación, muy distinta en inspiraciones y principios, pero similar en muchas aplicaciones, a la filosofía sentimental de Rousseau.

La filosofía de los «derechos del hombre» eventualmente guio, en el continente, a la revolución de 1848. En Inglaterra, en el mismo tiempo, la filosofía de la identidad de los intereses resultó en el triunfo de la «*free-trade doctrine*» (doctrina del libre comercio) (Halévy, 1928, pág. 16)⁹.

Hay una serie de circunstancias históricas que llevaron a la formación de esta doctrina:

1. 1776 fue el año de la Revolución de América, la cual preparó el camino a las revoluciones europeas.
2. 1776 fue el año en que Adam Smith publicó la «Riqueza de las Naciones».
3. 1776 fue el año en que John Cartwright dibujó por primera vez en Inglaterra el programa «Chartista» de parlamentos anuales y sufragio universal.¹⁰
4. 1776 fue el año en que Bentham, con 28 años, publicó su primer trabajo, «*Fragment on Government*» (en adelante, Fragmento del Gobierno).

Pocas veces se ha dado un antagonismo que la historia haya dejado tan intrínsecamente unido por el tiempo como fue la oposición clásica entre el racionalismo continental (de inspiración francesa) y los analíticos (empiristas británicos).

La distinción entre analíticos y continentales es muy clara e interbritánica: «del mismo modo que en la Antigüedad los hombres nacían o bien platónicos o bien aristotélicos, en la Gran Bretaña del siglo XIX nacían bien coledgarianos o bien bethamianos» (Mill, 1838).

⁹ Elie Halévy (1928) señala en «*The Growth Of Philosophic Radicalism*» que es a través del «*manchesterismo*» o escuela de Mánchester que los postulados de Adam Smith y Jeremy Bentham consiguieron imponer su triunfo, dicen así: «Thus was developed in England, twenty years after Bentham's death, a new and simplified form of the Utilitarian philosophy. Disciples of Adam Smith much more than of Bentham, the Utilitarians did not now include in their doctrine the principle of the artificial identification of interests, that is, the governmental or administrative idea ; the idea of free-trade and of the spontaneous identification of interests summed up the social conceptions of these new doctrinaires, who were hostile to any kind of regulation and law: after the "Westminster philosophy" as the doctrine of the parliamentary Radicals and the agitators of Charing Cross had been called, it was the Manchester philosophy which triumphed» (p. 514, Capítulo IV)

¹⁰ El programa «*chartista*» consistía en una reforma constitucional que daría el beneficio del voto a los distritos industriales y, en cierta extensión, a la clase trabajadora. Dando en cierto sentido la oportunidad de expresarse por sí mismo y que se exude la influencia sobre la legislación de la nación. La vinculación con este programa es tal que, cuando finalmente se aprobó la reforma en 1832, fue el año en que Jeremy Bentham falleció a los 84 años de edad.

Los utilitaristas son los analíticos del siglo XIX, mientras que los continentales son los trascendentales del siglo XIX. El utilitarismo procede de tres corrientes de pensamiento inglés:

En primer lugar, no sería erróneo considerar la inspiración que tuvo Bentham en Hobbes en el postulado de la naturaleza egoísta del hombre, tal como se manifiesta en el estado de naturaleza, anterior al Estado de Derecho. El utilitarismo puede afirmarse que es «una moral para canallas» (Halévy, pág. 172) ya que: si la moral tiene una eficiencia es que puede llevar a la moralidad a aquellos que no se acercarán a ésta.¹¹

En segundo lugar, el espíritu de Bentham se ve tremendamente influido por la obra científica de Newton. Nuestra perspectiva hace que tal vez no entendamos el efecto que produjo Newton en sus contemporáneos: no consistió en la suma de *una* ley a una ciencia compuesta por otras leyes, sino que introdujo *la* ley que permitiría calcular, no solamente los movimientos astronómicos, sino el detalle de los fenómenos físicos.

Bentham, tras tener una moral y una ciencia de la materia, necesita una ciencia del hombre que le permita formular el principio de la utilidad.

Es aquí donde aparece en tercer lugar el asociacionismo (Hartley, 1749). Las ideas, según este autor, son de dos clases:

«Ideas de sensación e ideas intelectuales, siendo las primeras origen de las segundas. Pues bien, las ideas de sensación más vivas son aquellas en las que las sensaciones correspondientes reciben una impresión más fuerte, más reciente o más frecuente, infiriéndose de aquí que estas engendran aquellas; y por el contrario, si la sensación es débil o extraordinaria, la idea engendada debe de ser débil en proporción e imperceptible en los casos extremos» (Azcarate Corral, 1861, pág. 212).

Esta idea propuesta por Hartley es renovada en 1774 por Priestley que, con Helvetius enseña a Bentham, que la felicidad es la suma, surgida por asociación de placeres simples. Convergente, pero sin duda menos definida ha sido la influencia de Hume.

Existe una oposición frontal hacia algunas de las proposiciones más importantes de Locke. Escribe los *Sophismes anarchiques* (Bentham, 1990) considerando que las Declaraciones de Virginia y California y en la Declaración francesa de los «derechos del hombre» en la que se erigen cuatro principios inalienables, absolutos y naturales, a saber: la libertad, la

¹¹ Bentham consideraba que existen unos «instrumentos de control moral», incluidos los: libros de historia, biografía, novelas y composiciones dramáticas; que, a juicio de Bentham, pueden desviar a las personas con inclinaciones dañinas o ególatras-egoístas hacia la benevolencia o el altruismo.

propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión. No son leyes elaboradas y reflexivas. La razón se debía a que, en su época, la sensibilidad pública dependía en buena medida de la dulcificación de las penas y, dado que toda ley penal limita dichos principios, toda regulación debe circunscribirse a decir cómo debe hacerse su uso y donde comienza su abuso (págs. 71-102).

Los utilitaristas se desvanecieron tras la crítica de Rawls (1993) hasta que apareció el Método de la Ética (Schneewind, 1977), que revive, no tanto la idea, sino los métodos utilitaristas.

Si bien el término «consecuencialismo» puede dar lugar a confusión, su aparición es indubitable. Este término es un sinónimo de utilitarismo, pero en un tono más mordaz al criticar que la moral de los utilitaristas solo se rige por las consecuencias de sus acciones. La primera vez que se acuñó fue en el libro «Filosofía moral moderna» (Anscombe, 2006).

3.1. Jeremy Bentham (1748-1832)

Bentham es el fundador de esta escuela. Aparece en 1776 de manera anónima (como era habitual en la época) por primera vez con «*Fragmento del Gobierno*» (Bentham, 1891, págs. 119-142). Su formación empieza por Queens College a la edad de los 12 años, desencantándose rápidamente del Oxbridge (el panorama elitista de las escuelas inglesas) desligándose del «*establishment*» anglicano que estaba muy entroncado con la figura de William Blackstone (Profesor de Derecho inglés que publicó en 1785-1789 «Comentarios de las leyes de Inglaterra»); este enarbolaba que el Derecho consuetudinario y la constitución no escrita inglesa supone un enorme avance en el campo del Derecho inglés, suponiendo una forma ideal de gobierno justo y equilibrado.

Bentham contra la idea de la Constitución no escrita (en Inglaterra a día de hoy se siguen rigiendo por la «*common law*») era un defensor del Constitucionalismo británico, dándole importancia a que la ley esté escrita y que haya una serie de mecanismos de prevención, control y normalización de la sociedad (1891, págs. 182-199).

Por tanto, Bentham se presenta como un positivista del Derecho pero sin olvidar su posición girondina o liberal en sentido amplio, que le llevaba a entrar en conflicto con la política del terror jacobino y con el concepto general del Derecho Natural, no habiendo un Derecho preexistente a la constitución social ni derechos posteriores que no deriven de la

voluntad del legislador. Calificando al Derecho natural como «tonterías con zancos» («*nonsense upon stilts*») (Bowring, *Tracts on Poor Laws and Pauper Management*, 1838-1843)¹².

Es en «*Fragmento del Gobierno*» donde formula por primera vez su principio de utilidad (Bentham, pág. 163), que no es original suyo, sino que ya estaba formulado previamente en Hutcheson en sus «*Investigaciones sobre las ideas de la belleza y la virtud*»¹³ (Hutcheson, 1725). Bentham ha llegado a reconocer varias fuentes para la formulación de este principio, en algunos casos menciona que toma la inspiración de «*Ensayo sobre los primeros principios del gobierno*»¹⁴ (Priestley, 1771, pág. 13)- aunque, probablemente la fuente más segura sea «*Sobre los delitos y las Penas*» (Beccaria, 1993) («el único criterio válido para evaluar los méritos de la ley sea la felicidad del mayor número de personas») (pág. 55).¹⁵

El método experimental de Bentham está tomado directamente de David Hume y la identificación entre felicidad y placer o infelicidad y dolor es una idea que él toma de Helvétius.

En el fragmento sobre el gobierno, que es una crítica contra Blackstone, se formula de manera explícita lo que él denomina el axioma fundamental del utilitarismo: «lo correcto es aquello que promueve la felicidad del mayor número de personas».

En la «*Introducción a los principios de la moral y la legislación*» (Bentham, 1823) que es una obra más madura, describe la utilidad de la siguiente forma: «utilidad es aquella propiedad que tiene cualquier objeto que tiende a producir beneficio, ventaja, bien o felicidad en quien lo posee o consume» (págs. 5-9). El principio de utilidad es, por tanto, «el principio que aprueba o desaprueba cualquier acción en base a la tendencia que tienen los objetos u

¹² Cito a Bowring por su origen, el libro del que proviene es «*Anarchical Fallacies*» (Falacias Anárquicas) de Jeremy Bentham. El fragmento entero viene en el artículo II y dice: «*That which has no existence cannot be destroyed—that which cannot be destroyed cannot require anything to preserve it from destruction. Natural rights is simple nonsense: natural and imprescriptible rights, rhetorical nonsense,—nonsense upon stilts. But this rhetorical nonsense ends in the old strain of mischievous nonsense: for immediately a list of these pretended natural rights is given, and those are so expressed as to present to view legal rights. And of these rights, whatever they are, there is not, it seems, any one of which any government can, upon any occasion whatever, abrogate the smallest particle.*»

¹³ «La mejor acción es aquella que procura la mayor felicidad al mayor número y la peor acción la que, del mismo modo, otorga miseria». Sección 3, §8.

¹⁴ Traducido directamente al castellano: «Que todas las personas viven en sociedad para su mutuo beneficio; de modo que el bien y la felicidad de los miembros, es decir, la mayoría de los miembros de cualquier estado, es la gran norma de la que debe determinarse finalmente todo lo relacionado con ese estado».

¹⁵ La cita textual de Beccaria (1764) es: «Las historias nos enseñan, que debiendo ser las leyes pactos considerados de hombres libres, han sido pactos casuales de una necesidad pasajera: que debiendo ser dictadas por un desapasionado examinador de la naturaleza humana, han sido instrumento de las pasiones de pocos. La felicidad mayor colocada en el mayor número debiera ser el punto a cuyo centro se dirigiesen las acciones de la muchedumbre».

objetivos de esa acción en aumentar o disminuir la felicidad de la parte cuyo interés está en cuestión dentro de esa acción». Además, nos dice que: “*The community is a fictitious body composed of the individuals who are thought of as being as it were its members*” («la comunidad es un cuerpo ficticio formado por la suma de individuos que en ella se hallan») (pág. 7). Predicando de este modo que un Estado debe hacer cuanto pueda para maximizar la utilidad-felicidad de su comunidad.

El término utilitarismo no lo empezó a utilizar Bentham hasta el año 1781, después que tuviese un sueño en la habitación de invitados del político William Pitt, tal y como aparece escrito en el diario de Bentham (Crimmins, 2021), se imagina a sí mismo como «el fundador de una secta siendo reconocido como personaje de gran santidad e importancia», que en sueño ya es bautizada como la secta de los utilitaristas.

La gran parte de su vida se dedicará en hacer ese sueño realidad, creando un entorno de seguidores que sigan ese principio. Además, esta materia será utilizada en multitud de disciplinas, empezando por la economía política. En la Corte de Caterina «la Grande» de Rusia, Bentham (1828) escribe «Defensa de la Usura». En esta carta Bentham ataca a la *opus magna* de Adam Smith, criticando que entra en contradicción al establecer que debe existir un máximo legal para las tasas de interés. Bentham considera que la argumentación es inconsistente con su defensa general de la libertad de comercio. Sin embargo, Bentham le dedica un elogio a Adam Smith, no olvidando sus influencias, dice así:

“I forget what son of controversy it was among the Greeks, who having put himself to school to a professor of eminence, to learn what, in those days, went by the name of wisdom, chose an attack upon his master for the first public specimen of his proficiency Should it be my future to gain any advantage over you, it must be with weapons which you have taught me to wield, and with which you have furnished me; for, a all the great standards of truth which can be appealed to in this line, owe, as far as I can understand, their establishment to you, I can see scarce any other way of convicting you of any error or oversight, then by judging you out of your own mouth” (Bowring, 1838-1843)¹⁶.

¹⁶ Bowring, J. (1838-1843). Volumen 3, carta XIII. Nuestra traducción sería: «Olvido de qué tipo de controversia se trataba entre los griegos, quienes, después de haberse educado con un profesor de renombre para aprender lo que en aquellos días se conocía como sabiduría, eligieron atacar a su maestro como la primera muestra pública de su competencia. Si en el futuro logro obtener alguna ventaja sobre ti, será con las armas que me has enseñado a manejar y con las que me has provisto; porque, según entiendo, todos los grandes estándares de verdad a los que se puede apelar en este ámbito deben su establecimiento a ti. Apenas puedo ver otra forma de demostrarte algún error u omisión que juzgándote según tus propias palabras».

3.1.1. «*Workhouse y welfare state*»

Entre las medidas que podrían maximizar el bienestar agregado del conjunto de la sociedad, Bentham llegó a considerar en su obra “Tracts On Poor Laws and Pauper Management Improved” («Tratados sobre la Leyes de Pobre y la Mejora de la Gestión de la Mendicidad») que la mendicidad producía una profunda infelicidad para la sociedad debido a que los mendigos eran desgraciados porque no podían encontrar trabajo, y los que no eran mendigos, al verlos: «des produce dolor por simpatía...» (Si eran blandos de corazón); «o les causa el dolor del desagrado...» (A los más duros) (Sandel, 2009, pág. 47).

El plan era crear casas de trabajo (“*workhouses*”) donde se persiguiesen e introdujesen a los mendigos, incluso de forma coactiva, para que trabajen allí; provocando que las casas se autofinanciasen a través del trabajo de sus mendigos (Bowring, 1838-1843)¹⁷. Bentham no se olvida de la calificación financiera de los mismos, haciendo distinciones dependiendo de si eran lunáticos, ciegos, sordos, mujeres, hombres, infantes o adultos; haciendo tablas de interés. Por ejemplo, en el último de los casos, decía que un adulto podía ser entre dieciséis y veinte veces más rentable que un infante. Los ciudadanos que entregasen a los mendigos a casas de trabajo obtendrían una recompensa de veinte chelines por prendimiento que se sumarían a una cuenta de «autoliberación» («*self-liberation account*»), en la que se incluía la comida, póliza de seguro de vida, atención médica, cama y vestido; el mendigo debía cubrir esta «cuenta» para liberarse del contrato forzoso.

Es menester preguntarse cuál es la situación de estos mendigos con respecto a una inclusión forzada en casas de trabajo. Bentham responde que: «por cada pordiosero feliz y próspero hay muchos más miserables. Concluyo que la suma de las penalidades sufridas por el público en general es mayor que la infelicidad que puedan sentir los mendigos obligados a permanecer en la casa de trabajo» (Bowring, 1838-1843, pág. 401).

Es mediante este proyecto que se puede vislumbrar otra de las nociones centrales de la moral utilitarista: la base del buen gobierno es asegurar las expectativas legítimas de los individuos porque son donde se construyen las percepciones subjetivas del placer o del displacer. En cuanto al principio de mayor felicidad es una puntualización del principio de utilidad, el primero dice que: algo es correcto o bueno si contribuye o no a la mayor felicidad

¹⁷ Fueron un conjunto de medidas estipuladas por Bentham para salir de la crisis económica y social en la que se encontraba Inglaterra. Muchas de estas fueron producto de lo que parece ser una pretensión política por parte de Bentham quien, amigo de William Pitt (primer ministro), vio oportunidades de hacer efectivo al utilitarismo por la vía de los hechos.

del mayor número, a juicio de Bentham este principio podría interpretarse de tal forma que se justificaran o se sacrificasen los derechos o felicidad de la minoría en beneficio de la mayoría. Bentham limita este principio subrayando «no tanto la felicidad del mayor numero cuanto la felicidad en general» (Bowring, 1838-1843, pág. 322).

Pero no debemos olvidar que uno de los mayores atractivos del utilitarismo de Bentham, según variedad de autores, es que no hace juicios, se despoja a la moral de todo lo banal y, eventualmente, de todas las falsas apariencias por las cuales puede pretender una potencia de intimidación y de arrastre de bastantes malas leyes. En cada caso se toman las preferencias de las personas como son, sin juzgarlas por su valor moral, todas cuentan por igual. Bentham piensa que es presuntuoso juzgar que algunos placeres son intrínsecamente mejores que otros y, por esto, el utilitarismo debe ser ajeno a cualquier tipo de calificación externa de la inmanente a la utilidad que produce para la sociedad.

3.1.2. *Cálculo «Felicífico» o Aritmética Moral*

El punto más importante del utilitarismo es la aritmética moral, la cual está estrechamente vinculada por el asociacionismo de Hartley que vimos con anterioridad. Para poder calcular el grado de placer o displacer de cada individuo es preciso distinguir entre los placeres homogéneos y los placeres heterogéneos. Comenzando por los primeros:

1. *Placeres homogéneos y la «aritmética Moral».* Todos los placeres o penas sujetos de comparativas precisas. Así, se puede reconocer que un placer o pena que dura dos veces da más placer o pena que si dura una, si bien existen otros factores externos como la fatiga y la saciedad que deben insertarse en el cálculo como operaciones complementarias. De este modo se debe terminar la homogeneización de los placeres midiendo sus dimensiones. Bentham estableció siete dimensiones, aunque según Senne (1973, págs. 232-236) se dejan dividir en cuatro subgrupos:
 - a) Intensidad (*intensity*) y duración (*duration*), propiedades inmanentes del placer o pena.
 - b) Certeza (*certainty or uncertainty*) y proximidad (*propinquity or remotness*), la primera vendría a ser la esperanza matemática de que un suceso acontezca; la segunda viene a ser un rango deíctico, no siendo lo mismo un «ten» a un «tendrás».
 - c) Extensión (*extent*), es decir, al número de personas a las cuales les afecta ese placer o displacer.

d) Fecundidad (*fecundity*) y pureza (*purity*), siendo la primera la capacidad de traer consigo otros placeres últimos; y la segunda, su incapacidad de venir indemne de cualquier displacer complementario.

2. Los placeres heterogéneos y la «botánica moral». Si estamos de acuerdo con la premisa anterior de que los placeres homogéneos lo son por ser comparables con precisión; así dos euros son mejores que un euro. El gusto por el bistec o la animosidad por las fiestas son placeres de especies diferentes. Bentham apostó por una clasificación de los placeres heterogéneos de corte botánico, al estilo de las especies vegetales. Sin embargo, el buscaba desde el rigor más científico y necesitaba de un «termómetro moral» y lo encontró, el dinero.

«Si el dinero es el instrumento corriente del placer, es claro por una experiencia irrefutable que la cantidad de placer efectivo sigue en cada caso concreto, según una u otra relación, a la cantidad de dinero... La única medida común que tolera la naturaleza de las cosas es el dinero. ¿Cuánto dinero daría V. por comprar este placer? Cinco libras y nada más. Los dos placeres deben ser tenidos como iguales para usted» (Senne, 1973, pág. 235).

Ha este respecto apareció un psicólogo norteamericano, Edward Lee Thorndike (1874-1949), quien se propuso confirmar la teoría de Bentham de que todos los placeres o displaceres o, mejor dicho, todas las felicidades o infelicidades se pueden traducir en un cálculo único; el «dólar» (Thorndike, 1940). Para ello reunió a un número suficientemente grande de personas y les puso en tesitura con respecto a cinco problemas, los sujetos debían decir cuánto les tendrían que pagar para que se sometiesen a estos displaceres, los resultados fueron los siguientes:

1. Que te arrancasen un diente → 4.500\$
2. Que te cortasen el dedo meñique del pie → 57.000\$
3. Comerse una lombriz viva de quince centímetros de largo → 100.000\$
4. Matar a un gato callejero → 10.000\$
5. Vivir el resto de tu vida en una granja en Kansas, a diez millas de la población más cercana → 300.000\$

Al contrario de los considerandos a los que llegó Thorndike¹⁸, Sandel (2009, págs. 66-68) considera que es endeble y absurdo la traducción a una unidad fija de valor. Además,

¹⁸ *Ídem*, página 43. Thorndike consideraba que: «Cualquier carencia o satisfacción que pueda existir, existe en alguna cantidad y es, por lo tanto, mensurable. La vida de un perro, de un gato, de una gallina es muy

un tercio de los encuestados se negaron a contestar ya que consideraban estas experiencias «inmensurablemente repugnantes».

3.2. John Stuart Mill (1806 – 1873)

Si queremos un enfoque correcto de este autor debemos retrotraernos brevemente a James Mill (1773-1836), su padre. Este aplicó la «tabula rasa»¹⁹ y la «omnipotencia formativa»²⁰ sobre su hijo para verificar la teoría de Helvétius. A los cinco años de edad sabía leer griego, a esa misma edad su padre le presentó a Bentham como un «conocido», a la edad de ocho años comenzó su segundo periodo formativo, aprendió latín y, además, estudiaba geometría elemental, algebra y cálculos diferenciales. A los doce, ya le consideraron suficientemente docto para comenzar estudios superiores de lógica.

John Stuart Mill a la edad de veinte años se da cuenta de que su vida no tiene sentido cayendo en una profunda depresión fruto de que es un autómata de cálculos lógicos creado por su padre y que las metas que tiene no le harían feliz en caso de que se cumplieren. Así, llega a dos conclusiones fruto de esta crisis: 1) la felicidad no se alcanza buscándola directamente, sino que es un efecto colateral de la búsqueda de otros fines o ideas ajenos a la propia felicidad o placer; y 2) no solo se debe hacer un análisis utilitarista de la realidad, es importante cultivar otros aspectos de la naturaleza humana de los cuales desconfiaron tanto su padre como el propio Bentham. Es por esto que Mill se propone aunar a Coleridge con Bentham, es decir, a la poesía y al arte con la filosofía, la lógica y el cálculo utilitario.

3.2.1. «Sobre la libertad»

Las tres contribuciones más importantes de Mill al utilitarismo son²¹:

Primera, la distinción entre varios tipos de placeres, este consideraba que la mayor parte de los autores utilitaristas habían reconocido la superioridad de los placeres intelectuales

buena medida consiste en, y viene determinada por, apatitos, ansias y deseos, y su gratificación. Lo mismo ocurre con la vida del hombre, solo que sus apetitos y deseos son más numerosos, sutiles y complicados».

¹⁹ Teoría filosófica que sostiene que la mente humana al nacer es como una "tabla en blanco" sin ninguna forma innata de conocimiento o ideas preexistentes. Según esta perspectiva, todos los conocimientos, creencias y habilidades son adquiridos a través de la experiencia y el aprendizaje a lo largo de la vida, y no se poseen de manera inherente desde el nacimiento.

²⁰ Para Helvétius, la omnipotencia formativa se refiere al poder de la educación y el entorno social en la formación del individuo. Sostenía que todos los seres humanos nacen con una naturaleza igual, considerando que los seres humanos son moldeados y determinados en gran medida por las experiencias y las influencias sociales a las que están expuestos desde su nacimiento. Creía que la educación adecuada y un entorno favorable podrían transformar a cualquier individuo y mejorar sus habilidades y virtudes.

²¹ Esto provocó que fuese considerado como un utilitarista incoherente y criticado por una gran parte de la doctrina utilitarista.

por motivos accidentales o extrínsecos, tales como que los placeres intelectuales son «más permanentes, seguros e inestimables». Pero para Mill los placeres intelectuales no son ventajosos por razones extrínsecas sino intrínsecas, así algunos placeres son más deseables «Sería absurdo que mientras que al examinar todas las demás cosas se tiene en cuenta la calidad además de la cantidad, la estimación de los placeres se supusiese que dependía tan sólo de la cantidad» (Mill, 2007, pág. 52). De tal forma que, al tener en cuenta la calidad de un placer, dificulta enormemente el cálculo felicífico; encontrándonos ante bienes infinitamente inconmensurables²².

Segunda, establece otra norma de conducta ajena al placer mismo. Decía:

«Es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho. Y si el necio o el cerdo opinan de un modo distinto es a causa de que ellos sólo conocen una cara de la cuestión. El otro miembro de la comparación conoce ambas caras» (Mill, 2007, pág. 55).

En tercer lugar, criticaba la visión sesgada de Bentham de la naturaleza humana, Bentham consideraba que el ser humano es un sujeto guiado por intereses propios y por pasiones entre las cuales podemos encontrar la simpatía o la antipatía. Además, Mill critica que jamás reconoció la posibilidad de que los hombres busquen una perfección espiritual o que deseen la armonización entre su propio carácter y la norma o virtud que ellos mismos han elegido, sin esperar ningún otro bien o placer más allá de su propia conciencia interna.

Utilidad, en el sentido amplio del término, significa para Mill: «la progresión de los intereses permanentes del hombre, siendo el humano un individuo que puede ir realizándose según sus cualidades más aptas o elevadas o dándose a sí mismo placeres de nivel superior» (1991, pág. 67). Por tanto, el fin del hombre, a juicio de Mill, es «el desarrollo más alto y más armonioso de sus potencias hacia un conjunto completo y consistente conocido como individualidad» (pág. 70).

La individualidad, para este autor, es lo mismo que desarrollo (el individuo no es algo preexistente al esfuerzo de autoconstrucción, sino que es resultado de un constante progreso y mejora), «nos estamos conquistando constantemente a nosotros mismos».

Al contrario que su padre o Bentham, sí creía en los derechos individuales de cada sujeto y su reconciliación con la filosofía utilitaria. En «Sobre la libertad» (Mill, 1991) se

²² Frente a los bienes de consumo que tienen una utilidad marginal decreciente (cada ítem más obtenido no aumenta en grado proporcional el placer), los placeres intelectuales se disfrutan más cuanto más se ejercen.

formula la defensa a la libertad por excelencia: «cada uno es libre de hacer lo que quiera siempre y cuando no perjudiquen a otros» (pág. 26). Este tinte es más libertario en todos los sentidos, el Estado no interferirá para proteger a una persona de sí misma o para imponer la que la mayoría cree es la mejor manera de vivir. Los únicos actos por los que se han de rendir cuentas son los que afectan a otros. «Sobre sí mismo, sobre su cuerpo y su mente, el individuo es soberano» (Mill, 1991, pág. 27).

Mill sostiene que la maximización de la utilidad a largo plazo implica respetar la libertad individual y el derecho a disentir. Aunque permitir que la mayoría silencie a los disidentes podría parecer beneficioso a corto plazo, Mill argumenta que esto corrompería a la sociedad y la haría menos feliz en el futuro.

Si bien las conjeturas de Mill sobre los efectos beneficiosos de la libertad en la sociedad son plausibles, tal vez no proporcionan una base moral convincente para los derechos individuales por dos razones. En primer lugar, al basar los derechos en la promoción del progreso social, se vuelven contingentes. Si una sociedad logra la felicidad a largo plazo mediante métodos despóticos, ¿no deberíamos concluir que los derechos individuales no son moralmente necesarios en esa sociedad? En segundo lugar, al enfocarse únicamente en las consideraciones utilitaristas, se pasa por alto el hecho de que violar los derechos de un individuo es un mal en sí mismo, independientemente de su efecto en el bienestar general. (Anscombe, 2006, págs. 27-42)

Mill ofrece una respuesta a estas dificultades, pero se adentra más allá de los límites del utilitarismo moral. Argumenta que forzar a una persona a conformarse con las costumbres y opiniones predominantes es incorrecto porque impide el desarrollo completo y libre de sus facultades humanas, que es el fin más elevado de la vida. Según Mill, la conformidad es enemiga de la mejor forma de vivir.

«Las facultades humanas de percepción, juicio, capacidad de discriminación y actividad mental, e incluso las preferencias morales, se ejercitan solo cuando se elige. Quien hace algo porque es costumbre no elige. No gana práctica ni en discernir ni en desear lo mejor. Lo mental y moral, como la fuerza muscular, mejora solo con el uso [...] Quien deja que el mundo, o su parte del mundo, elija su plan de vida por él, no necesita de otra facultad que la simiesca de imitar. Quien elige su plan, emplea todas sus facultades» (Mill, 1991, pág. 75).

Mill reconoce que atenerse a las convenciones puede conducir a una persona a una vida satisfactoria y a mantenerse alejada de comportamientos perjudiciales. «Pero ¿cuál será

su valor comparativo como ser humano? Realmente importa, no solo los que los hombres hacen, sino qué tipo de hombres son para que hagan lo que hacen» (Mill, 1991, pág. 68).

La contundente celebración de la individualidad es la contribución más característica de Mill (1991, pág. 72). Pero es también una forma de herejía. Puesto que apela a ideales morales que van más allá de la utilidad –ideales relativos al carácter y el florecimiento humano-, no es realmente una reelaboración del principio de Bentham, sino un renunciar a él.

3.3. La virtud en el utilitarismo.

Para Mill, la felicidad no es una idea abstracta, sino que es un conjunto concreto de realizaciones individuales. «Disfrutar de buena salud o apreciar la buena música son elementos constitutivos de la felicidad» (2007, pág. 37). Decía que no podía darse ninguna razón de por qué la felicidad es deseable, salvo por el hecho de que cada persona cuando la cree alcanzable, la desea obtener. El egoísmo es, por tanto, un altruismo sesgado en la idea de que altruismo, en sentido estricto, es la preocupación por el interés o felicidad general. De tal forma que, el egoísta que solo se preocupa por su interés o su felicidad particular, se está preocupando de manera necesaria de una parte de ese todo.²³

Frente a Bentham que situaba al altruismo como algo marginal y Mill como algo capital, este último considera que los fundamentos del utilitarismo se encuentran en los sentimientos sociales de humanidad, debido a que la mayor parte de los individuos buscan estar unidos a sus semejantes y que cuanto más avanza la civilización, más fuerte se hace este sentimiento.

«Por lo tanto, a fin de cuentas, los actos y sus consecuencias no son lo único que importa, también importa el carácter. Para Mill, la individualidad importa menos por el placer que reporta que por el carácter que refleja» (Sandel, 2009, pág. 64): «Aquel cuyos deseos e impulsos no son suyos no tiene carácter, no más que una máquina de vapor» (Mill, 1991, pág. 73). Los actos, las intenciones y el resultado importan, la moralidad de cada uno es indisoluble de la dirección de la sociedad, pretender dejar campar a sus anchas a la tabla de costes y beneficios es un despropósito según Mill, el individuo debe realizarse mediante conductas morales, aunque a gran escala puedan realizarse cálculos utilitaristas, el hombre debe actuar según sus propios fines y persiguiendo el concepto aristotélico que veremos más adelante, la

²³ Cuando promovemos nuestro propio interés o nuestra felicidad, queramos o no, contribuimos también a la felicidad o interés general, en tanto que somos parte de ese conjunto.

eudaimonia, la felicidad, «floreamiento» o el fiel reflejo de su carácter por medio y fin de su buen hacer.

4. DEONTOLOGÍA O CIENCIA DE LA MORAL:

La deontología está caracterizada por el alejamiento manifiesto de la moral por la finalidad de la acción. En Derecho se establece una dicotomía entre obligaciones, así habría unas de resultado y obligaciones de medios, de modo que podríamos establecer un paralelismo con las presentes teorías filosóficas, utilitarismo y deontología respectivamente.

A pesar de que el capítulo actual habla de la deontología que debería recoger el espíritu rousseauiano que sin duda influyó en Kant, por cuestión de extensión y dificultad deberemos dejar de lado a Rousseau y centrarnos en Kant.

4.1. Immanuel Kant (1724 – 1804):

Nació en Königsberg, en el seno de la familia laboriosa y honrada de Johan George Kant (1683 – 1746), un guarnicionero trabajador de cueros de origen escocés y Anna Regina Kant (1697 – 1737), educándose, bajo la influencia materna, en el espíritu «pietista»²⁴ (Kuehn, 2004). A los ocho años ingresó en el Colegio Fridericiano, donde aprendió sólidamente la lengua y la literatura latina y estudió a los clásicos griegos. A los dieciséis años inició sus estudios en la Universidad de Königsberg, dedicándose primero a la Teología y posteriormente a las Matemáticas, a las Ciencias Naturales y a la Filosofía (Kuehn, 2004, pág. 67). Al terminar sus estudios universitarios, desempeñó, por espacio de cerca de ocho años, el cargo de preceptor al servicio de varias familias; y en el primer semestre del curso 1755-56 inició su labor docente en la misma universidad²⁵, donde desempeñó el cargo de «Privatdozent»²⁶ durante quince años. En 1766 obtuvo el nombramiento de Bibliotecario

²⁴ Los pietistas fueron un movimiento religioso surgido en el siglo XVII en el seno del luteranismo, principalmente en Alemania. Buscaban una renovación espiritual y moral en la Iglesia, promoviendo una religión más personal y comprometida con la fe individual.

Los pietistas enfatizaban la necesidad de una experiencia religiosa profunda y personal, basada en la fe y en una relación directa con Dios. Rechazaban el formalismo y la superficialidad de algunas prácticas religiosas de la época, y abogaban por una vida cristiana más auténtica y comprometida.

El movimiento pietista tenía una orientación hacia la piedad y la devoción, promoviendo la lectura personal de la Biblia, la oración, la meditación y el testimonio de fe. También fomentaban la importancia de vivir una vida piadosa en el día a día, mostrando amor y caridad hacia los demás.

Los pietistas ejercieron una influencia significativa en la vida religiosa, social y cultural de su tiempo. Su énfasis en la espiritualidad personal y su crítica a las estructuras eclesiales establecidas allanaron el camino para futuros movimientos de avivamiento y despertar religioso.

²⁵ *Ibid.*, p. 68.

²⁶ Profesor asociado, que puede impartir materias concretas o generales como estimen oportuno.

segundo del Palacio Rel. En 1770 fue designado Profesor de Lógica y Metafísica. En 1786 es elegido Rector de la Universidad, y en 1797 se retira por edad y por su delicado estado de salud (Kanz, 1993), falleciendo siete años después el 12 de febrero de 1804, en un ambiente de laboriosa austeridad y de bondadosa sencillez confortado por la liberación de su temor a la muerte fruto del deísmo que profesaba.²⁷

Kant supera la Filosofía racionalista de Leibniz y Wolff, que profesó en su fase dogmática o precrítica²⁸, en la que creía en las posibilidades de la razón hasta el extremo de poder deducir todo de ella por medio de la reflexión. La crítica que Hume hace del racionalismo, al plantear sus dudas acerca del valor de las ideas racionales, «despierta a Kant de su sueño dogmático» (Kant, 1999, págs. 3-5), impulsándole a elaborar un sistema filosófico que pueda superar de forma crítica las barreras del dogmatismo tradicional y del empirismo escéptico.

Así, el idealismo, formal, crítico o trascendental de Kant, tiene por objeto todo conocimiento humano científico, moral o estético, que es posible «*a priori*». Es decir, la posibilidad de la experiencia o las condiciones de la experiencia posible, entendiendo por trascendental no lo que traspasa los límites de la experiencia, sino mismamente aquello que procede de esta y cuyo único cometido es hacer posible el conocimiento de la experiencia. Si el conocimiento fuera trascendente, conocerías cosas externas; si fuese inmanente, solo conocería las ideas. Pero el conocimiento es trascendental, es decir, conoce los fenómenos, las cosas en mí, lo que se me aparece como fenómeno.

De ahí la distinción kantiana entre *noúmeno*, la cosa en sí, lo absoluto, lo no espacial, ni temporal, inaccesible e incognoscible; y *fenómeno*, la cosa tal como se me manifiesta y aparece.

Ahora bien, es necesario desarrollar el concepto de moralidad según Kant. Para él, la moralidad se basa en la conciencia del deber. El ser humano experimenta el deber de una manera clara e incuestionable. La libertad del hombre es cierta, ya que la exige la conciencia del deber, si bien no puede explicarse ni demostrarse. La moralidad no se fundamenta en consecuencias o inclinaciones subjetivas, sino en el cumplimiento de deberes objetivos y universales. Es a través de la razón práctica que el ser humano reconoce la obligación moral y se siente compelido a actuar de acuerdo con ella.

²⁷ *Ibid.*, p. 839.

²⁸ *Ibid.*, p. 841.

Kant decía:

«Hubo un tiempo, en que creí que el valor máximo consistía en la inteligencia, y que el fin supremo de la vida era el conocimiento²⁹. Rousseau me ha hecho rectificar, persuadiéndome de que hay algo superior: la libertad y la moralidad» (Senne, 1973, pág. 245)

La obra de Kant (2007) está dividido en dos campos completamente ajenos, a saber: Teoría del Derecho y Teoría de la ética.

4.1.1. *La Propedéutica o ¿Qué es lo que constituye esencialmente el deber?*

Kant comienza con una exposición negativa sobre «que no es el deber» (Senne, 1973, págs. 246-247)

No la espontaneidad inmediata. Un hombre trata de conservar su vida; él obra de acuerdo con el deber. ¿Obra por el deber? No, si únicamente le inspira su acción de espontaneidad. Sólo en el momento en que el hombre quisiera desear la muerte y sin embargo conservase la vida sin amarla, tendría su conducta un valor moral para Kant.

No es tampoco una inclinación, incluso bienhechora, porque las almas propensas a la simpatía carecen de valor moral si les falta la máxima según la cual deben hacerse las acciones, puesto que la simpatía puede inspirar algunas que no estén de acuerdo con el interés público. ¿No habrá acaso más moralidad en un hombre que, aunque no esté dispuesto naturalmente a la filantropía, se comporte como un filántropo? Es por esto que Kant busca hacer el bien por el deber, sin inclinación, es decir, un bien práctico, no patológico.

De estas consideraciones, se sigue una primera conclusión y es que un acto no es moral si no es más que conforme al deber, semejante a lo que sería si hubiese sido hecho por el deber.

De ahí procede inmediatamente una segunda conclusión, y es que el deber se define por el principio *a priori* y formal de la voluntad, y no por el móvil o por el fin *a posteriori* que es lo que Kant llama material, ya que este móvil o este fin ha sido proporcionado por la materia empírica de la facultad de desear.

La conjunción de estas dos conclusiones determina una tercera, con la que puede hacerse la definición del deber: «Es la necesidad de cumplir una acción por respeto para con la ley». No hay más que un ser racional que pueda obrar por simple representación de la ley; pero es esa racionalidad misma la que constituye lo que nosotros llamamos moral.

²⁹ Podría decirse que, a priori, Kant apostaba por un estilo de vida teórica a la forma aristotélica.

El hombre tiene conciencia del deber y de la conciencia de la responsabilidad por su naturaleza racional y dotada de libertad. Kant consideraba que la libertad del hombre es absolutamente cierta, exigida por su propia conciencia del deber; y aunque no puede explicarse ni demostrarse teóricamente, constituye un postulado de la razón práctica. Las realidades metafísicas o postulados de la razón son tres: la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios (Luño Peña, 1962, págs. 570-580).

En su obra, Kant (2007) estudia la doctrina del bien supremo como objeto primordial de la ética. Los bienes pueden ser buenos en sí mismos, o buenos para otra cosa. La buena voluntad es, según Kant, la única cosa buena en sí misma; de ahí que Kant estudie el problema de la moral no desde el punto de vista de las acciones y las consecuencias (*Vid. supra* «el utilitarismo»), sino desde la voluntad que las mueve.

Para determinar la obligación moral, Kant expone tres formas del *imperativo moral*:

Primera forma del imperativo moral o categórico. Kant distingue entre *Ley objetiva* (todo ser natural obra conforme a Leyes) y *máxima o norma subjetiva* (el principio conforme al cual obra el sujeto).

El *imperativo categórico* ordena la conformidad de la máxima subjetivo con la Ley objetiva; y al ordenar que la máxima de mi acción sea conforme a la Ley, evidencia que es universal, de carácter formal y sin contenido alguno, pudiendo enunciarse de la siguiente forma: «*Obra siempre de tal manera que puedas erigir la máxima de tu acción en ley universal de la naturaleza*» (Kant, 2007, pág. 35). Es inmoral toda acción cuya universalización en un punto determinado terminaría en una contradicción, como en el caso de la mentira; o bien cualquier otra a la que esta universalización hiciera contradictoria con la voluntad de instituir y de extender el orden de los fines. Pero como esta primera fórmula no permite conocer las obligaciones particulares, Kant nos ofrece otras dos formas:

Paralelamente a la oposición de lo empírico y lo universal, se define la oposición de las cosas que no teniendo más que un valor condicional, no pueden ser más que medios de y para las personas, quienes en tanto que son seres racionales, en tanto que son agentes de la acción moral, deben ser consideradas como fines, de ahí resulta la *segunda forma del imperativo categórico*: «*Obra de tal manera, que la persona humana, ni en ti, ni en otras cosas, sea tomada nunca como simple medio, sino como fin*» (Kant, 2007, págs. 41-42) (demostrando que la esclavitud o el suicidio son moralmente malos). Esta fórmula es negativa y define la legalidad mejor que la moralidad. A pesar de esto se desligan dos rasgos de esta máxima: primero, el hombre no es persona más que en razón de su vocación moral, de tal manera que no es el hombre sensible

el que se pone aquí como fin absoluto, sino de modo complementario y en definitiva subordinado, sino el hombre moral, el que debe vivir para cumplir su deber. Segundo, no hay interacción determinada entre los hombres más que por unas determinaciones, la regla no puede significar que no sea preciso reclamar nada de otro, sino solamente que esta reclamación debe estar siempre subordinada a la consideración del desarrollo moral de las conciencias en relación.

Tercera forma del imperativo categórico: «Obra de tal forma, que tu voluntad sea fuente de la legislación universal» (Kant, 2007, págs. 45-46).

A nuestra acción moral, lo mismo que a toda acción, le hace falta un móvil. El móvil del deber no puede ser una inclinación que corrompa su naturaleza; e incluso se puede decir primeramente del sentimiento moral que se pone negativamente como la victoria sobre toda inclinación sensible. En tanto que el amor de sí e incluso un fanatismo moral nos llevarán a creer que nosotros por la simple excelencia de nuestra naturaleza podemos hacer algún acto que valiera más que el deber, la ley práctica «derriba nuestra presunción»; ella no nos deja más que la humillación. «El móvil moral es por tanto opuesto a todo móvil patológico: pero cuando parece que nos rebaja, nos eleva confiriéndonos la dignidad que la ley imprime a cualquier voluntad racional y pura» (Senne, 1973, pág. 253).

El sentimiento moral tiene un aspecto positivo: es el que más se experimenta llamándole «el respeto por la ley»; este respeto no es un móvil sobreañadido a la determinación misma de nosotros mismos por la ley: el respeto no es «recibido»³⁰.

He aquí lo que el kantiano tiene que haber reconocido para obrar y vivir moralmente. Con la indicación de las reglas, la exposición de la moral kantiana está acabada.

4.1.2. *¿Qué es la libertad para Kant?*

Es la autonomía del sujeto, frente a la heteronomía, es decir, frente las leyes que se expulsan de un cuerpo externo y yo individuo debo acatar, Kant propone que libertad es la autonomía como capacidad de yo incardinarme a mis propias obligaciones, ser el individuo el que se ponga sus propias cadenas y estipule sus propias leyes.

Falta que al descubrir la esencia incondicionada del deber descubra Kant el medio para llegar a él: no ciertamente el no saber nada metafísicamente, ya que esta posibilidad está

³⁰ Se produce espontáneamente en nosotros por la mediación de la razón. Se dirige a las personas, porque las cosas no lo excitan, pero no se dirige a ellas más que con la condición de que ellas lo sean; ahora bien, la personalidad es precisamente esta condición del sujeto que resulta de que él se determina por la ley moral y no puede ser más que esto.

excluida en la Crítica a la razón pura, sino el creer acerca del absoluto lo que la Moralidad exige. En efecto, conduciendo la moral de la consideración de la felicidad a la de la máxima de la acción, Kant ha dejado abierta la cuestión del valor de la noción del bien soberano: sobre ésta es sobre lo que vuelve la Crítica de la razón práctica y es ésta la que le ha conducido a los postulados mismos. Vamos, pues, a considerar por una parte el enlace del deber con la libertad, y por otra su referencia a la existencia de Dios y a la inmortalidad del alma.

Kant (2003) escribe:

«Deber!, nombre sublime y grande, tú que nada agradable encierras, nada que implique insinuación, sino que reclamas sumisión... ¿Qué origen es digno de ti y donde se encuentra la raíz de tu noble estirpe?... No puede ser nada menos que aquello que eleva al hombre por encima de sí mismo (como parte del mundo sensible), lo que le vincula a un orden de cosas que solo el entendimiento puede concebir y que, al mismo tiempo, impera sobre todo el mundo sensible y que, al mismo tiempo, impera sobre todo el mundo sensible y con él sobre la existencia, que puede ser determinada empíricamente, desde el hombre en el tiempo, al conjunto de todos los fines... Esto no es otra cosa que la personalidad, es decir, la libertad y la independencia con respecto al mecanismo de la naturaleza entera... No hay, pues, que maravillarse de que el hombre, perteneciendo a dos mundos, no deba considerar su propio ser, en relación con su segunda y su más alta determinación, más que con veneración y a las leyes a las que en este caso se halla sometido, con el más grande respeto.» (pág. 167)

Así el deber viene a completarse *a parte hominis* con la libertad. ¿Puede también completarse a parte *res* con el bien? El único principio determinante de la moralidad es, como hemos visto, la ley moral: y todavía una vez más, ésta no podría ser el bien sin reducir la moral a una heteronomía. Pero el principio moral es puramente formal; y en consecuencia una vez cumplido el deber, éste tiene que aparecer como el medio del objeto entero de la vida, es decir, precisamente el bien soberano.

4.2. La virtud en el Kantiano:

Para los kantianos la relación entre el deber y el bien, debe ser la unión de la virtud y la felicidad.

La virtud nos hace dignos de ella: pero ella no es el bien completo y experimentamos como injusto que esté separada de la felicidad, si a pesar de todo no debe obrar con vistas a obtenerla. Existe, por tanto, una antinomia de la razón práctica: por una parte, la felicidad no debe ser el móvil de la virtud, y por otra parte la virtud no es la causa eficiente de la felicidad. Esta antinomia sería insoluble si no existiese más que el mundo fenoménico: cesa de serlo si hay un autor inteligible de la naturaleza como causa de una conexión nouménica

entre la felicidad y la virtud. Pero para que se establezca esta conexión, se requieren dos condiciones. La primera es que el hombre que no es capaz más que de un progreso indefinido pueda proseguirlo y tenga, por consiguiente, una existencia y una personalidad persistente indefinidamente: es lo que se llama la inmortalidad del alma (Kant, 2003, pág. 107); la otra es que el ser que debe establecer la proporción de la felicidad y de la virtud, se conforme no solamente a una ley de la voluntad de los seres racionales, sino también al acto por el cual hacen de él el principio de su determinación moral (Kant, 2003, págs. 101-128), en una palabra, que sea un ser inteligente y moral al mismo tiempo que superior a toda realidad, es decir. Dios. Ser moral es creer en Dios, aun cuando la existencia de Dios no pueda ser ni demostrada ni intuida.

«¿Cómo nos íbamos a quejar de esta ignorancia cognoscitiva en la que nos ha puesto su sabiduría? No seríamos más que marionetas si la evidencia de Dios y de la eternidad nos dispensasen de tener por hacernos dignos, por la intención moral, de la felicidad que no debe ser dada más que a la virtud. El agnosticismo kantiano termina por resolverse en una relación, sabiamente proporcionada de las facultades de conocer del hombre con su destino práctico» (Senne, 1973, pág. 257).

Nuestra vida consiste en hacernos virtuosos por el esfuerzo lo mismo que en hacernos sabios por la investigación. De este modo, la libertad, la inmortalidad, la existencia de Dios, a partir de la dualidad del hombre nouménico y fenoménico, quedan introducidas como los postulados de la razón práctica, llamando postulados a unas proposiciones teóricas, pero que no pueden, como tales, ser probadas, porque son necesariamente descendientes de una ley práctica que tiene a priori un valor incondicionado.

4.3. La diferenciación entre la Moral y el Derecho

Partiendo de que para la ética kantiana lo bueno es el deber (la buena voluntad por sí misma), alejado de la eventualidad, espontaneidad y de los cálculos consecuencialistas (estando manifiestamente alejado de los utilitaristas), siendo: «la exclusiva necesidad de obedecer al deber, como una joya brillante por sí misma, como algo que en sí mismo posee su pleno valor»³¹ (Kant, 2007). A tal punto que, continúa diciendo:

«La utilidad o esterilidad no pueden ni añadir ni quitar nada a ese valor. Serían, por decirlo así, como la montura, para poderla tener más a la mano en el comercio vulgar o llamar la atención de los poco

³¹ Kant: Fundamentación de la metafísica de las Costumbres (1ª ed.; trad. Manuel García Morente; edición de Pedro M. Rosario Barbosa), Madrid, 2007, capítulo I, p. 8.

versados, que los peritos no necesitan de tales reclamos para determinar su valor» (Kant, 2007, págs. 8-9).

Como habíamos establecido anteriormente, para Kant lo que determina la moralidad de una acción no es su aspecto material ni sus consecuencias, sino que se rija o no por el móvil del deber. No es tanto la conformidad con la ley convencional (positivistas), ni con una presupuesta ley natural (iusnaturalistas), sino aunarse a la perspectiva de la universalidad de la razón, y como fiel discípulo de Rousseau, desde la perspectiva jurídica de su filosofía, es necesario «trascender la unilateralidad de los intereses privados, acceder a una voluntad común, una voluntad multilateral o general» (Kant, 2018, pág. 30).

Para la distinción entre Derecho y moral es preciso realizar una dicotomía entre la legislación jurídica y moral, así las cosas, para Kant toda legislación parte de:

- *Una ley objetiva*, que representa como necesario una acción debe suceder por sí mismo, y que produce la mutación de la acción en deber imperativamente³². «Sólo un ser racional posee la facultad de obrar por la representación de las leyes, esto es, por principio; posee una voluntad...»³³.

- *Un móvil subjetivo*, que esta incardinado a la ley objetiva, «la voluntad es una facultad de no elegir nada más que lo que la razón, independientemente de la inclinación, conoce como prácticamente necesario, es decir, bueno» (pág. 27).

Es decir, para Kant podríamos distinguir: cuando por medio de la legislación una acción muta en deber y ese deber tiene un móvil podemos concluir que es ético o moral. Sin embargo, la legislación moral transforma una acción en un deber, pero no exige la existencia de un móvil, transformándose en legalidad que no es más que la complacencia con la ley. Así las cosas, Kant distingue entre los imperativos o máximas morales y el Derecho que está constituido por imperativos ajenos al a la finalidad o móvil del deber pero que el hombre respeta y obedece.

Paralelamente con esta dicotomía entre moral y Derecho formula a su vez la dualidad de imperativos, a saber, el categórico y el hipotético (Kant, 2007, págs. 29-35):

³² *Ibid.*, p. 28 «la representación de un principio objetivo, en tanto que es constrictivo para una voluntad, llamase mandato (de la razón), y la fórmula del mandato llamase imperativo».

³³ *Ibid.*, p. 27.

Como ya hemos tratado de forma extensiva el imperativo categórico nos delimitaremos al imperativo hipotético y hablaremos de su relación con el imperativo categórico.

El imperativo hipotético se presenta como oposición al categórico, diciendo que la acción es buena simplemente para algún propósito o fin real, mientras que el principio categórico no hace referencia alguna al fin siendo necesaria por sí misma en calidad de principio. Por tanto, todo derecho es un imperativo hipotético, de carácter técnico y condicionado (en yuxtaposición al categórico que es incondicionado³⁴), por ser destinados a un fin. Así decía: «... es hipotético; la acción no es mandada en absoluto, sino como simple medio para otro propósito.»³⁵.

Podríamos decir, por tanto, que la ley jurídica establece una expresa relación con el medio externo, teniendo conformidad con el mundo heteronómico, mientras que la ley moral tiene una interdependencia con el motivante interno, la ley del deber por sí mismo que impulsa a cada sujeto a obrar, núcleo duro de la autonomía y de la obediencia de cada uno a su propia autonomía.

Así las cosas, y a modo de conclusión, en Kant regirá la distinción entre legislación jurídica y ética por el criterio de exterioridad y de interioridad, respectivamente. Sin olvidar que la ley jurídica solo se circunscribe a la conformidad exterior mientras que la ley moral debe absorber no solo la exterior sino agregar en su seno la interior. (López Hernández, 1992).

5. Liberalismo:

El liberalismo parte de la premisa de que vivimos en un mundo voraz y preso de la incertidumbre. La falta de elección del hombre es el pan de cada día, nuestra vida está formada por círculos concéntricos en orden de creciente intensidad³⁶ en los que reina la arbitrariedad, salvo uno, el comercio. Este permite la inserción en la vida social de la voluntad y la conformidad para llevar a cabo movimientos bajo la égida de la libertad individual o lo

³⁴ Incondicionado en el sentido de que no se refiere a un fin sino a través de la representación misma.

³⁵ *Ibid.*, p. 31.

³⁶ Así, nacemos en un determinado ámbito geográfico, que tiene unas determinadas costumbres, dispone de un serie de ritos o religiones de carácter diverso, en una determinada familia, conocemos a determinadas personas que comparte el mismo tipo de caracteres... en todos estos puntos no existe autonomía de la voluntad para la elección.

que se conoce en Derecho como «autonomía de la voluntad», y que, por tanto, supone un primer principio humano, el único principio para los liberales.

No podemos permitirnos desligar esta libertad de la tolerancia³⁷. Esta es necesaria en una sociedad tan líquida como la actual, una sociedad de nuevos comienzos, pero entendiendo líquida en tanto en cuanto:

«...es posjerárquica. Los órdenes auténticos o postulados de superioridad/inferioridad, que antaño se suponían estructurados de un modo inequívoco conforme a la irrefragable lógica del progreso, se han desgastado y han desaparecido, mientras que los nuevos son demasiado fluidos y efímeros como para solidificarse en una forma reconocible y retenerla durante el tiempo suficiente para ser adoptados como marco de referencia seguro para la composición de la identidad. Como consecuencia, la «identidad» se ha convertido en algo que es, más que nada, autoatribuido y autoadscrito, producto de una serie de esfuerzos de los que corresponde únicamente a los individuos preocuparse: un producto —bien está reconocerlo— temporal y con una esperanza de vida no determinada, pero probablemente corta» (Bauman, *Vida Líquida*, 2006, pág. 49).

Nos encontramos que la libertad es directamente proporcional con la tolerancia, en la práctica, la simultaneidad de ambas permite el florecimiento del individuo para vivir desde distintas perspectivas, produce que los individuos deban adoptar unos valores morales compartidos, diversificados, producto de que día a día nuestra sociedad es más global. (Salido Pla, 2014, pág. 74)

A pesar del carácter tan notorio de la filosofía liberal en el ámbito económico, cabría preguntarse ¿entonces porque acudimos a la escuela liberal en una tesis sobre la moral y la justicia?, la respuesta: «es gracias a los principios del Derecho a la libertad formulados por los filósofos liberales, que podemos razonar acerca de las consecuencias de la ausencia de estos principios» (Gray, 2001), los liberales, no en vano, han disertado de la misma como extensión de una filosofía moral.

Además, un economista (Stigler, 1981) dijo: «Los economistas han aconsejado a la gente sobre la conducta que deben observar inclinando a sus seguidores unas veces hacia la optimización de la eficiencia y otras hacia la búsqueda de la equidad» (págs. 145-159).³⁸

³⁷ Voltaire consideraba que era indispensable para que una sociedad fuese saludable en la convivencia pacífica.

³⁸ Estableciendo de cierta forma que la economía debía estar aparejada a la moral.

El concepto de individuo para la filosofía liberal está incardinado a los conceptos de independencia, libertad individual y conciencia individual, así decía Dahrendorf (1982):

«El liberalismo contiene dos elementos fundamentales: el primero de ellos es la protección del individuo de cualquier limitación arbitraria. El segundo de ellos está en el esfuerzo incesante por ampliar las oportunidades de vida de los individuos, es decir, el esfuerzo por cambiar las condiciones de la sociedad en la cual viven y a los individuos de modo que un número siempre mayor de personas goce de oportunidades de mejorar su vida o hacer realidad sus proyectos vitales siempre mejores. Éste es, el elemento activo del liberalismo». (págs. 22-34)

El primero de ellos puede ser en buena medida explicado por una cita de Durkheim (2001):

«Una sociedad sin infractores a sus leyes ideológicas sería un fósil, y el crimen de esta índole debe considerarse útil socialmente, pues no sólo implica que el camino está abierto a los cambios necesarios, sino que en determinados casos prepara esos cambios» (pág. 119).

En cuanto al segundo elemento, podríamos volver a traer la cita de Bauman, pero en pos de no extenderme diré que hace referencia a la desjerarquización de la sociedad, en la cual los movimientos entre estratos, o clases si se prefiere; permite el avance de la moral individual, el hombre puede redefinir de forma completa, simultánea o sucesiva su vida, aspiraciones o, en la medida de lo posible, su destino.

A mediados del siglo XX fue de suma importancia la operatividad de una reestructuración de la moral vigente. Sin embargo, ¿fue esto producto únicamente de la centralización del individuo, una «vuelta atrás» al antropocentrismo tan propio del renacimiento?, ¿o pudo deberse a lo que Élie Halévy (2016) calificó como «*La era de las tiranías*» que en definitiva suponía un descalificación de las libertades individuales, el reinado de la demagogia y la aceptación de los más puros instintos pasionales (pág. 180)?³⁹. El triunfo del liberalismo a principios de nuestro siglo ha sido de alto calado, sobre todo por poner de relieve que: «estatalismo y tiranía resultan expresiones equivalentes»⁴⁰ (pág. 184).

Es en este marco donde surge John Rawls, quien a mediados del siglo XX formula su «Teoría de la Justicia» sobre la base de un cambio en las instituciones y estructuras básicas

³⁹ Frente al término dictadura que había ido cogiendo fuerza en el imaginario popular, el autor prefiere deshacerse de este debido a su carácter histórico (en la República romana se elegía a un dictador para que salvaguardase una situación de especial crisis), por el término tiranía que suponía una corrupción de la democracia.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 184.

de la sociedad que le llevaría a entrar en conflicto directo con corrientes posteriores como el libertarismo y el comunitarismo.

Algunos autores, como Nozick (libertarismo), formulaban que los individuos son el eje de la sociedad y deben gozar de libertad jurídica, de obrar y de derechos individuales generadores de valores morales. Por tanto, el Estado debe partir de los individuos interviniendo de la mínima forma y solo para salvaguardar la autonomía de sus componentes racionales (Nozick, 1988).

Otros autores, como Sandel (comunitarismo), consideraban que la única forma de que su teoría fuese válida en el terreno deontológico es que se convirtiese en comunitarista aludiendo a la fuerza moral del contrato de Rawls. Sandel (2000) considera que este contrato hipotético necesita establecer una serie de límites de carácter moral a los que el resto de contratos típicos se someten (pág. 153). No se puede establecer que un contrato siempre es equitativo, y el consentimiento no es siempre el objeto moral que los regula («si la ventaja mutua es suficientemente manifiesta, la exigencia moral de reciprocidad puede imponerse, incluso en ausencia de un acto de consentimiento») (Urteaga, 2017, pág. 215), según Sandel debemos acudir a dos ideales para poder determinar la moralidad de un contrato: «autonomía y reciprocidad» (Sandel, 2009, págs. 164-166).

La lotería natural no sería expropiación sino patrimonio de la comunidad, simplemente lo que ganan no les pertenece exclusivamente a ellos, sino que es disfrutado y compartido por aquellos que carecen de dotes similares.⁴¹

Dentro de la ética contemporánea, el concepto de autonomía liberal o kantiana se aplica al individuo que es capaz de dotarse de sus propias normas sin tener que acudir a ninguna entidad superior que le dirija (Salido Pla, 2014, pág. 76).

5.1. John Rawls (1921 – 2002) (Igualitarismo)

John Rawls, filósofo estadounidense y profesor de filosofía política en la prestigiosa universidad de Harvard, propuso una alternativa al utilitarismo e intuicionismo imperante durante buena parte del siglo XIX y XX. Rawls considera que si ha de elaborar una teoría de justicia sería más propicio, en una sociedad democrática, adoptar un modelo contractualista como los representados por Locke, Rousseau o Kant⁴².

⁴¹ *Cfr.* Justicia, ¿Hacemos lo que debemos?, p. 179.

⁴² Rawls, J., Teoría de la Justicia, p. 24.

Rawls se opone al utilitarismo porque considera que utilizar como criterio de una sociedad el principio de maximización neta del placer y disminución del displacer supone numerosos óbices a la libertad individual, pudiendo sacrificarse si con ella se obtiene un bien mayor. En lo tocante al igualitarismo rawlsiano, el utilitarista es indiferente frente a los modos de distribución de la riqueza y, por tanto, también se sacrificaría el principio de igualdad.

Decíamos en la página 17 de esta tesis que: «el atractivo del utilitarismo es que se despoja a la moral de todo lo banal y pretende no hacer juicios...» (*Vid. Supra*), para Rawls esto supone la deshumanización del individuo, pasando a ser un número, un sujeto indeterminado que carecería *a priori* de diferencias individuales. No olvidemos el influjo de David Hume en el utilitarismo a través del «espectador imparcial» entre otros...

El individuo utilitarista para Rawls «es concebido como llevando a cabo la requerida organización de los deseos de todas las personas en un sistema coherente de deseos, y por medio de esta construcción muchas personas son fundidas en una sola» (Rawls, 1993, págs. 44-45).

Y además, considera que si realizamos un balance de costes y beneficios para tomar una decisión como buena o mala, ignoramos la finalidad o naturaleza de la misma.

A Rawls tampoco el convence el intuicionismo ya que a pesar de que se dan una serie de principios primeros éticos para tomar la acción «justa», no se establece un orden de prioridad entre estos, por ello, Rawls propone proporcionar por medio de la intuición unos criterios éticos reconocibles por el conjunto de la sociedad para poder tener una conjunción de principios.

La elección del contractualismo es de origen funcional, buscando aunar ambas teorías en lo que al bienestar social y al sentimiento moral, respectivamente, se refiere. (Orellana Aranda, 1998, págs. 15-18)

El fin del contrato social es entender las bases del orden social, así:

- Frente a la legitimación del orden social por las consecuencias (utilitarismo), Rawls propone una legitimación procedimentalista, más propia de Rousseau o Kant.

- Frente al modelo teleológico o finalista de la maximización del bienestar neto (utilitarismo), Rawls propone un modelo deontológico de consenso entre ciudadanos libres iguales, realizando una mezcla entre Rousseau y Kant. Es decir, que los ciudadanos participen de forma activa en la creación de las instituciones por las cuales se van a regir, siendo autor o copartícipes.

5.1.1. Posición original

Para Rawls, la posición original equivalía a la hipotética situación de elección colectiva en la que los individuos participaban en la determinación de los principios de justicia que debían imperar en la sociedad.

La posición original, más que un contrato original por el que los individuos deban pactar para ingresar en la sociedad es un directriz sobre los principios de justicia para establecer la estructura básica de la sociedad. Este es el motivo por el que las partes acuerdan.⁴³

Para hacer esta situación de elección es necesario condicionarla para otorgar de legitimidad a la misma. Por tanto, lo condicionó por 3 vías (Rawls, El constructivismo kantiano en la teoría moral, 1986)⁴⁴:

a) Por las condiciones formales que han de cumplir los principios y determinados supuestos respecto a la motivación de las partes:

Para Rawls la sociedad es una empresa cooperativa, donde los seres humanos comparten intereses y metas comunes que les sirven para el desarrollo de sus pretensiones vitales y específicas, de tal forma que aquella favorecerá a sus ciudadanos para poder obtener un máximo rendimiento de efectividad.

Las concepciones de justicia que se deben adoptar deben ser:

Generales, su formulación debe ser posible sin el uso de las palabras que intuitivamente podrían ser reconocidas como nombres propios o descripciones definidas. Así, los predicados utilizados en su formulación deberán expresar propiedades y relaciones generales⁴⁵.

Universales en su aplicación, al ser todos los agentes sujetos morales, debe recaer sobre todos sin excepción. Se produce así un plano de igualdad ya que cada uno puede entender estos principios y practicarlos en sus deliberaciones. Necesariamente esto conlleva una mayor complejidad en lo que pueden tener y al tipo y número de distinciones que establecen.

⁴³ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁴ Rawls, J., El constructivismo kantiano en la teoría moral, página 145.

⁴⁵ Rawls, J., Teoría de la Justicia, p. 130.

«Más aún, un principio no debería ser de aplicación o, si fuese el caso, ser eliminado si resultase autocontradictorio o autofrustrante que todos presentaran conformidad con respecto a él. De cualquier forma, debe ser inadmisibles un principio cuya única razón de observancia se presentase cuando los demás se conformaran a otro distinto. Los principios habrán de ser escogidos teniendo en cuenta las consecuencias previsibles si todos las obedecen» (Rawls, 1993, pág. 131).

«Generalidad y universalidad son condiciones distintas. Por ejemplo, el egoísmo en la forma de la dictadura unipersonal (todos han de servir a mis intereses –o a los de Pericles-) es un principio que satisface a la universalidad, pero no a la generalidad. Aunque todos pudieran actuar de acuerdo con este principio, y ser los resultados en algunos casos no del todo malos, dependiendo de los intereses del dictador, el pronombre personal (o el nombre) violarían la primera condición. Los principios generales pueden no ser universales. Pueden estar planeados para ser útiles a una clase restringida de individuos, por ejemplo, aquellos especificados por determinadas características biológicas o sociales, tales como el color del pelo, clase social, etc. Ciertamente en el curso de sus vidas los individuos adquieren obligaciones y asumen deberes que les son peculiares. Sin embargo, estos diversos deberes y obligaciones son consecuencia de unos primeros principios que valen para todos en tanto que personas morales; la derivación de tales exigencias tiene una base común.» (págs. 131-132).

Y por último, debe tener un carácter definitivo, así dice: «Las partes han de considerar al sistema de principios como tribunal supremo de apelación en materia de razonamiento práctico» (Rawls, 1993, pág. 133).

b) Por la información disponible para las partes:

Al no disponer de información específica acerca de sí mismas o su situación, no pueden en modo alguno autoidentificarse. «Incluso si una persona puede conseguir el acuerdo de otras, no sabrá cómo elaborar principios que le sean ventajosos. Las partes que se ven ineludiblemente forzadas a acogerse a principios generales, entendiendo aquí esta noción de un modo intuitivo» (Rawls, 1993, pág. 137).

c) Por los sistemas de preferencia y las circunstancias de justicia que eligen las partes:

Una concepción de lo justo tiene que imponer una ordenación de las demandas conflictivas. Esta necesidad surge directamente del papel que desempeñarían sus principios para concertar las demandas competitivas (Rawls, 1993, págs. 132-133). Cabe recalcar que lo que perseguimos como ordenación es muy conflictivo. La humanidad desea una concepción de la justicia sea completa, esto es, que sea capaz de cubrir todas las demandas que puedan

surgir o que exista posibilidad de que surjan. «En general, tal ordenación debería ser transitiva» (págs. 132-136): por ejemplo, si la primera estructura básica es calificada como más justa que otra segunda, y la segunda, a su vez, como más justa que otra tercera, entonces la primera debe ser más justa que la tercera siendo este un proceso o silogismo aristotélico básico. La problemática de la ordenación es que se basa en la incertidumbre, el miedo y eso que Hobbes denominaba «*Bellum omnium contra omnes*»⁴⁶, las condiciones formales y los principios de justicia se aceptan para eludir la fuerza o astucia de otros y esto, coacción o intimidación, no es una concepción de justicia.

Por todo lo anterior dicho es *conditio sine qua non* llegar a un procedimiento equitativo por el que los principios o reglas convenidos, sean inapeablemente justos. Un proceso que anule las contingencias específicas que ponen a los hombres en situaciones desiguales y en tentación de explotar las circunstancias naturales y sociales en su provecho. Para ello establece un velo de la ignorancia⁴⁷, los individuos no sabrán como las diversas alternativas afectarán a sus propios casos particulares, viéndose obligadas a evaluar los principios únicamente sobre la base de sus consideraciones generales.

«No sabrán su lugar en la sociedad, posición social, no conocerán su distribución de talentos y capacidades naturales⁴⁸, no conocerán su propia concepción del bien, ni los detalles de su plan racional de vida, ni los rasgos de su propia psicología, ni de su sociedad y, por último, tampoco sabrán cuales son las contingencias que les llevarán a oponerse entre sí.» (Rawls, 1993, págs. 79-80)

Rawls permite que la sociedad sí que conozca ciertos parámetros, aunque algunos son generalidades sobre las artes y ciencias técnicas, v.g. conocerán y entenderán de «hechos generales de la sociedad humana», «teoría económica básica», «leyes de la psicología humana» ... Lo que busca es que no existan escollos en estas leyes o teorías generales para legitimar su argumento posterior, el cual predica que los principios elegidos, una vez que se vean incorporados en la estructura básica social, provocará que los hombres quieran o tiendan a actuar conforme a esos principios y ese sentido de la justicia.⁴⁹

⁴⁶ Locución latina, significa la guerra de todos contra todos.

⁴⁷ Rawls consideraba que esta noción de «*velo de la ignorancia*» no es un concepto propio, sino que estaba implícitamente en la doctrina de Kant, de J. C. Harsanyi entre otros.

⁴⁸ Es lo que Rawls denominaba «Lotería natural», considerando que la distribución de la riqueza se determinaría de forma exclusiva por las capacidades y talentos con los que hubiese nacido cada persona lo que, a fin de cuentas, lo convierte en arbitrariedad desde una perspectiva moral. *Cfr. Ibid.*, pp. 79-80.

⁴⁹ *Cfr. Ibid.*, p. 136.

5.1.2. Concepción de la Justicia

El concepto de justicia de Rawls es doble: 1) una lucha sempiterna de pretensiones que, sin embargo, están en equilibrio, y que, por tanto, la idea de justicia es un conjunto de principios que buscan establecer las bases para hacer posible ese equilibrio.

Además, 2) también caracterizó la justicia como parte de un ideal social sin perder de vista la cooperación social, de tal forma que la definición de la justicia deberá ser definida por el papel de sus principios al asignar derecho y deberes, y al definir la división correcta de las ventajas sociales⁵⁰.

Por muy útil que sea identificar de forma precisa el concepto de justicia mediante su función distributiva, no podemos evaluar su cualidad de justo únicamente por ello.

«Tendremos que tomar en cuenta sus conexiones más vastas, ya que aun cuando la justicia tiene cierta prioridad por ser la virtud más importante de las instituciones, no obstante, es cierto que, *ceteris paribus*⁵¹, una concepción de justicia es preferible a otra cuando sus consecuencias generales con más deseables» (Rawls, 1993, pág. 20).

En la obra de Rawls hay que establecer una importante distinción, hay multitud de cosas que se pueden decir son justas o injustas, sin embargo, como dice en su obra (pág. 24), Aristóteles consideraba como justicia abstenerse de la *pleonexia* (de tener más a costa de otro, en sentido amplio), de tal forma que Aristóteles tenía una explicación sobre que le pertenece o merece cada cual. Aquí es donde Rawls justifica la importancia de las instituciones sociales («nuestro tema es la justicia social. Para nosotros el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o el modo en el que las grandes instituciones distribuyen derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social» y de «las expectativas legítimas que ellas originan»⁵² (Rawls, 1993, págs. 20-24), así consideraba que Aristóteles no estaría en desacuerdo con que estas dos, son de importancia mayúscula, ya que los derechos muchas veces derivan de ellas. Sin lugar a dudas, Rawls le da una importancia central a la «estructura básica y sus instituciones», pero trae a Aristóteles para legitimar su moral.

Rawls es explícito en cuanto a su definición de instituciones básicas: «Por grandes instituciones entiendo la constitución política y las principales disposiciones económicas y

⁵⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 23.

⁵¹ Locución latina que significa («manteniendo el resto de cosas iguales»).

⁵² Cfr. *Ibid.*, p. 24.

sociales. Así, la protección jurídica de la libertad de pensamiento y de conciencia, la competencia mercantil, la propiedad privada de los medios de producción y la familia monógama son ejemplos de grandes instituciones sociales, estas en conjunto definen los derechos y deberes del hombre e influyen en su perspectiva vital, sobre lo que puede esperar hacer y sobre lo que haga...» (1993, pág. 21). La teoría de la justicia gira en torno a la estructura porque la considera primaria en el orden de jerarquía y, siguiendo los considerandos hegelianos-marxistas sobre la dialéctica del amo y el esclavo, la estructura necesita contener distintas clases sociales diferenciadas por su plan y expectativa vital. Es inapelable que unas están más favorecidas que otras y que en algunos casos no se puede justificar por la meritocracia.

Examinando los principios de justicia que sería objeto de regulación en una sociedad bien ordenada, Rawls establecen dos limitaciones sistemáticas, a saber:

- 1) se supondrá que todos actúan justamente y
- 2) se supondrá que cumplen con su parte en el mantenimiento de instituciones justas.

Aunque, como observó Hume, «la justicia pueda ser una virtud celosa y cauta», nosotros podemos, no obstante, preguntarnos como sería una sociedad perfectamente justa. Por eso es necesario establecer una «teoría de la obediencia total como opuesta a la obediencia parcial»⁵³. Así las cosas, Rawls es un defensor de dos principios para las instituciones (1993, pág. 280) de la justicia distributiva⁵⁴ como imparcialidad⁵⁵:

1º- Primer principio: Cada persona ha de tener un Derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos (principio de igual libertad de ciudadanía).

⁵³ Mientras que la obediencia parcial se refiere a la concepción práctica, es decir, los principios que gobiernan la manera de tratar la injusticia, la obediencia total ofrece una comprensión sistemática de los problemas más acuciantes a pesar de ser más idealista.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 257. Rawls consideraba que la justicia distributiva, que es el modo en el que se deben distribuir los recursos y las oportunidades en una sociedad de manera justa y equitativa según la posición o categoría social, encuentra un tremendo escollo en la elección del sistema social e institucional que ordenará esta distribución. Recordemos además, que la justicia como imparcialidad es de un carácter puramente procesal para reorganizar las contingencias específicas de cada individuo.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 25-27 y 41, en esta última página señala que la imparcialidad es: «una teoría deontológica de segundo tipo, ya que si se supone que las personas escogerían en la posición original escogerían el principio de igual libertad y restringirían las desigualdades económicas y sociales a las que fueran en interés de todos, no hay razón para pensar que las instituciones justas maximizarían el bien, y en caso de producirse sería una coincidencia»

Las personas aceptarían anticipadamente este principio sin conocimiento de su finalidad particular. Así considera que una persona que gozase viendo a otra en peor posición que la suya entenderá que ese goce no tiene causa en ningún Derecho que le sea legítimo.⁵⁶

Que este sea el primer principio tiene su causa en que se ordenan jerárquicamente, por tanto, el resto de los principios habrán de ser congruentes con este no violando las libertades básicas de cada individuo (1993, pág. 53).

2º- Segundo principio: Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean:

a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y

b) unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades.

La aplicación de ambos principios supone dos consecuencias, a saber: la primera es que las libertades cívicas y las oportunidades han de distribuirse igualitariamente. La segunda, Rawls admite la posibilidad de distribuir desigualitariamente en relación con la autoridad, el poder, la renta y la riqueza. Es lo que denomina «el principio de la diferencia»⁵⁷, este principio necesita de una fuerte legitimación para su aplicación de modo que establece que: «Es más fácil comprobar cuándo se infringen las libertades iguales y establecer las discrepancias a partir del principio de la diferencia que decidir si un tratamiento desigual incrementa el bienestar social» (Rawls, 1993, pág. 453). Además, consideraba que aunque en teoría este principio permite desigualdades indefinidamente grandes a cambio de pequeñas recompensas para los más desfavorecidos, en la práctica, la difusión de los ingresos y de la riqueza no será excesiva.

Rawls establece que este principio de diferencia es un criterio especial, así es necesaria la intervención por mediación de ciertos individuos con *autoritas* (con carácter representativo) a los que cubrir sus expectativas sea legítimo, para realizar las comparaciones interpersonales

⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 41-42.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 80-81. Así considera que el principio de diferencia: «se obtiene combinando el principio de la justa igualdad de oportunidades con el principio de diferencia. Este principio suprime la indeterminación del principio de eficiencia al especificar una posición particular desde la cual habrán de juzgarse las desigualdades económicas y sociales de la estructura básica. Dando por establecido el marco de las instituciones requeridas por la libertad igual y la justa igualdad de oportunidades, las expectativas más elevadas de quienes están mejor situados son justas si y sólo si funcionan como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad. La idea intuitiva es que el orden social no ha de establecer y asegurar las perspectivas más atractivas de los mejor situados a menos que el hacerlo vaya en beneficio de los menos afortunados».

de su bienestar es necesario un índice de bienes primario⁵⁸ (salarios y/o prestaciones) (1993, pág. 295).

Este principio implica que las desigualdades deben cumplir dos condiciones:

1. Deben estar vinculadas a posiciones y cargos abiertos a todos en igualdad de oportunidades: Esto significa que las desigualdades deben estar basadas en criterios meritocráticos y no en factores arbitrarios como el origen socioeconómico, el género o la raza. V. g., en una sociedad justa, las oportunidades de acceso a la educación, el empleo y los cargos de liderazgo deberían ser igualitarias y basadas en el mérito individual.

2. Deben beneficiar al conjunto de la sociedad, especialmente a los menos favorecidos: Las desigualdades económicas y sociales deben tener un impacto positivo en el bienestar de aquellos que se encuentran en una posición más desventajada. Por ejemplo, en términos de redistribución de la riqueza, se podría justificar que aquellos con mayores ingresos contribuyan más en impuestos para financiar programas sociales y servicios públicos que beneficien a los sectores más vulnerables de la sociedad, como la atención médica, la vivienda asequible o la educación de calidad.

Para concluir, Rawls además distingue a este principio del criterio maximin (que es una abreviatura de «*máximum minimorum*») propio de los economistas, en tanto el segundo es una regla general para escoger en situaciones de incertidumbre, y el principio de diferencia es un principio de justicia (pág. 88). A efectos de comprender mejor este criterio, véase la tabla establecida en «Teoría de la Justicia» (1993, pág. 150).

A su vez propone una primera Norma de Prioridad (La prioridad de la Libertad):

«Los principios de justicia han de ser clasificados en un orden lexicográfico, y, por tanto, las libertades básicas sólo pueden ser restringidas en favor de la libertad: Hay dos casos: a) una libertad menos extensa debe reforzar el sistema total de libertades compartido por todos; b) una libertad menor que la libertad igual debe ser aceptable para los que tienen una libertad menor» (Rawls, 1993, pág. 453).

⁵⁸ Por bienes primarios se entienden, naturales y sociales:

- Naturales: salud, coeficiente intelectual, fuerza... es el conjunto de lo que denominaba «lotería natural», en los cuales no intervienen ningún tipo de circunstancia social.
- Social: fama, riqueza, prestigio... dependen de la forma en que se articulan en las instituciones sociales y de las jerarquías establecidas en las mismas.

Supone *prima facie*, un orden lexicográfico⁵⁹ que significa una desviación o desequilibrio respecto a las instituciones de igual libertad, no pueden en ningún caso, ser justificadas ni compensadas por mayores ventajas sociales y económicas. La distribución del patrimonio de la renta, poderes y autoridades, han de estar de acuerdo tanto con las libertades de igual ciudadanía y la igualdad de oportunidades. Otorgando un preminente favor a la libertad subjetiva frente al bienestar material. De tal forma que, según la regla de prioridad, la libertad tiene extensiblemente un valor absoluto frente a otros valores sociales.

Segunda norma de Prioridad (La Prioridad de la Justicia sobre la eficiencia y el Bienestar):

«El segundo principio de la justicia es lexicográficamente anterior al principio de la eficiencia, y al maximizar la suma de ventajas; y la igualdad de oportunidades es anterior al principio de la diferencia. Hay dos casos: a) la desigualdad de oportunidades debe aumentar las oportunidades de aquellos que tengan menos; b) una cantidad excesiva de ahorro debe, de acuerdo con un examen previo, mitigar el peso de aquellos que soportan esta carga». (Rawls, 1993, págs. 280-281)

Es mediante este segundo principio que Rawls inserta su corriente igualitarista, separándose del sistema Smithiano de libertad natural y el sistema de igualdad liberal, instaurando lo que el denominará la igualdad democrática.

Frente a la doctrina tradicional liberal individualista del «*laissez faire, laissez passer*»⁶⁰ y la doctrina de igualdad liberal⁶¹. Rawls aboga por una doctrina que orientara la distribución de los bienes sociales prescindiendo totalmente de las desigualdades iniciales derivadas de la lotería natural y de las contingencias sociales. Sin embargo, a pesar de que el primer principio es estrictamente igualitarista, en el segundo principio se plantea el principio de diferencia que se aleja de este igualitarismo estricto y que, más bien, justifica ciertas desigualdades.

⁵⁹ Implica que este principio tiene prioridad sobre el segundo debiendo satisfacerse antes de considerar la aplicación del segundo, es decir, el principio de igualdad tiene prioridad sobre el de diferencia.

⁶⁰ Expresión francesa que significa «dejar hacer, dejar pasar», esta doctrina consideraba que las desigualdades en la distribución de la riqueza y la autoridad, se justificaban a través de las condiciones procedimentales de la libre concurrencia de individuos que confluían en igualdad de armas en el tráfico económico y social. En esta doctrina, las actuaciones del Estado deben circunscribirse a la garantía de la ley y el orden, protección frente a agentes externos y provisión de fondos.

⁶¹ La doctrina de igualdad liberal recogía parte de las premisas de la anterior doctrina, pero exigía la aplicación del principio de igualdad de oportunidad, garantizándose las mismas oportunidades de enseñanza y de cultura. Esta doctrina trata de suprimir, en parte, las contingencias sociales de los individuos, pero las contingencias naturales –de los caprichos de la lotería social- sigue siendo moralmente arbitrarias.

De tal forma que, el principio de diferencia puede considerarse como un acuerdo según el cual se considera la distribución de talentos naturales como una propiedad común, y por lo tanto se podrá tomar parte en los beneficios de esta distribución, cualesquiera que esta resulte ser. Entendiendo que la sociedad que acepte este principio es una sociedad solidaria en la que los individuos que son al mismo tiempo partes contratantes comparten unos con otros su destino.

6. ÉTICA DE LAS VIRTUDES:

Cabría preguntarse por qué es objeto de estudio una teoría ética elaborada hace más de dos mil años frente a los otros modelos de competición como es la deontología representada por Kant, el consecuencialismo representado por Bentham y Mill o incluso el liberalismo en sus diversas corrientes (Louden, 1984)⁶².

La ética de las virtudes ha sido uno de los pilares clave en la creación de la Filosofía del Derecho, así lo consideraba (Villey, 1979)⁶³ que tomaba eminentemente a Aristóteles como fundador de esta disciplina. Decía que el libro *Ética a Nicómaco*, libro V, constituye el paradigma que portará la gran mayoría de escuelas del Derecho a lo largo de su historia y que a día de hoy, algunos capítulos de este libro, siguen siendo de lectura obligatoria en algunas universidades como la de Manchester.

Estos son los puntos centrales en torno al estudio de la moral y la virtud en lo relativo a la Filosofía del Derecho, cabe aclarar que se ha absorbido la estructura (a efectos funcionales) de la tesis doctoral de Josep Clusa Capell (Clusa Capell, 2015). Los principales considerandos en lo relativo a Aristóteles y Elizabeth Anscombe estribarán en torno a la *eudaimonia* y la justicia en relación con el Derecho principalmente, y unas breves nociones acerca de la teleología de forma secundaria.

6.1. Aristóteles (384 – 322 A.C)

Saltándonos los prolegómenos de la biografía de Aristóteles se puede concluir que la doctrina moral del autor queda plasmada en “*Moral a Eudemo*” (IV – VI) y, más intensamente, en “*Ética a Nicómaco*”. He aquí el contenido de cada uno de los libros de este último: I, trata del bien, la *eudaimonia* que es fin supremo del hombre, la felicidad; II, presupone la virtud, teoría central en el resto de su filosofía política y moral; III, del valor y la templanza; IV, el

⁶² Cfr. “... Does it have a special contribution to make to our understanding of moral experience? Is there a Price to be paid for its different perspective, and if so, is the price worth paying?”.

⁶³ Cfr. Villey, M., Compendio de filosofía del derecho, página 71.

exceso y el defecto del moralista (vicios de la virtud); V, la Justicia; VI, sobre las virtudes intelectuales o *dianoéticas*; VII, dedicada a la intemperancia, es decir, su teoría del placer corpóreo; VIII, debe leerse en conjunción con el libro X, referido a la contemplación o «florecimiento» para alcanzar la felicidad en términos de Anscombe (Anscombe, 2006, pág. 36); los libros VII y IX contienen la teoría de la amistad. Es esta obra que es esencialmente moral, se muestra que adquirir la virtud está ligado a ser un ciudadano.

6.1.1. De la Justicia y el Derecho.

Las doctrinas modernas de la justicia han separado ritualmente la equidad y los derechos, por un lado, de los honores⁶⁴, virtudes y merecimientos. De tal forma que, al estilo de Rawls, establecen unas reglas de juego sobre la justicia y luego permiten que cada sujeto actúe de la forma que considere conveniente para alcanzar sus fines. Aristóteles tiene una posición frontalmente opuesta, así:

La justicia es teleológica, los derechos y obligaciones deberán regirse por la finalidad o propósito de la práctica en cuestión. La justicia es principalmente honorífica, sirve de brújula moral para premiar o castigar las conductas que deben seguirse u omitirse en una sociedad sana.

La justicia, sabemos que es una virtud (supra), pero para Aristóteles es la más importante de todas así decía: «... muchas veces la justicia parece la más excelente de las virtudes, y que ni el atardecer ni la aurora son tan maravillosos como ella, y decimos con el proverbio que en la justicia se dan, juntas, todas las virtudes»⁶⁵ (Aristóteles, 2005). A su vez, podemos establecer que es una virtud ética «equidistante entre las acciones y emociones»⁶⁶.

Para ello es necesario establecer los dos sentidos de la justicia para Aristóteles, a saber: 1) la Justicia General, y 2) la Justicia Particular.⁶⁷

1) La Justicia General, todo régimen en la historia tiene unas leyes morales que constituyen lo que Heráclito denominaría «las murallas de la Ciudad». En el sistema moral de Aristóteles la legislación es la justicia general (da igual si son positivas o naturales, consagradas o no escritas), pero no son *el* Derecho (*to dikaion*) a pesar de que puedan relacionarse con él.

⁶⁴ Cuando se diga honores y se considere obsoleto, piénsese en este concepto como «estatus social».

⁶⁵ Ética a Nicómaco (en adelante, «EN»), V5 1129b 5-30.

⁶⁶ Clusa Capell, J. (2015). *Una investigación sobre la ética neoaristotélica*. p. 90.

⁶⁷ Se sigue la terminología usada por Villey, M. Véase páginas 73-78 para la Justicia General, y 78-82 para la Justicia Particular.

De Santo Tomás hasta Durkheim realizaban esta conexión cognoscitiva de que la relación entre la legislación y el Derecho no es sinalagmática, podríamos decir incluso que la legislación está al rececho del Derecho, siempre mutante y esquivo.

2) La Justicia Particular, lo que a ojos de algunos autores le convierten en el efectivo fundador de la Filosofía del Derecho⁶⁸, frente a la justicia general que tenía un carácter más bien indeterminado («la suma de todas la virtudes..., la mejor entre todas...» *vid. Supra*) deja de confundirse al oponerse al resto de virtudes cardinales o especiales. A partir de aquí, la justicia particular tomará un carácter puramente social y que supone el elemento clave del constructo que es la justicia.

De esta justicia sobresalen tres especies de justicia particular: la Justicia distributiva (De la comunidad a la persona en términos meritocráticos), la Justicia correctiva (que pretende corregir las distintas conductas humanas en el seno social) y la Justicia sinalagmática (entre hombres iguales, fruto del intercambio y de las operaciones comerciales donde rija la autonomía de las partes).

Esta justicia puede ser a su vez de dos modos, justicia conforme a la legalidad y justicia conforme a la igualdad⁶⁹; sus diferencias estriban, respectivamente, bien, si se refieren a bienes humanos, bien, a bienes externos (hombres y cargos de autoridad, riqueza, seguridad cívica...); la emoción propia de la justicia como legalidad es el respeto por la ley y de la injusticia lo contrario, frente a la justicia como igualdad que no determina de forma la clara la emoción propia de la igualdad pero si la contraria, la codicia (*pleonexia*); por último, las acciones a las que se refiere la justicia como legalidad son aquellas que la comunidad política ordena o prohíbe, las virtuosas o viciosas en general, frente a los tres tipos de acciones en la justicia como igualdad, a saber: distribución (*dianome*), rectificación (*diorthosis*) e intercambio (*allage*).⁷⁰

Estos cuatro sentidos de la justicia están completamente relacionados y no han sido adscritos a este trabajo arbitrariamente, de tal forma que la Justicia general se identifica con la legalidad, y la Justicia particular, con la igualdad.

Pero ¿Qué es la justicia?, que cada uno tenga lo suyo, diría Aristóteles (*ta autón ekein*), es decir, que se repartan correctamente las cargas y los bienes. No obtener o quedarse ni más

⁶⁸ *Ibid.*, p 78.

⁶⁹ EN V5 1129a 30-35.

⁷⁰ Cfr. Clusa Capell, J. (2015). *Una investigación sobre la ética nearistotélica*. pp. 90- 91.

ni menos de lo que a cada cual le pertenece por Derecho. Para investigar esta virtud y encontrar su *telos*, Aristóteles considera preciso responder a tres preguntas⁷¹:

- 1) ¿Qué acciones caracterizan a la justicia y a la injusticia?
- 2) ¿Cuál es el término medio que representa la justicia?
- 3) ¿Entre los extremos es el término medio lo justo?

La respuesta que da Aristóteles a la primera pregunta es la siguiente: 1) que la conducta justa es un término medio entre cometer una injusticia y padecerla: en efecto, cometer una injusticia es tener más y padecerla menos⁷². Así, la justicia es reconocer y aceptar la igualdad proporcional y la injusticia es ir en contra, tanto por arriba como por debajo, de esa cantidad en desigualdad proporcional.

2) Aristóteles empieza afirmando que la justicia no es un término medio como el resto de virtudes, la justicia es «propia del medio, mientras que la injusticia lo es de los extremos»⁷³, siguiendo la línea de argumentación de Josep Clusa⁷⁴, Aristóteles sugiere que la justicia no está, como el resto de virtudes, entre dos vicios contrapuestos por exceso y defecto (así v.g., la **valentía** «andréa» podría viciarse por cobardía en defecto, o por temeridad en exceso), sino que solo se enfrenta a un vicio, la injusticia.

3) Dado que la justicia es el término medio, inequívocamente la injusticia son los extremos y, por tanto, esta puede presentarse por exceso, cometer una injusticia, o por defecto sufrir una injusticia. Aristóteles siempre defendió que ante el caso de poder elegir cometer una injusticia o sufrirla, es más virtuoso sufrirla que cometerla (Aristóteles, 2005)⁷⁵.

Respondidas estas preguntas Aristóteles cambia su definición inicial de justicia dada en su primer capítulo modificándola:

«Siendo las acciones justas e injustas que hemos dicho, se comete una injusticia o se obra con justicia cuando esas acciones se realizan voluntariamente; cuando se hacen involuntariamente, ni comete injusticia ni se obra con justicia a no ser por accidente, puesto

⁷¹ EN V5 1129a 3-26.

⁷² EN V5 1133b 30-32.

⁷³ EN V5 1133b 33.

⁷⁴ Clusa Capell, J. (2015). *Una investigación sobre la ética neoaristotélica*. p. 159.

⁷⁵ EN V5 1138a 27-34: «Es manifiesto también que las dos cosas son malas, sufrir la injusticia y cometerla...; con todo, es peor cometerla, porque el cometer la injusticia implica vicio y es reprehensible, y un vicio que es o el completo y absoluto, o poco menos (ya que no toda acción injusta voluntaria implica injusticia de carácter); mientras que el ser injustamente tratado no envuelve vicio ni injusticia en sí mismo...».

que se hace algo que resulta ser justo o injusto. Pero el acto justo y la acción justa se definen por su carácter voluntario o involuntario: cuando el acto injusto es voluntario es objeto de censura y a la vez se convierte en injusticia.; de suerte que, si no se le añade lo voluntario, será algo injusto, pero no llegará a ser una acción injusta» (Aristóteles, 2005)⁷⁶.

La problemática de la justicia de no ser un término medio entre dos vicios sino ante uno solo que genera en sí mismo dos tipos de vicios por exceso o defecto de la igualdad proporcional (recordemos justicia como igualdad, justicia particular), hace que muchos autores como Kelsen consideren que el concepto de justicia aristotélica es un fracaso y se aleja de la doctrina de la virtud ética como término medio. Decía Kelsen que la noción de «*suum cuique tribuer*» es tautológica y perfectamente inútil, sin embargo, para Michel Villey considera que no se da cuenta que, el sentido verdadero de esta fórmula, es describir la misión del juez, de tal forma, lo que pretende es «ayudarnos a no confundir la función del arte jurídico con la del sabio o la del técnico al servicio del orden público o de la economía»⁷⁷.

Otra cuestión problemática a ojos de Josep Clusa es la expresa mención a la justicia distributiva, «tal vez omitiendo al resto de formas de justicia o incluyéndolas implícitamente, sin que pueda aseverarse que es la única en la que está interesado desde un punto de vista sistemático»⁷⁸.

Y, por tanto, ¿qué es el Derecho?,

Considero que es más ilustrativo tratar esta definición desde el campo que haría cualquier ciencia como la criminología, sociología, filología, etc. Estableciendo una tricotomía a razón de su objetivo, materia y campo de aplicación⁷⁹:

- Objetivo: La repartición de los bienes, y no tanto a la verdad o a la utilidad. Busca que nadie obtenga ni más ni menos de lo que se merece, como decíamos antes, la misión de un juez es repartir la herencia, deudas, pensiones, pedazos de tierra... de forma proporcional a lo que les es debido, imponiéndoles sus obligaciones y otorgándoles ciertos derechos. En este ejemplo funcional es necesaria la intervención del legislador, que no será sino el guía que intenta contribuir al juez a la obra multiforme que es el Derecho. Ahora bien, muchos pueden decir que es una entelequia, y no estarían tan alejados de la realidad, sin embargo, esta es la función

⁷⁶ EN V5 1136b 8-25.

⁷⁷ Villey, M., Compendio de filosofía del derecho, pp. 80-81.

⁷⁸ Clusa Capell, J. (2015). *Una investigación sobre la ética neoaristotélica*. p. 163.

⁷⁹ Continuando con la estructura establecida por Villey, M.

real del Derecho, al igual que la astronomía pretende averiguar los movimientos de los astros en la bóveda celeste o la biología intenta comprender los complejos mecanismos anatómicos y funcionales de los seres vivos, es su pretensión, que pueden cumplir con mayor o menor éxito, lo que las legitima como verdaderas ciencias.

- Materia: El Derecho debe encargarse de repartir los bienes, pero no todos los bienes son objeto de repartición (v.g. la verdad, el amor diría Santo Tomás, lo *kalon* o los bienes superiores diría Aristóteles), son los bienes externos y/o corporales. El sustrato material es lo que le interesa al Derecho, frente al mundo del «ser», nosotros los juristas, nos preocupamos por el mundo del «haber» de las cosas que la gente se reparte y que son divisibles o intercambiables. Así los derechos de autor son intercambiables, pero el gozo de escribir un determinado libro no.
- Campo de aplicación: el Derecho necesita de ser practicado en un grupo social, puede ser esta una de las características por las que Aristóteles la convirtió en la primera virtud entre todas las demás (en un sentido jerárquico), es necesaria en un grupo social donde puede haber repartición aunque pueda o no presentarse, sin embargo, no habrá «nada de Derecho en Robinson, completamente solo en su isla»⁸⁰.

6.1.2. De la *Eudaimonia* y la virtud

El término *eudaimonia* no era problemático para los griegos, las numerosas traducciones que ha tenido a lo largo de los últimos dos milenios sí que lo han podido ser, así nosotros diríamos que es la felicidad, los angloparlantes dirían que es «happiness», sin embargo, estos términos pueden llevar a la confusión. Probablemente más en el caso de los angloparlantes, el término «felicidad-happiness» es cuasi psicológico, es un estado humano subjetivo y transitorio que no explica bien lo que Aristóteles entendía por *eudaimonia*, autoras como Anscombe propusieron el término «floreCIMIENTO» (“*flourishing*”) (Anscombe, 2006, pág. 36) o «bienestar» (“*welfare*”).

Aristóteles entendía que la *eudaimonia* consistía en el ejercicio de las actividades vitales conforme a las virtudes, la *areté*. Aristóteles da tres argumentos en relación de por qué la *eudaimonia* es el bien supremo del ser humano.

⁸⁰ Villey, M., Compendio de filosofía del derecho, p. 82.

El primero de los argumentos introduce una definición de lo que entiende por bien humano a través de un análisis pormenorizado del concepto de acción. Así el fin último de toda acción es alcanzar la felicidad «*el más elevado de los bienes asequibles mediante la acción*»⁸¹. Considera que bien es cierto que todas las acciones tienen un fin inmediato (repartir parte de tu dinero con tu hermano que está en una situación de precariedad tiene como fin inmediato el amor fraternal de no ver a tu hermano en una situación de indigencia), pero la suma de todas las acciones independientes, si son llevadas de forma virtuosa es la de alcanzar la *eudaimonia*, si bien es cierto que los hombres pueden llevar a cabo acciones que sean buenas para ellos pero altamente perjudiciales para el resto, nadie actúa deliberadamente para causarse un mal propio.⁸² En cuyo caso no llegarían a la *eudaimonia* ya que se alejaría manifiestamente de las virtudes éticas o intelectuales que son el camino para llegar a la felicidad.

El segundo argumento es el denominado «del *ergon*» (de la función), tiene que ver con la famosa clasificación de la forma («en los seres orgánicos se denomina alma o ánimo») de los seres inorgánicos y orgánicos (Aristóteles, *Acerca del Alma*, 2016)⁸³, a saber:

Las plantas poseen únicamente el alma vegetativa que lleva a cabo las funciones básicas vitales.

Los animales poseen el alma vegetativa y el alma sensitiva, les otorga movimiento y sensación.

Los hombres poseen las anteriores y el alma intelectual (racional), cuya función es el conocimiento, deliberación, elección y el lenguaje (que se perfecciona socialmente en la *polis*).

«De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre» (Aristóteles, 1993, págs. 49-51)⁸⁴.

En la criatura humana culmina la concepción teleológica del mundo, ya que se encamina a sus propios fines con conciencia y libertad (aquí se produce el entronque entre ética y política con su metafísica). La actividad exclusiva del hombre aristotélico es el ejercicio

⁸¹ EN V1 1095a 15-17.

⁸² EN V5 1138a 5-20.

⁸³ Véase libro II y III.

⁸⁴ El «*Zoon politikón*» aristotélico. El sustantivo «*zoon*» quiere decir «ser viviente», «animal», y el adjetivo que le acompaña lo califica como perteneciente a una *polis*, que es a la vez la sociedad y la comunidad política.

de la razón como la facultad más elevada del hombre, ya que ninguna otra especie lo posee. La *eudaimonia* es el ejercicio de una actividad de la razón.

El tercer argumento estriba en la forma, elevada o conforme a la virtud, en la que debe realizarse la actividad racional. Por tanto, como mencione anteriormente, la *eudaimonia* está vinculada intrínsecamente con la virtud «Puesto que la felicidad es una actividad del alma según la virtud perfecta, hay que tratar de la virtud, pues acaso así consideraremos mejor lo referente a la felicidad»⁸⁵.

Por tanto, la *eudaimonia* es el fin último de la acción, es decir, a pesar de las contingencias específicas de cada acto todas llevarán en último término al intento de satisfacer nuestra felicidad, aunque efectivamente no lo consigamos al no actuar virtuosamente. Aristóteles rechaza que los bienes como el placer, la riqueza, el honor o la virtud por la virtud⁸⁶ finalmente constituyan la *eudaimonia*. Ahora bien, la felicidad no es la ausencia de placer, riqueza, honor... pero Aristóteles a pesar de tener una perspectiva más bien exclusivista, acaba reincorporando alguno de estos bienes cuando se llega a la felicidad. Así, aunque «lo esencial de la felicidad es la actividad del alma, la *eudaimonia* “incluye”, también, aspectos no esenciales como los bienes mencionados»⁸⁷. De tal forma que cuando un hombre llegue a la *eudaimonia*, gozará de ciertos placeres, tendrá riqueza por lo menos mínima para satisfacer sus pretensiones vitales y, de su virtuoso modo de obrar, gozará de honores.

6.2. Elizabeth Anscombe (1919 – 2001)

Esta autora, discípula de Ludwig Wittgenstein, fue alumna de la Oxford University y posteriormente profesora de Filosofía de Cambridge, su artículo (*paper*) «*Modern Moral Philosophy*» (Filosofía Moral Moderna) se le considera, por numerosos autores, un retorno a la ética aristotélica, el influjo que supuso en autores como Roger Scruton o, un autor con una notable influencia actual, Sandel, es de alto calado.

Anscombe argumentó que las acciones humanas deben ser examinadas según su intencionalidad, aunque no hay que dejar al arbitrio las consecuencias si estas son previsibles. Pero ¿por qué esta autora acude a una teoría ética que por esa época se tenía como marchita y caduca?, Anscombe se dio cuenta que esta ética de las virtudes no está tan muerta como se

⁸⁵ EN VI 1102a 5-8.

⁸⁶ Entendiendo que el fin último de ello es acabar siendo virtuoso.

⁸⁷ Clusa Capell, J. (2015). *Una investigación sobre la ética neoaristotélica*. pp. 54-55.

consideraba en un principio, descubrió en el pensamiento no sistemático, en el pensamiento no académico, en la moral de los pueblos, urbes rurales o núcleos familiares, que los actos no se justifican por las consecuencias ni por los principios, sino por eso que los griegos llamaban *areté* (excelencia) o los romanos denominaban *virtus* (virtudes). La visión tradicional de las virtudes es que hay una serie de normas de conducta o disposiciones anímicas, si se prefiere, concretadas en costumbres que, aunque no acierten en todos los casos, tienden a dar la mayor parte de las veces consecuencias favorables. Hay, como podemos percibir, un retorno a las costumbres en las que la sociedad había dispuesto significantes de lo bueno como en la noción de justicia, generosidad u honestidad.

Por tanto, la moralidad no puede ser considerada como un conjunto de normas externas a la sociedad que deben ser cumplidas mecánicamente, así frente a la deontología con su obsesión de la aplicación de reglas o principios antes de la propia acción sin considerar las circunstancias particulares y las intenciones detrás de las acciones en sí misma (la crítica que Gustavo Bueno⁸⁸ dispuso en un programa de debate sobre el concepto de autonomía de Kant como: la «legislación de uno mismo» que equivaldría a libertad, Bueno considera que la libertad es la «conciencia de la necesidad»⁸⁹, y que el concepto kantiano es puramente metafísico casi ingenuo y casi infantil, porque el autor que da las leyes no puede ser el propio individuo, salvo en el campo ético, pero en el ámbito moral es necesario una sociedad, una clase social, etc. De lo que se desprende que la relación de autonomía para darse uno sus propias leyes y libertad es una pura fórmula sin significantes reales)⁹⁰; o el consecuencialismo, en el cual la finalidad de la acción no importa, sino el resultado. Se omite de plano la voluntad y motivación de las determinadas acciones, teniendo una visión sesgada o limitada que no capta la complejidad de la vida moral. A su juicio, la ética de las virtudes resuelve estos dos escollos al tomar una posición intermedia, al tener como finalidad la excelencia moral que guía nuestras acciones hacia el bien y un plan vital ético que, además, estas virtudes solo pueden cultivarse a través de la práctica y la formación constante del carácter. Así consideraba

⁸⁸ Dice así en su página 29, Anscombe, G. E. (2006). *Filosofía Moral Moderna* («FFM», en adelante): «Kant introduce la idea de “legislar por uno mismo”, que tan absurda como si en estos días, cuando los votos por mayoría merecen gran respeto, llamáramos a cada decisión reflexiva que un ser humano toma un voto que da como resultado un mayoría, la cual en proporciones es abrumadora, porque siempre es 1-0. El concepto de legislación exige un poder superior en el legislador... su regla de las máximas universales es inútil si no se estipulan las condiciones para determinar qué vale como descripción relevante de una acción con miras a construir una máxima acerca de ella».

⁸⁹ Noción de Spinoza que después sería absorbido por Hegel.

⁹⁰ Debate filosófico entre Gustavo Bueno e Ignacio Sotelo, en el programa «Negro sobre Blanco, el Donoso Escrutinio», emisión del año 2003, minuto 50. https://www.youtube.com/watch?v=yUd_HAtgWsg

Aristóteles que la única forma de florecer nuestras virtudes es a través del hábito, de contemplar teóricamente la vida y actuar conforme al término medio en cada situación.

6.2.1. Las tres tesis de Anscombe

Estas tres tesis se presentaron en su obra más controversial (Anscombe, 2006),

La primera tesis: Inutilidad de la filosofía moral contemporánea⁹¹. Anscombe considera que en el año en el que escribe este artículo no hay una filosofía moral válida, puesto que no hay una filosofía de la psicología humana que pueda ir aparejada a la primera, así dice:

«La primera es que actualmente en nada nos beneficia hacer filosofía moral; en todo caso, esta tarea debería postergarse mientras no tengamos una filosofía de la psicología adecuada, de la que visiblemente carecemos» (Anscombe, 2006, pág. 27).

La vida de Anscombe transcurre en el «*establishment*» academicista de Oxford y Cambridge, fuertemente influenciada por el consecuencialismo transmitido por *The methods of Ethics* (1874) de Sidwick.

Anscombe sentencia que el consecuencialismo (utilitarismo) no es inútil por el mismo, sino que el consecuencialismo es inútil por la carencia de una adecuada filosofía de la psicología, por tanto, debemos preguntarnos ¿Qué es la filosofía de la psicología?

Anscombe busca que la filosofía de la psicología redunde en el alma humana, «Entre ellos, tal vez los conceptos más básicos sean los de acción, intención, placer, y deseo»⁹². Otros conceptos más importantes también pueden ser objeto de esta materia como, por ejemplo, la virtud en relación al florecimiento humano («*human flourishing*») que para Anscombe implica la *eudaimonia*. Así, es imposible que los utilitaristas vayan en la vía correcta siempre que no tengan unos conceptos como el placer («A menudo se ha dicho que Bentham y Mill cometieron “la falacia naturalista”»)⁹³, la autora consideraba que grandes autores como Aristóteles no pudieron más que farfullar eufemismos como que la pasión es «la flor de la vida», o bien que la descripción de un acto puede realizarse de modo que caiga en muchos principios o ninguno y, por tanto, la línea utilitarista es discordante al poder aplicarse el

⁹¹ Se utilizará la terminología de Josep Clusa para la denominación de las tres tesis. p. 174.

⁹² Clusa Capell, J. (2015). *Una investigación sobre la ética neorristotélica*. p. 176.

⁹³ FMM., p. 29.

principio de las consecuencias a casi cualquier acto humano. Por tanto, ninguna filosofía ética será válida hasta que no eliminen de su mapa activo la obligación moral en sentido moderno.

Segunda Tesis: Incoherencia del concepto moderno de obligación moral.⁹⁴

«... debemos prescindir de los conceptos de obligación y deber –entiéndase obligación moral y deber moral-, de lo que es moralmente correcto e incorrecto y del sentido moral de “debe” si esto es psicológicamente posible; porque son sobrevivientes, o derivados de sobrevivientes, de una concepción anterior de la ética que en general ya no sobrevive, y sin ella solo hacen daño» (Anscombe, 2006, pág. 27).

De esta manera, por antigua ética se refiere a las nociones de ética de la tradición hebreo-cristiana, que así sustentaban la obligación moral bajo la égida de la Ley Divina, conceptos como sujeto, permitido, arrepentido o perdonado se arraigaron al *imaginarium* del pensamiento occidental. Aristóteles no tenía un similar a ilícito, así poseía otro elenco de palabras como bribón o impío que implicaban una notoria falta de virtuosidad (*virtus*), mientras que ilícito es un término coextensivo que implica la maldad de un hombre y su manifiesto alejamiento de las virtudes. Lo que le sorprende a Anscombe es que la Ley Divina (matriz) falleciese, mientras que la obligación moral (apéndice o filial) sobreviviese. Además, dice que la concepción de obligación moral es dañina, la razón es el efecto que denominaríamos como «pensamiento mágico» (Caro Baroja, 1986, pág. 66) (Frazer, 1981, págs. 33-74), una fuerte reacción psicológica de esencia prácticamente mágica. Esto provoca que los consecuencialistas lo aprovechasen para justificar esas acciones terribles en pos del bien del mayor número.

Tercera tesis: la trivialidad de las diferencias entre filósofos utilitaristas⁹⁵:

«... las diferencias entre los autores ingleses famosos de filosofía moral desde Sidwick hasta nuestro días terminan siendo baladías» (Anscombe, 2006, pág. 27).

En rasgos generales se puede decir que, frente a las éticas religiosas de índole judeocristiana, había actos intrínsecamente injustos, sin embargo, desde Sidgwick, ningún filósofo consecuencialista considera que existen actos que no sean moralmente permisibles. Denotando el profundo alejamiento entre la ética hebreo-cristiana con el consecuencialista que, en consecuencia, los haría incompatibles⁹⁶.

⁹⁴ Clusa Capell, J. (2015). *Una investigación sobre la ética neoaristotélica*. p. 178.

⁹⁵ Clusa Capell, J. (2015). *Una investigación sobre la ética neoaristotélica*. p. 180.

⁹⁶ Cfr. Clusa Capell, J. (2015). *Una investigación sobre la ética neoaristotélica*. p. 181.

Una de las objeciones más fuertes a esta vuelta hacia Aristóteles es el egoísmo del agente que pretende llegar a la *eudaimonia*, puesto que este tal vez actuó no por virtud o por excelencia para alcanzar la *eudaimonia* propia *por sí misma*, sino por egoísmo. Annas (2008) responde a esta crítica diciendo que teorías pueden ser egoístas en sentido formal, puesto que «yo trato de vivir mi vida virtuosamente, si en cierto punto actuó en pos de mi florecimiento y no el tuyo, mi replica será que estoy intentando ser virtuoso en mi vida, no en la tuya» (pág. 207). Pero no pueden ser egoístas en el contenido, ya que la *eudaimonia* propia implica indisolublemente el bien para con los demás, es una garantía social para el resto. Así actuar de forma recta o según lo moralmente correcto se define con independencia de los intereses del agente (desplazando el «deber» de Kant) y algunas de estas virtudes son inmanentes al altruismo o «heterorreferenciales», si se prefiere, como generosidad⁹⁷ (Clusa Capell, 2015, págs. 260-261).

7. CONCLUSIONES

Ya desde la introducción suponíamos que el asunto era complejo y que lo derroteros que tomaría harían cuestionarnos hasta qué punto vale la pena intentar situar nociones sobre la moral, la virtud, la justicia y el Derecho. Las teorías y doctrinas que han tratado estos conceptos son merecedores de un análisis más extenso que aportaría muchas respuestas a lo que consideramos como Derecho, justicia, virtud o moral que todavía son de difícil aproximación.

Cada uno de estos autores tiene un valor inconmensurable al ser los máximos representantes de la opinión o conocimiento de una época y cultura determinada. El utilitarismo angloparlante en conjunción con el pragmatismo ha tenido la mayor dominancia en los últimos dos siglos, la deontología tiene sus frutos en la más presente actualidad, el liberalismo ha sido de una importancia mayúscula en todo el desarrollo moral y económico desde Locke hasta finales del siglo XX y, la ética de las virtudes que ha influenciado a todas estas teniendo un recorrido de más de dos mil quinientos años de antigüedad. Todas han sido importantes en la construcción de las concepciones que defendemos en la actualidad. Ninguna es despreciable o, al menos, no del todo.

⁹⁷ En la actualidad ha cogido fuerza una doctrina filosófica que se denomina «Naturalismo genérico», estos ponen especial importancia en el término generosidad y generación como pilares distintivos de otras corrientes neoaristotélicas que toman la ética de las virtudes.

Considero que lo prudente es, una vez finalizada la investigación, hablar de en qué manera han calado en mí las distintas opiniones y corrientes en la determinación de que es lo justo, lo moral, la virtud y el Derecho.

Comenzaremos por el utilitarismo: esta doctrina considera a las personas como medios al suponer que el bienestar o felicidad se pueden sumar y que genera un gran escollo a la hora de «medir» la felicidad o el bienestar de las personas. Estos conceptos son de un carácter bastante subjetivo y multidimensional y su reducción a placer y displacer hace que se planteen desafíos significativos al no entrar conceptos como: autonomía o dignidad.

El utilitarismo, aunque «útil», olvida por completo la moralidad suscribiéndola a lo que el grupo, como ente ficticio que denominan «comunidad», considere como bueno. Es una doctrina moral que, en cierta medida, se desprende de la misma ya que, según estos, no existe ningún acto que sea impermissible si finalmente es útil para la sociedad. No puedo estar de acuerdo con una doctrina que reduce la justicia y la virtud a la maximización del bienestar, siendo para estos «el fin último sin más adjetivos complementarios» lo único que importa. Una doctrina como esta podría llevarnos a justificar la tiranía sobre las minorías, sacrificando sus derechos e intereses y cometiendo, por tanto, Injusticias e ignorando las preocupaciones de la Justicia distributiva. No siempre el fin justifica los medios.

La deontología se centra en el individuo, aunque con una especial obsesión por aplicar reglas o principios antes de la propia acción. La problemática de esta doctrina es la universalidad formal, es decir, la ausencia de consideraciones sobre las circunstancias particulares y las intenciones detrás de las acciones en sí mismas, pretendiendo establecerse unos principios que podrían ser aceptados por todos en situaciones similares. Otra crítica que se puede dirigir contra la deontología es la falta de sensibilidad con respecto a las consecuencias, su enfoque en la intención y el deber moral pueden descuidar el impacto real y tangible de nuestras decisiones sobre los demás. Del mismo modo, su obsesión por la imparcialidad e igualdad formal puede pasar por alto las desventajas y desigualdades estructurales y sociales a las que se enfrentan ciertos grupos. Existe en el castellano un dicho que ejemplifica una crítica directa a esta línea de pensamiento: «El camino al infierno está empedrado de buenas intenciones».

Su idea de “legislar por uno mismo” como sinónimo de libertad creo que no tiene recorrido en nuestra era. El concepto de legislación exige un poder superior en el legislador, su regla de las máximas universales es inútil si no se estipulan las condiciones materiales para determinar qué vale como descripción relevante de una acción con miras a construir una

máxima acerca de ella. Probablemente el mayor problema de esta doctrina es la rigidez en el deber moral y la obediencia que, si bien tiene sentido en términos de establecer una base para la moralidad, puede dificultar la resolución de conflictos morales y limitar la capacidad de considerar las consecuencias de nuestras acciones.

Mi crítica al liberalismo partirá desde el enfoque rawlsiano, ya que las críticas al liberalismo clásico o neoliberalismo son conocidas por todos, por ejemplo: el individualismo extremo, la primacía de la propiedad privada, la falta de atención a las desigualdades de partida, la excesiva confianza en el libre mercado y en la «mano invisible» de Smith, y la invisibilización de los aspectos sociales y comunitarios.

Rawls presentó un enfoque abstracto y desvinculado de la realidad al construir una teoría de la justicia sobre bases, como el «velo de la ignorancia», que se alejan por completo de las realidades concretas y complejas de la vida social y de los contextos reales. A su vez, su teoría no permite su universalización puesto que se circunscribe su teoría a las sociedades occidentales ausentándose de decir nada sobre las culturas y valores orientales.

El igualitarismo no aborda por completo las desigualdades económicas y de poder, aunque permita cierta desigualdad siempre que beneficie a los más desfavorecidos. Olvida que no solo importan la distribución equitativa de los recursos materiales, sino que existen otro tipo de circunstancias determinantes en la desigualdad e injusticia. Nociones centrales de la justicia como el reconocimiento y respeto a la diversidad cultural; la autonomía individual o los derechos humanos son descuidadas por el autor para centrarse en la estructura básica e institucional de la sociedad, pero permitiendo que se perpetúen las desigualdades estructurales.

Por último, la ética de las virtudes, que sin lugar a duda ha sido la que más calado ha tenido en mí. En primer lugar, mencionaré alguna de sus críticas y, en último término, argumentaré por qué he preferido esta doctrina.

Las principales críticas giran en torno a la falta de claridad y objetividad de cómo deben ser aplicadas las virtudes y de qué manera se puede aplicar un estilo de vida contemplativo en el que juzguemos cada situación individualmente para que encontremos la moral o la justicia de nuestros actos. Otra crítica que, sin embargo, ha sido más o menos refutada en el anterior capítulo, es el egoísmo de la *endaimonia* (felicidad). Nos es útil la crítica a efectos de la posible falta de acción y responsabilidad colectiva. Esta doctrina pone énfasis en el carácter del individuo, pudiendo aparejar la limitación a la hora de abordar cuestiones de lo justo e injusto a gran escala.

La mayor crítica que se ha dirigido a esta doctrina es la ausencia de un marco moral para la toma de decisiones difíciles, a pesar de su replanteamiento contemporáneo; no cabe duda que el mayor desafío de la ética de la virtud es ofrecer una orientación suficiente cuando existan tensiones entre distintas virtudes o conflictos morales.

Yo prefiero esta última doctrina porque el encuentro más realista que a las restantes. Regirse por un estilo de vida teórica que al mismo tiempo requiera practicar las virtudes para poder tener una vida más llena, implica implícitamente un cambio en ti que vaya transformando a la sociedad. No hay duda de que un sujeto difícilmente puede condicionar la visión de lo justo o lo moral en una sociedad, sin embargo, todo sujeto tiene unas concepciones sobre estas compartidas; la justicia no puede separarse de la forma en que las personas se relacionan entre sí para crear comunidades, valorándose la solidaridad y la cooperación.

Esta doctrina puede hallarse en un punto medio entre el utilitarismo y la deontología (siendo congruente con su elemento central, el «término medio»), frente a algunas teorías éticas más prescriptivas (como el igualitarismo); las virtudes pueden ser comprendidas y aplicadas de maneras diversas y adaptadas a diferentes contextos culturales. Recordemos como, tal y como se recoge en el capítulo II, las virtudes orientales no se alejan tanto de las occidentales. Además, podemos visualizar esta unión entre doctrinas al considerar que esta ética defiende que la motivación por la que se va a regir una acción tenga como fin último la *eudaimonia*, es decir, la excelencia moral o la perfección cívica (esta es la premisa teleológica, la cual es principal en el pensamiento Aristotélico). Y a su vez, para que una acción pueda considerarse moralmente correcta debe ser realizada por razones virtuosas que enriquezcan el carácter (*ethos*) y que sus intenciones puedan ser consideradas como beneficiosas por el cuerpo moral, es decir, la comunidad.

Podríamos decir que esta doctrina tiene el enfoque completo y contextual, ya que se aborda por completo la vida moral de una persona. Esto permite una comprensión más completa de las acciones y decisiones éticas, teniendo en cuenta las complejidades de la vida social.

Para finalizar, este trabajo me ha permitido conocer más a fondo sobre qué base se han justificados las leyes y normas sociales más arraigadas a nuestra sociedad. Considero de una extraordinaria riqueza que, tanto personas del mundo del Derecho como afines, estudien y realicen investigaciones en profundidad sobre estos términos que tanto me han fascinado. Considero que un enfoque holístico de estos términos podría suponer modificaciones en

nuestro entendimiento de la política y, principalmente, en las instituciones jurídicas y de seguridad que podrían aportar sustanciales beneficios en nuestra visión de los agentes jurídicos, la lente que deben adoptar los legisladores y el papel que tienen los jueces, pero, sobre todo, en la responsabilidad cívica que cada individuo tiene con respecto al resto y consigo mismo. De tal forma que se extienda una conciencia colectiva sobre lo que difiere entre lo justo y lo injusto, y que los individuos se vean legitimados para una obediencia o desobediencia abierta.

8. REFERENCIAS

- Annas, J. (2008). Virtue Ethics and the Charge of Egoism. En P. Bloomfield (Ed.), *Morality and Self-Interest* (págs. 205-222). Nueva York: Oxford University Press.
- Anscombe, G. E. (2006). Filosofía Moral Moderna. (M. Platts, Trad.) 27-52.
- Aristóteles. (1993). *Política*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2005). *Ética a Nicómaco V* (1ª ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- Aristóteles. (2016). *Acerca del Alma*. (T. Calvo Martínez, Trad.) Madrid: Gredos.
- Azcárate Corral, P. d. (1861). *Sistemas filosóficos modernos* (Vol. 1). Madrid: Mellado.
<https://www.filosofia.org/aut/azc/sfm109.pdf>
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad Líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2006). *Vida Líquida*. (A. Santos Mosquera, Trad.) Barcelona: Paidós Ibérica S.A.
- Beccaria, C. (1993). *De los delitos y las penas*. Viamonte, Argentina: Heliasta.
<https://criminologiacomunicacionymedios.files.wordpress.com/2013/08/beccaria-cesar-tratado-de-los-delitos-y-de-las-penas.pdf>
- Bentham, J. (1823). *An introduction to the principles of Morals and Legislation* (Vol. 2º). Londres: W. Pickering.
- Bentham, J. (1828). *Defensa de la usura*. París, Francia: Casimir.
- Bentham, J. (1891). *A fragment on Government*. Oxford: Clarendon Press.
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/dc/Jeremy_Bentham%2C_A_Fragment_on_Government_%281891%29.pdf
- Bentham, J. (1990). Falacias Políticas. En F. J. Ansuátegui Roig, & y. otros, *Anuario de Filosofía del Derecho* (págs. 570-577). Centro de Estudios Constitucionales.

- Bowring, J. (1838-1843). *The Works of Jeremy Bentham* (Vol. 3). Edinburgo: Online Library of Liberty. Retrieved 23 de 04 de 2023, from <https://oll.libertyfund.org/title/bowring-the-works-of-jeremy-bentham-vol-8>
- Bowring, J. (1838-1843). Tracts on Poor Laws and Pauper Management. En J. Bentham, *The Works of Jeremy Bentham* (Vol. 8). Online Library of Liberty. Retrieved 22 de 04 de 2023, from <https://oll.libertyfund.org/title/bowring-the-works-of-jeremy-bentham-vol-8>
- Bueno Martínez, G. (2009). Ética y Moral. *Tesela 002, Etica y Moral*. Oviedo: Grupo Transcripciones Gustavo Bueno. <https://www.fgbueno.es/med/tes/t002.htm>
- Bueno, G. (1995). Ética y Derecho. En G. Bueno Martínez, & L. Martínez, *Nociones de filosofía* (págs. 229-270). Salamanca: Anaya.
- Caro Baroja, J. (1986). El Ballet del Inquisidor y la bruja. p. 66.
- Cicerón, M. T. (2016). «*De legibus*» (*De las leyes*). (J. Pimentel Álvarez, Trad.) Universidad Nacional Autónoma de México.
- Clusa Capell, J. (2015). *Una investigación sobre la ética neoaristotélica*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Crimmins, J. E. (2021). Jeremy Bentham. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 ed.). California. Retrieved 18 de 04 de 2023, from <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/bentham/>
- Dahrendorf, R. (1982). *El nuevo liberalismo*. (J. M. Tortosa, Trad.) Madrid: Tecnos.
- Durkheim, É. (2001). *Las reglas del método sociológico*. México: FONDO DE CULTURA ECONÓMICA MÉXICO.
- Frazer, J. G. (1981). *La rama dorada* (8 ed.). (E. Campuzano, & T. Campuzano, Trads.) Madrid: Fondo de Cultura Económica.

- Gray, J. (2001). *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*. (M. Salomon, Trad.) Barcelona: Paidós.
- Halévy, É. (1928). *The Growth of Philosophic Radicalism*. Retrieved 22 de 04 de 2023, from <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.188960>
- Halévy, É. (2016). *L'Ère des tyrannies: Études sur le Socialisme et la Guerre. Œuvres complètes, tome II. Les belles Lettres*.
- Hume, D. (1992). *Tratado de la Naturaleza Humana* (2º ed.). Tecnos.
- Hume, D. (2005). *Del origen del gobierno* (2º ed.). (C. Armando Gómez, Ed.) Unión Editorial.
- Hutcheson, F. (1725). *Investigaciones sobre las ideas de la belleza y la virtud*. (J. V. Arregui, Trad.) Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*. (M. Caimi, Ed.) Madrid: Ediciones Istmo, S. A.
- Kant, I. (2003). *Crítica de la Razón Práctica*. (J. Rovira Armengol, Trad.) Buenos Aires: La Página. <https://acortar.link/UT1Jx3>
- Kant, I. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las Costumbres* (1º ed.). (M. G. Morente, Trad.) Madrid.
- Kant, I. (2018). *La metafísica de las Costumbres* (4ª ed.). (A. Cortina, Ed., A. Cortina, & J. Conill Sancho, Trads.) Madrid: Tecnos.
- Kanz, H. (1993). *Immanuel Kant, "Perspectivas: revista trimestral de educación comparada"* (Vols. XXIII, nº3/4). Paris: Unesco: Oficina Internacional de Educación.
- Kuehn, M. (2004). *Kant: Una biografía* (1º ed.). (C. G.-T. Forte, Trad.) Madrid: Acento editorial.

- López Hernández, J. (1992). *La fundamentación del derecho en Kant*. Murcia: Anuario de Filosofía del Derecho.
- Louden, J. B. (1984). *On Some Vices of Virtue Ethics*. American Philosophical Quarterly.
- Luño Peña, E. (1962). *Historia de la Filosofía del Derecho* (3º ed.). Barcelona: Librería la Hormiga de Oro.
- Mill, J. S. (1838). *Essays on Bentham and Coleridge*. Early Modern Texts. <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/mill1838.pdf>
- Mill, J. S. (1991). *Sobre la Libertad*. (M. C. de Iturbe, Trad.) Madrid: Centro de Publicaciones del Ministerio de Trabajo.
- Mill, J. S. (2007). *El Utilitarismo*. (E. Guisán, Trad.) Madrid: Alianza.
- Nozick, R. (1988). *Anarquía, estado y utipía*. (R. Tamayo, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Orellana Aranda, V. (1998). *El liberalismo político en John Rawls*. Málaga: Universidad de Málaga. <https://riuma.uma.es/xmlui/bitstream/handle/10630/2593/16284999.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Pieper, J. (2020). *Las Virtudes Fundamentales* (12º ed.). Madrid: Ralp.
- Platón. (1871). Eutifrón, o sobre la Santidad. En P. de Azcárate, *Obras completas de Platón* (págs. 9-30). Medina y Navarro.
- Platón. (1871). Hippias Menor. En P. de Alcaráte, *Obras completas de Platón*. Madrid: Medina y Navarro. <https://www.filosofia.org/cla/pla/img/azf02095.pdf>
- Platón. (1871). Menón o de la Virtud. En P. de Azcárate, *Obras completas de Platón* (págs. 322-323). Madrid: Medina y Navarro.
- Platón. (1988). *La República*. Madrid: Gredos.

- Popper, K. R. (2015). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Titivillus.
- Priestley, J. (1771). *An essay on the first principles of government and on the nature of Political, Civil and Religious Liberty* (2º ed.). Londres: Joseph London.
- Rawls, J. (1986). El constructivismo kantiano en la teoría moral. En *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia* (M. A. Rodilla, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Rawls, J. (1993). *Teoría de la Justicia*. (M. D. González, Trad.) Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Salido Pla, J. (2014). *La ética y la racionalidad instrumental en el neocontractualismo político de Robert Nozick*. Barcelona: Universidad de Barcelona, Facultad de Filosofía.
https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/133595/JSP_TESIS.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Sandel, M. (2000). *El liberalismo y los límites de la Justicia*. (M. L. Melon, Trad.) Barcelona: Gedisa.
- Sandel, M. (2009). *Justicia: ¿Hacemos lo que debemos?* (Tercera ed.). (J. P. Gómez, Trad.) Barcelona: Penguin Random House Group S.A.
- Schneewind, J. B. (1977). *Sidwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*. Oxford University Press.
- Senne, R. I. (1973). *Tratado de Moral General* (Biblioteca Hispánica de Filosofía ed.). (A. Puigcerver, Trad.) Madrid: Gredos S.A.
- Stigler, G. J. (1981). Economics or ethics? *The lectures of human value*. Cambridge: Cambridge University PRESS.
- Thorndike, E. L. (1940). *Human Nature and the Social Order*. (G. Joncich Clifford, Ed.) Nueva York: MIT Press.

Urteaga, E. (2017). *Sandel, M. (2016) Justice*,. Estudios de Filosofía.

Villey, M. (1979). *Compendio de Filosofía del Derecho*. (Diorki, Trad.) Pamplona: Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA).

Weber, M. (1979). «*La política*» (5º ed.). (F. Rubio Llorente, Trad.) Madrid: Alianza.