

«Uno de los filósofos políticos más interesantes
del mundo.» *The Guardian*

JUSTICIA

¿HACEMOS LO QUE DEBEMOS?

MICHAEL J. SANDEL

PREMIO PRINCESA DE ASTURIAS DE CIENCIAS SOCIALES

Justicia

¿Hacemos lo que debemos?

MICHAEL J. SANDEL

Traducción de
Juan Pedro Campos Gómez

DEBATE

2

El principio de la máxima felicidad.

El utilitarismo

En el verano de 1884, cuatro marinos ingleses quedaron a la deriva en medio del mar, a miles de millas de tierra firme, a bordo de un pequeño bote salvavidas. Su barco, el *Mignonette*, se había ido a pique en una tormenta. Se habían puesto a salvo en el bote con solo dos latas de nabos en conserva y sin agua dulce. Thomas Dudley era el capitán, Edwin Stephens su primer oficial y Edmund Brooks un marinero, «todos ellos hombres de excelente carácter», según los periódicos.¹

El cuarto hombre del bote era el grumete Richard Parker, de diecisiete años de edad. Era huérfano, y ese era su primer viaje largo por el mar. Se había enrolado, pese a que sus amigos le aconsejaron que no lo hiciese, «por las esperanzas que alberga la ambición de un joven», creyendo que el viaje haría de él un hombre. Por desgracia, no fue así.

Desde el bote, los cuatro marinos en apuros avizoraban el horizonte con la esperanza de que pasase un barco y los rescatara. Durante los tres primeros días comieron pequeñas raciones de nabos. Al cuarto día cogieron una tortuga. Durante unos cuantos días subsistieron gracias a la tortuga y los nabos que les quedaban. Pero luego, durante ocho días, no comieron nada.

Para entonces, Parker, el grumete, yacía en la proa del bote. Había bebido agua salada, pese a las admoniciones de los otros, y enfermado. Parecía que se estaba muriendo. En el decimonoveno día de tormento, el capitán Dudley

sugirió que se echase a suertes quién tenía que morir para que los otros viviesen. Pero Brooks se negó, y no se echó a suertes.

Pasó un día más, y seguía sin haber un barco a la vista. Dudley le pidió a Brooks que mirase a otra parte y a Stephens le indicó por señas que había que matar a Parker. Dudley ofreció una plegaria, le dijo al chico que había llegado su hora y lo mató con una pequeña navaja cortándole la yugular. Brooks abandonó su objeción de conciencia y participó del siniestro festín. Durante cuatro días, los tres hombres se alimentaron con el cuerpo y la sangre del grumete.

Y en esas les llegó la salvación. Dudley describió el rescate en su diario con un eufemismo que deja de una pieza: «En el vigesimocuarto día, mientras desayunábamos», apareció por fin un barco, que recogió a los tres supervivientes. A su vuelta a Inglaterra fueron arrestados y procesados. Brooks se convirtió en testigo de la acusación pública. Dudley y Stephens fueron juzgados. Confesaron libremente que habían matado a Parker y se lo habían comido. Sostuvieron que lo habían hecho por necesidad.

Suponga que usted hubiese sido el juez. ¿Qué habría sentenciado? Para simplificar las cosas, deje aparte las cuestiones jurídicas y suponga que habría tenido que dictaminar acerca de si matar al grumete era moralmente aceptable.

El mejor argumento de que dispondría la defensa sería el de que, dado lo desesperado de las circunstancias, no quedaba más remedio que matar a uno para salvar a tres. Si no hubiesen matado a uno para comérselo, es probable que hubieran muerto los cuatro. Parker, debilitado y enfermo, era el candidato lógico, puesto que habría muerto pronto de todas formas. Y al contrario que Dudley y Stephens, nadie dependía de él. Su muerte no dejaba a nadie sin sustento, no dejaba a una esposa y unos hijos apenados.

Este argumento está sujeto al menos a dos objeciones. La primera, que

cabe preguntarse si los beneficios de matar al grumete, tomados en su conjunto, realmente superan a los costes. Incluso contando el número de vidas salvadas y la felicidad de los supervivientes y sus familias, permitir que se mate a alguien de esa forma podría tener malas consecuencias para la sociedad en su conjunto: debilitar la norma que prohíbe el asesinato, por ejemplo, o aumentar la tendencia de la gente a tomarse la justicia por su mano, o hacer que a los capitanes les resulte más difícil reclutar grumetes.

En segundo lugar, aunque una vez tenidos en cuenta todos los aspectos los beneficios superen a los costes, ¿no nos invade acaso la acuciante sensación de que matar a un grumete indefenso y comérselo está mal por razones que van más allá del cálculo de los costes y beneficios sociales? ¿No está mal utilizar a un ser humano de ese modo, explotar su vulnerabilidad, quitarle la vida sin su consentimiento, aun cuando beneficie a otros?

A quienes lo que hicieron Dudley y Stephens les resulte espantoso les parecerá que la primera objeción es demasiado floja: acepta la premisa utilitaria de que la moral consiste en ver si los beneficios superan a los costes, y se limita a desear que se eche mejor la cuenta de las consecuencias sociales.

Si matar al grumete merece que se despierte la indignación, la segunda objeción resultará más pertinente: rechaza que lo que debe hacerse consista simplemente en calcular consecuencias, los costes y los beneficios. Apunta a que la moral significa algo más, algo que tiene que ver con la manera en que los seres humanos deben tratarse entre sí.

Estas dos formas de abordar el caso del bote ilustran dos modos contrapuestos de enfocar la justicia. Según el primero, la moralidad de un acto depende solo de sus consecuencias; deberá hacerse aquello que produzca el mejor estado de cosas, una vez considerados todos los factores. Según el segundo, no solo debemos preocuparnos, en lo que se refiere a la moral, por

las consecuencias; hay deberes y derechos que debemos respetar por razones independientes de las consecuencias sociales.

Para resolver el caso del bote, así como muchos dilemas menos extremos con los que nos encontramos a menudo, habremos de explorar algunas de las grandes cuestiones de la filosofía moral y política: ¿se reduce la moral a contar vidas y echar el balance de costes y beneficios, o hay deberes morales y derechos humanos tan fundamentales que sobrepujan tales cálculos? Y si hay derechos así de fundamentales —sean naturales, sagrados, inalienables o categóricos—, ¿cómo sabremos cuáles son y qué les hace ser fundamentales?

EL UTILITARISMO DE JEREMY BENTHAM

Jeremy Bentham (1748-1832) no dejaba lugar a dudas acerca de dónde se situaba él en esta cuestión. Se burlaba de la idea de los derechos naturales; los llamaba «un sinsentido con zancos». La filosofía que promovió tendría una gran influencia a lo largo del tiempo. Todavía hoy sigue teniendo mucho poder sobre el pensamiento de economistas, ejecutivos de empresas, gestores públicos y ciudadanos comunes.

Bentham, filósofo moral y reformista legal inglés, fundó la doctrina del utilitarismo. Su idea principal se formula fácilmente y resulta intuitivamente convincente: el principio mayor de la moral consiste en maximizar la felicidad, en maximizar la medida en que, una vez sumado todo, el placer sobrepuja al dolor. Según Bentham, debe hacerse aquello que maximice la utilidad. Por «utilidad» entendía cualquier cosa que produjese placer o felicidad y cualquiera que evitase el dolor o sufrimiento.

Llegó a ese principio siguiendo este razonamiento: a todos nos gobiernan las sensaciones de dolor y placer; son nuestros «amos soberanos»; nos

gobiernan en todo lo que hacemos y determinan además qué debemos hacer; el patrón de lo que está bien y de lo que está mal «se ata a su trono». ²

A todos nos gusta el placer y nos disgusta el dolor. La filosofía utilitaria reconoce este hecho y lo convierte en la base de la vida moral y política. El de maximizar la utilidad es un principio válido no solo para los individuos, sino también para los legisladores. Cuando decide qué leyes o políticas deben instaurarse, un Estado debería hacer cuanto maximizase la utilidad de la comunidad en su conjunto. ¿Qué es, al fin y al cabo, una comunidad? Según Bentham, «un cuerpo ficticio» compuesto por la suma de los individuos que comprende. Los ciudadanos y los legisladores, pues, deberían preguntarse lo siguiente: si sumamos todos los beneficios de esta política y restamos los costes, ¿producirá más felicidad que la alternativa?

El argumento con que Bentham defendía el principio de que debemos maximizar la utilidad toma la forma de una aseveración osada: no puede haber fundamento alguno para rechazarlo. Todo argumento moral, sostiene, ha de fundarse implícitamente en la idea de maximizar la felicidad. Puede que la gente diga que cree en ciertos deberes o derechos absolutos, categóricos. Pero no tendrá base alguna para defender esos deberes o derechos a no ser que crea que respetarlos maximiza la felicidad humana, al menos a largo plazo.

«Cuando un hombre intenta combatir el principio de utilidad —escribió Bentham— lo hace con razones, sin que sea consciente de ello, que derivan de ese mismo principio.» Todas las disputas morales, bien entendidas, son en realidad desacuerdos acerca de cómo se aplica el principio utilitario de la maximización del placer y la minimización del dolor, no acerca del principio en sí. «¿Le es posible a un hombre mover la Tierra? —se pregunta Bentham—. Sí, pero antes ha de encontrar otra Tierra que pisar.» Y la única Tierra, la

única premisa de la argumentación moral, según Bentham, es el principio de utilidad.³

Bentham pensaba que su principio de utilidad ofrecía una ciencia de la moral que podría servir de fundamento a la reforma política. Propuso una serie de proyectos encaminados a que la política penal fuese más eficaz y humana. Uno era el Panóptico, una prisión con una torre central de inspección que permitía al vigilante observar a los reclusos sin que ellos lo viesen a él. Sugirió que del Panóptico se encargase una contrata privada (lo ideal sería que se le encargase al propio Bentham), que dirigiría la prisión a cambio de los beneficios que se extrajesen del trabajo de los reclusos, que cumplirían jornadas de dieciséis horas. Aunque el plan de Bentham fue rechazado, podría decirse que iba por delante de su tiempo. En los últimos años se ha visto un resurgimiento, al menos en Estados Unidos y Gran Bretaña, de la idea de encargar la gestión de las cárceles a empresas privadas.

Redadas de mendigos

Otra de las propuestas de Bentham consistía en un plan para mejorar «la gestión de la mendicidad» mediante la apertura de *workhouses*, o casas de trabajo, que se autofinanciasen. El plan, que perseguía la reducción de la presencia de mendigos en las calles, ofrece un vivo ejemplo de la lógica utilitaria. Bentham empezaba por señalar que toparse con mendigos en las calles reduce la felicidad de los viandantes de dos formas. A los de corazón blando, ver un mendigo les produce dolor por simpatía; a los más duros, les causa el dolor del desagrado. De una forma o de la otra, toparse con mendigos reduce la utilidad que le corresponde al público en general. Bentham propuso por ello que se los retirase de la calle y se los encerrase en las casas de trabajo.⁴

A algunos esto les parecerá injusto para los mendigos. Pero Bentham no desprecia la utilidad que les corresponde a los propios mendigos. Reconoce que algunos se sentirían más felices mendigando que en un asilo de pobres. Pero observa que por cada pordiosero feliz y próspero hay muchos miserables. Concluye 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.⁵

A algunos podría inquietarles que los gastos de construcción y mantenimiento de esos asilos de pobres recayesen en los contribuyentes, lo que reduciría su felicidad y, por lo tanto, la utilidad que les correspondiese. Pero Bentham propuso una manera de que su plan de gestión de la mendicidad se autofinanciara por completo. Cualquier ciudadano que se encontrase con un mendigo estaría autorizado a prenderlo y llevarlo a la casa de trabajo más cercano. Una vez encerrado allí, el mendigo tendría que trabajar para pagar su manutención, que se apuntaría en una «cuenta de autoliberación». En la cuenta se incluirían la comida, el vestido, la cama, la atención médica y una póliza de un seguro de vida, por si el mendigo moría antes de que la cuenta estuviese pagada. Para incentivar a los ciudadanos a prender mendigos y entregarlos a la casa de trabajo, Bentham propuso que se les recompensase con veinte chelines por prendimiento, que se sumarían, claro está, a la cuenta pendiente del mendigo.⁶

Bentham aplicó también la lógica utilitaria al alojamiento dentro del asilo, con la intención de minimizar las incomodidades que sufriesen los internos por culpa de sus vecinos: «Al lado de cada clase que pueda causar algún inconveniente, instálese una clase que no esté en condiciones de percibir ese inconveniente». Así, por ejemplo, «junto a los lunáticos furiosos o las personas de conversación torrencial se instalará a los sordos y mudos. [...] Junto a las prostitutas y mujeres de costumbres licenciosas, se instalará a

mujeres entradas en años». En cuanto a «quienes padezcan deformidades que horroricen», proponía que se los alojase con los ciegos.⁷

Por cruel que pueda parecer la propuesta de Bentham, su finalidad no era punitiva. Solo se perseguía fomentar el bienestar general resolviendo un problema que disminuía la utilidad social. No se adoptó nunca el plan de gestión de la mendicidad, pero el espíritu utilitario que lo informaba sigue vivo y bien activo hoy en día. Antes de exponer algunos ejemplos actuales de pensamiento utilitario, cabe preguntarse si la filosofía de Bentham es criticable, y si lo es, basándose en qué.

PRIMERA OBJECCIÓN: LOS DERECHOS INDIVIDUALES

El punto débil más clamoroso del utilitarismo, sostienen muchos, es su falta de respeto a los derechos individuales. Como solo le preocupa la suma de la satisfacción, puede no tener miramientos con los individuos. Para el utilitarista, los individuos son importantes, pero solo en el sentido de que las preferencias de cada uno deben contar junto con las de todos los demás. Pero esto significa que la lógica utilitaria, si se aplica coherentemente, refrenda maneras de tratar a las personas que violan normas de decencia y respeto que creemos fundamentales, como ilustran los casos siguientes.

Echar cristianos a los leones

En la antigua Roma echaban cristianos a los leones en el Coliseo para divertir a la muchedumbre. Imagine el correspondiente cálculo utilitario: sí, los cristianos sienten un dolor espantoso cuando los leones los muerden y devoran; pero tenga en cuenta el éxtasis colectivo de los vociferantes

espectadores que abarrotan el Coliseo. Si hay suficientes romanos que sacan suficiente placer del violento espectáculo, ¿hay alguna razón por la que un utilitarista pueda condenarlo?

Al utilitarista quizá le preocupe que semejantes juegos endurezcan las costumbres y alimenten más violencia en las calles de Roma; o que creen pavor entre quienes alguna vez pudieran ser víctimas a que también se los arroje a los leones. Si estas consecuencias fuesen lo bastante malas, sería concebible que sobrepujasen el placer que proporcionan los juegos y le diesen al utilitarista una razón para prohibirlos. Pero si esos cálculos son la única razón para impedir que se someta a los cristianos a una muerte violenta que sirva de espectáculo, ¿no se pierde algo moralmente importante?

¿Está justificada la tortura en alguna ocasión?

Una cuestión parecida surge en los debates actuales acerca de si la tortura está justificada en los interrogatorios de presuntos terroristas. Piense en una bomba que va a estallar a cierta hora. Imagine que usted es el jefe de la rama local de la CIA. Captura a un presunto terrorista; usted cree que tiene información acerca de un dispositivo nuclear que estallará en Manhattan ese mismo día. Usted sospecha incluso que es él quien ha puesto la bomba. El reloj corre, y se niega a admitir que es un terrorista o a decir dónde está la bomba. ¿Estaría bien torturarlo hasta que diga dónde está la bomba y cómo se la desactiva?

El argumento a favor de que se le torture parte de un cálculo utilitario. La tortura causa dolor en el sospechoso, lo que reduce mucho su felicidad o la utilidad de que disfruta. Pero miles de vidas inocentes se perderán si estalla la bomba. Por lo tanto, con un fundamento utilitario, podría argumentarse que está moralmente justificado infligir un dolor intenso a una persona si con ello

se evitan muertes y sufrimientos de una magnitud gigantesca. El argumento del ex vicepresidente Richard Cheney de que las severas técnicas de interrogatorio a que se sometió a presuntos terroristas de al-Qaeda sirvieron para que no hubiese otro ataque terrorista en Estados Unidos se basa en esa lógica utilitaria.

No quiere decir que los utilitaristas hayan de ser necesariamente partidarios de la tortura. Algunos utilitaristas se oponen a la tortura por razones prácticas. Sostienen que rara vez funciona, pues la información sonsacada coactivamente no suele ser de fiar. Por lo tanto, se causa dolor, pero la comunidad no está más segura por ello: no aumenta la utilidad colectiva de que disfruta. O les inquieta que, si el país practica la tortura, se trate peor a sus soldados cuando caigan prisioneros. Esta consecuencia podría reducir la utilidad total asociada a nuestro uso de la tortura, una vez tenidas en cuenta todas las circunstancias.

Estas consideraciones prácticas pueden estar o no estar en lo cierto, pero como razones para oponerse a la tortura son del todo compatibles con el pensamiento utilitario. No aseveran que torturar a un ser humano esté intrínsecamente mal, sino solo que practicar la tortura tendrá consecuencias indeseadas que, en conjunto, harán más mal que bien.

Algunos rechazan la tortura por principio. Creen que viola los derechos humanos y no respeta la dignidad intrínseca de los seres humanos. Su argumento en contra de la tortura no depende de consideraciones utilitarias. Sostienen que el fundamento moral de los derechos humanos y la dignidad humana va más allá de la utilidad. Si tienen razón, la filosofía de Bentham es errónea.

En apariencia, la historia de la bomba con temporizador apoya la postura de Bentham. El número parece marcar una diferencia moral. Una cosa es aceptar la muerte de tres hombres en un bote por no matar a un inocente

grumete a sangre fría. Pero ¿y si están en peligro miles de vidas inocentes, como en la historia de la bomba con temporizador? ¿Y si fuesen cientos de miles? El utilitarista argumentaría que, llegadas las cosas a cierto punto, hasta al más ardiente defensor de los derechos humanos le costaría mucho insistir en que es preferible moralmente dejar que muera un gran número de inocentes a torturar a un solo sospechoso de ser terrorista, aunque quizá sepa dónde han puesto la bomba.

Sin embargo, como puesta a prueba de la manera utilitaria de razonar moralmente, el caso de la bomba con temporizador conduce a error. Su intención es mostrar que el número cuenta: si el de vidas que está en peligro es suficientemente grande, deberíamos estar dispuestos a dejar a un lado nuestros escrúpulos relativos a la dignidad y a los derechos. Y si eso es verdad, la moralidad consiste, después de todo, en calcular costes y beneficios.

Pero el ejemplo de la tortura no muestra que la perspectiva de salvar muchas vidas justifique infligir un gran dolor a un solo inocente. Recuérdese que la persona a la que se tortura para salvar todas esas vidas es un presunto terrorista, incluso el que creemos que ha puesto la bomba. La fuerza moral del argumento a favor de que se le torture depende en muy buena medida de que se suponga que es, de una forma u otra, responsable de la situación peligrosa con la que queremos acabar. O si no es responsable de esa bomba, supongamos que ha cometido otros actos terribles por los que se merezca que se le trate con severidad. Las intuiciones morales pertinentes en el caso de la bomba con temporizador no solo se refieren a los costes y beneficios, sino también a la idea no utilitaria de que los terroristas son malignos y merecen que se los castigue.

Lo veremos más claramente si modificamos el ejemplo para eliminar toda traza de presunta culpabilidad. Supongamos que la única forma de inducir al

terrorista a hablar es torturar a una hija de corta edad, que no sabe nada de las funestas actividades de su padre. ¿Sería moralmente permisible? Sospecho que ni siquiera un endurecido utilitarista permanecería impasible ante una idea así. Pero esta versión del ejemplo de la tortura pone a prueba de forma más fidedigna el principio utilitario. Deja aparte la intuición de que el terrorista merece ser castigado en cualquier caso (sea cual sea la valiosa información que esperamos obtener) y nos fuerza a evaluar el cálculo utilitario en sí mismo.

La ciudad de la felicidad

La segunda versión del ejemplo de la tortura (la que incluye a la hija inocente) trae a la mente un cuento de Ursula K. Le Guin, «Los que andando se marchaban de Omelas», que habla de una ciudad, Omelas, donde imperan la felicidad y las celebraciones públicas, un lugar sin reyes ni esclavos, sin publicidad ni Bolsa de Valores, sin bombas atómicas. Por si este lugar nos parece demasiado irreal para que siquiera podamos imaginarlo, la autora añade algo más: «En un sótano de alguno de los bellos edificios públicos de Omelas, o quizá en los bajos de una de sus espaciosas viviendas, hay una habitación. La puerta está cerrada a cal y canto. No tiene ventanas». Y en esa habitación hay un niño que padece una deficiencia mental, que está desnutrido, abandonado. Vive sus días en la miseria más penosa.

Todos saben que existe, todos en Omelas lo saben. [...] Todos saben que tiene que existir. [...] Todos saben que su felicidad, la belleza de su ciudad, la ternura de sus amistades, la salud de sus hijos, [...] hasta la abundancia de sus cosechas y el amable clima de sus cielos, dependen por completo de la abominable miseria del niño. [...] Qué bueno sería, realmente, que se sacase al niño del abyecto lugar donde vive y se le llevase a la luz del día y se le lavase y alimentase y confortase; pero si se hiciese, a esa misma

hora de ese mismo día, toda la prosperidad y belleza y delicia de Omelas se ajaría y destruiría. La condición es esa.⁸

¿Es moralmente aceptable tal condición? La primera objeción al utilitarismo de Bentham, la que apela a los derechos humanos fundamentales, dice que no, incluso si gracias a ella existe una ciudad feliz. Estaría mal violar los derechos del niño inocente, aunque fuese por la felicidad de la multitud.

SEGUNDA OBJECIÓN: UNA UNIDAD COMÚN DE VALOR

El utilitarismo dice ofrecer una ciencia de la moral basada en medir, agregar y calcular la felicidad. Sopesa las preferencias sin juzgarlas. Las preferencias de todos cuentan por igual. En este espíritu reacio a enjuiciar reside gran parte de su atractivo. Y su promesa de hacer de la elección moral una ciencia informa en buena medida los razonamientos económicos de hoy. Pero para agregar preferencias hay que medirlas con una misma escala. La utilidad, tal y como la enunció Bentham, ofrece tal unidad común de valor.

Sin embargo, ¿es posible traducir todos los bienes morales a una sola unidad de valor sin perder algo en la traducción? La segunda objeción al utilitarismo duda de tal posibilidad. Según esta objeción, con una unidad común de valor no se captan todos los valores.

Para explorarla pensemos en cómo se aplica la lógica utilitaria en el análisis de costes y beneficios, una forma de tomar decisiones a la que recurren a menudo los gobiernos y las grandes empresas. El análisis de costes y beneficios intenta aportar racionalidad y rigor cuando hay que tomar decisiones sociales complejas; para ello traduce todos los costes y beneficios a un valor monetario, y entonces los compara.

Los beneficios del cáncer de pulmón

La tabaquera Philip Morris hace un buen negocio en la República Checa, donde fumar cigarrillos sigue siendo popular y aún resulta socialmente aceptable. Preocupado por los crecientes costes sanitarios del tabaquismo, el gobierno checo pensó no hace mucho en subir los impuestos a los cigarrillos. Con la esperanza de librarse de la subida de impuestos, Philip Morris encargó un análisis de los costes y beneficios del tabaco en los presupuestos del Estado checo. El estudio concluyó que el Estado ingresaba gracias al tabaquismo más de lo que gasta por él. La razón: aunque el gasto médico de los fumadores a cargo del presupuesto es mayor mientras viven, se mueren antes, y así le ahorran al Estado una suma considerable en atención sanitaria, pensiones y residencias de ancianos. Según el estudio, en cuanto se tenían en cuenta los «efectos positivos» del tabaquismo, incluidos los impuestos sobre los cigarrillos y el ahorro gracias a las muertes prematuras de fumadores, resultaba que el Tesoro ganaba 147 millones de dólares netos al año.⁹

El análisis de costes y beneficios resultó ser un desastre para las relaciones públicas de Philip Morris. «Las tabaqueras negaban antes que los cigarrillos matasen —escribió un comentarista—. Ahora alardean de que lo hacen.»¹⁰ Un grupo contrario al tabaco publicó un anuncio en los periódicos donde se veía el pie de un cadáver en el depósito de cadáveres con una etiqueta atada al dedo gordo que marcaba un precio de 1.227 dólares, la cantidad que se ahorra el Estado checo con cada muerte relacionada con el tabaco. Ante la indignación despertada y el ridículo público, el director ejecutivo de Philip Morris se disculpó diciendo que el estudio exhibía «un absoluto e inaceptable desprecio por los valores humanos básicos».¹¹

Habrán quienes digan que el estudio de Philip Morris sobre el tabaquismo ilustra la insensatez moral del análisis de costes y beneficios y del modo

utilitarista de pensar implícito en él. Considerar las muertes por cáncer de pulmón un chollo para la línea de resultados exhibe un insensible desprecio por la vida humana. Cualquier política relativa al tabaquismo que pueda defenderse moralmente ha de tener en cuenta no solo las repercusiones fiscales, sino también las consecuencias para la salud pública y el bienestar humano.

Sin embargo, un utilitarista no negaría la pertinencia de consecuencias más amplias: el dolor y el sufrimiento, la pena de las familias, la pérdida de vidas. Bentham inventó la noción de utilidad precisamente para captar en una sola escala la disparidad de las cosas que nos interesan, entre ellas el valor de la vida humana. A un benthamista no le parecerá que el estudio sobre el tabaquismo sirva para poner en entredicho los principios utilitaristas; dirá solamente que los aplicó mal. Un análisis más completo de costes y beneficios añadiría al cálculo moral una cantidad que representase el coste de una muerte prematura para el fumador y su familia, y lo compararía con el ahorro que esa muerte antes de hora supondría para el Estado.

Esto nos devuelve a la cuestión de si todos los valores se pueden traducir a un valor monetario. Algunas versiones del análisis de costes y beneficios intentan una traducción así, hasta el punto de que le ponen un valor en dólares a la vida humana. Veamos dos usos del análisis de costes y beneficios que causaron indignación, no porque no calculasen el valor de la vida humana, sino porque lo hicieron.

Los depósitos de gasolina explosivos

En los años setenta, el Ford Pinto fue uno de los coches pequeños más vendidos en Estados Unidos. Por desgracia, su depósito de gasolina tendía a explotar cuando otro coche chocaba con él por atrás. Murieron más de

quinientas personas al estallar sus coches en llamas, y muchos más sufrieron quemaduras graves. Cuando uno de estos se querelló contra la Ford Motor Company por ese diseño deficiente, se supo que a los ingenieros de la Ford no se les había escapado que el depósito de gasolina suponía un peligro. Sin embargo, los ejecutivos de la compañía habían realizado un análisis de costes y beneficios, y con él determinaron que los beneficios de arreglar el problema (en vidas salvadas y quemaduras evitadas) no llegaba a los once dólares por coche que costaba equiparlos con un dispositivo que hacía que el depósito fuese seguro.

Para calcular los beneficios que se obtendrían de un depósito de gasolina más seguro, Ford estimó que habría 180 muertos y 180 quemados si no se hacían las modificaciones. Puso entonces un valor monetario a cada vida perdida y quemadura sufrida: 200.000 dólares por vida y 67.000 por las quemaduras. Sumó a estas cantidades el número y el valor de los Pinto que probablemente arderían, y calculó que el beneficio total de la mejora de la seguridad sería de 49,5 millones de dólares. Pero el coste de instalar un aparato de once dólares a doce millones y medio de vehículos ascendía a 137,5 millones de dólares. El fabricante, pues, llegó a la conclusión de que el coste de arreglar los depósitos de gasolina no estaba compensado por el beneficio que reportaban unos coches más seguros.¹²

El jurado se indignó cuando supo del estudio. Concedió al querellante dos millones y medio de dólares de indemnización compensatoria y 125 millones adicionales por lo reprehensible de la infracción (la cantidad se redujo después a tres millones y medio).¹³ Puede que el jurado creyese que no estaba bien que una gran empresa asignase un valor monetario a la vida humana, o quizá pensó que los 200.000 dólares se quedaban muy, muy cortos. Ford no había llegado a esta cifra por sí misma. La había sacado de un organismo del Estado. A principios de los años setenta, la Administración Nacional de

Seguridad del Tráfico en Carretera de Estados Unidos había calculado el coste de una muerte en accidente de tráfico. Contando las futuras pérdidas de productividad, los costes médicos, el coste del entierro y los sufrimientos de la víctima, llegó a esa cifra de 200.000 dólares por fallecimiento.

Si la objeción del jurado hubiera sido al monto de dinero pero no al principio, un utilitarista podría haber coincidido con él. Pocos escogerían morir en un accidente de tráfico por 200.000 dólares. A la mayoría le gusta vivir. Para medir el efecto completo que tiene en la utilidad una muerte en accidente de tráfico habría que incluir la pérdida de la felicidad futura de la víctima, no solo los ingresos que no se percibirán y el coste del funeral. ¿Cuál, pues, sería una valoración de una vida humana en dólares más fidedigna?

Rebajas por vejez

Cuando la Agencia de Protección Medioambiental de Estados Unidos, la EPA, intentó responder esa pregunta también se suscitó la indignación, pero por otro motivo. En 2003 presentó un análisis de costes y beneficios de las nuevas normas contra la contaminación del aire. Asignó un valor más generoso a la vida humana que la Ford, pero con un matiz relativo a la edad: 3,7 millones de dólares por vida salvada gracias a un aire más limpio, salvo para los que tenían más de setenta años, cuyas vidas se valoraban en 2,3 millones. Tras esas valoraciones diferentes se escondía una noción utilitarista: salvar la vida de una persona de edad produce menos utilidad que salvar la de alguien más joven (al joven le queda más por vivir y, por tanto, más felicidad que disfrutar). Quienes se ponían de parte de los ancianos no lo veían así. Criticaron el «descuento que se hacía a los ciudadanos mayores» y sostuvieron que la Administración no debía asignar más valor a las vidas de

los jóvenes que a las de los viejos. Ante las protestas, la EPA renunció enseguida al descuento y retiró el informe.¹⁴

Los críticos del utilitarismo presentan estos casos como prueba de que el análisis de costes y beneficios va mal encaminado y de que asignar un valor monetario a la vida humana es obtuso. Los que defienden el análisis de costes y beneficios discrepan. Arguyen que muchas decisiones sociales implícitamente intercambian algún número de vidas humanas por otros bienes y ventajas. La vida humana tiene su precio, remachan, se quiera admitirlo o no.

Por ejemplo, el uso del automóvil se cobra un predecible tributo en vidas humanas, más de cuarenta mil muertes al año en Estados Unidos, pero ello no hace que prescindamos, como sociedad, de los coches. En realidad, ni siquiera nos lleva a reducir el límite de velocidad. Durante la crisis del petróleo de 1974, el Congreso de Estados Unidos impuso un límite nacional de velocidad de 55 millas por hora, unos 90 kilómetros por hora. Aunque el objetivo era ahorrar energía, una consecuencia de esa reducción de la velocidad máxima fue un número menor de fallecidos en accidentes de tráfico.

En la década de 1980 el Congreso eliminó la restricción; la mayoría de los estados subió el límite hasta las 65 millas por hora. Los conductores ganaron tiempo, pero hubo más fallecidos en accidentes de tráfico. Por entonces no se hizo un análisis de costes y beneficios para determinar si los beneficios de conducir más deprisa compensaban el coste en vidas, pero años más tarde dos economistas hicieron los números. Tomaron en cuenta un beneficio de un límite de velocidad más alto, el traslado más rápido de casa al trabajo y del trabajo a casa, calcularon el beneficio que suponía ese tiempo que se ganaba (valorado conforme a un salario medio de 20 dólares la hora) y lo dividieron por el número adicional de muertes. Descubrieron que, por el provecho de

conducir más deprisa, los estadounidenses estaban valorando de hecho la vida humana en 1,54 millones de dólares por vida. Eso era lo que se ganaba económicamente, por fallecido, al conducir diez millas por hora más deprisa.¹⁵

Los partidarios del análisis de costes y beneficios señalan que al conducir a 65 millas por hora en vez de a 55 valoramos implícitamente la vida humana en 1,54 millones de dólares, mucho menos que los seis millones por vida que los organismos gubernamentales de Estados Unidos suelen usar cuando dictan normas sobre la polución y reglas sanitarias o de seguridad. Entonces, ¿por qué no se dice explícitamente? Si prescindir de ciertos niveles de seguridad a cambio de ciertos beneficios y ventajas es inevitable, mantienen, deberíamos hacerlo con los ojos bien abiertos y comparar los costes y beneficios de manera tan sistemática como sea posible, incluso si así se le pone un precio a la vida humana.

Los utilitaristas ven nuestra renuencia a darle un valor monetario a la vida humana como un impulso que hay que vencer, un tabú que no deja pensar con claridad y estorba la toma racional de decisiones en la esfera pública. Para quienes critican el utilitarismo, en cambio, la renuencia indica algo de mayor importancia: que no es posible medir y comparar todos los valores y bienes con una sola escala.

Pagar para que sufras

No salta a la vista cómo pueda resolverse esta disputa, pero hay científicos sociales con mentalidad empírica que lo han intentado. Edward Thorndike, psicólogo social, intentó probar en los años treinta la premisa utilitarista: que es posible traducir nuestros deseos y aversiones, en apariencia dispares, a una sola unidad de placer y dolor. Realizó una encuesta con perceptores jóvenes

de subsidios públicos en la que les preguntaba cuánto habría que pagarles para que pasasen por ciertas experiencias. Por ejemplo: «¿Cuánto habría que pagarle para que dejase que le extrajeran una de las paletas de arriba? ». «¿Y para que dejara que le cortasen el dedo pequeño de un pie? » «¿Y para que se comiese una lombriz viva de quince centímetros de largo? » «¿Y para que matase con sus propias manos a un gato callejero? » «¿Y para que viviese el resto de su vida en una granja de Kansas, a diez millas de la población más cercana? »¹⁶

¿Por cuál de estas experiencias cree que habría que pagar más y por cuál menos? Esta es la lista de precios según la encuesta (en dólares de 1937):

El diente	4.500 dólares
El dedo	57.000 dólares
La lombriz	100.000 dólares
El gato	10.000 dólares
Kansas	300.000 dólares

Thorndike creía que estos resultados respaldaban la idea de que todos los bienes se pueden medir y comparar con una sola escala. «Cualquier carencia o satisfacción que pueda existir, existe en alguna cantidad y es, por lo tanto, mensurable —escribió—. La vida de un perro, de un gato, de una gallina [...] en muy buena medida consiste en, y viene determinada por, apetitos, 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.»¹⁷

Pero lo estafalaria que resulta la lista de precios de Thorndike da a entender que tales comparaciones son absurdas. ¿Podemos realmente concluir que los encuestados consideraban la perspectiva de pasarse toda la vida en una granja de Kansas tres veces más desagradable que comerse una lombriz, o difieren ambas experiencias de modo tal que no es posible una comparación

que tenga sentido? Thorndike reconocía que un tercio de los encuestados afirmó que por ninguna suma querrían vivir esas experiencias, lo que hacía pensar que las consideraban «inmensurablemente repugnantes». ¹⁸

Las chicas de St. Anne

Quizá no haya un argumento que, de una vez por todas, establezca o refute que todos los bienes morales se pueden traducir, sin que se pierda nada, a una sola medida de valor. Pero un nuevo ejemplo redonda en lo dudoso de tal posibilidad.

En los años setenta, cuando hacía mi doctorado en Oxford, había colegios mayores para hombres y colegios mayores para mujeres. Los de mujeres tenían reglas de conducta interna que prohibían que un hombre pasase la noche en las habitaciones de ellas. Rara vez se hacían cumplir estas reglas, que eran fáciles de saltar, o eso me decían. A la mayor parte de los encargados de los colegios no les parecía que fuera una obligación suya hacer que se respetasen las ideas tradicionales en lo concerniente a la moral sexual. Cada vez había más presiones para que se relajasen las normas. El asunto se debatió en el St. Anne's College, uno de los colegios solo femeninos.

Algunas de las mujeres del claustro más entradas en años eran tradicionalistas. Se oponían a permitir invitados masculinos por las razones morales que cabría esperar; era inmoral, pensaban, que las jóvenes solteras pasasen la noche con hombres. Pero los tiempos habían cambiado, y a las tradicionalistas les daba reparo confesar las verdaderas razones de su oposición, así que las tradujeron a motivos utilitarios. «Si los hombres pasan la noche en el colegio —argüían—, los costes crecerán para este.» ¿Por qué?, se preguntará. «Pues porque querrán bañarse, así que se usará más agua

caliente.» Además, razonaban, «tendremos que cambiar los colchones más a menudo».

Los reformistas contrarrestaron los argumentos de los tradicionalistas con un compromiso: cada mujer solo podía tener por semana tres invitados que pasaran allí la noche, con tal, eso sí, de que cada uno pagase cincuenta peniques por noche para cubrir el coste que ello supondría para el colegio. Al día siguiente, el *Guardian* titulaba: «Las chicas de St. Anne, por cincuenta peniques la noche». El lenguaje de la virtud no se había dejado traducir muy bien que se diga al lenguaje de la utilidad. Poco después se suprimirían por completo las reglas de conducta interna, y con ellas la tasa.

JOHN STUART MILL

Hemos visto dos objeciones al principio de Bentham de la «mayor felicidad»: que no da importancia suficiente a la dignidad humana y a los derechos individuales, y que se equivoca al reducir cualquier aspecto que tenga importancia moral a una sola escala de placer y dolor. ¿Son convincentes?

John Stuart Mill (1806-1873) creía que tenían réplica. De una generación posterior a la de Bentham, intentó salvar el utilitarismo reformulándolo de modo que resultara más humano, menos calculador. Era hijo de James Mill, amigo y discípulo de Bentham. James Mill educó en casa a su hijo, que se convirtió en un niño prodigio. Estudió griego a los tres años y latín a los ocho. A los once escribió una historia del derecho romano. A los veinte sufrió una crisis nerviosa que le dejaría con depresión durante años. Poco después conoció a Harriet Taylor; aunque por entonces era una mujer casada y con dos hijos, se hicieron amigos íntimos. Cuando el marido murió veinte años después, se casaron. Mill decía que, en la revisión de la doctrina de Bentham, no tuvo mejor compañero intelectual y colaborador que ella.

El argumento a favor de la libertad

Cabe leer las obras de Mill como un esforzado intento de reconciliar los derechos individuales con la filosofía utilitaria que heredó de su padre y adoptó de Bentham. Su libro *Sobre la libertad* (1859) ofrece la defensa por excelencia en el mundo anglófono de la libertad individual. Su principio esencial reza que las personas deberían ser libres de hacer lo que quieran con tal de que no perjudiquen a otros. El Estado no debe interferir en la libertad individual para proteger a una persona de sí misma o para imponer la que la mayoría crea que es la mejor manera de vivir. Los únicos actos por los que una persona ha de rendir cuentas a la sociedad, sostiene Mill, son los que afectan a otros. Mientras no perjudique a nadie más, mi «independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su cuerpo y su mente, el individuo es soberano».¹⁹

Esta formulación sin reserva alguna de los derechos individuales parece que requiere para su justificación algo más fuerte que la utilidad. Piénsese en lo que sigue: supongamos que una gran mayoría desprecia a una pequeña religión y quiere que sea prohibida. ¿No es posible, probable incluso, que prohibir esa religión produzca la mayor felicidad para el mayor número de personas? Es cierto que la minoría víctima de la prohibición caerá en la infelicidad y la frustración; pero si la mayoría es suficientemente grande y suficientemente apasionada en su aversión a los herejes, su felicidad colectiva sobrepujará el sufrimiento de estos. Si puede darse una situación así, parecerá que la utilidad es un fundamento de la libertad religiosa movedizo y poco de fiar. Da la impresión de que el principio de libertad de Mill necesita una base moral más recia que el principio de utilidad de Bentham.

Mill no lo creía. Recalca que la defensa de la libertad individual depende por completo de consideraciones utilitarias: «Es apropiado que se diga que

prescindo de toda ventaja para mi argumento que pudiera derivarse de la idea de derecho abstracto, concebido como independiente de la utilidad. Considero que la utilidad es la instancia decisiva en todas las cuestiones éticas; pero ha de ser utilidad en el sentido más vasto, fundamentado en los intereses permanentes del hombre en cuanto ser capaz de progresar». ²⁰

Mill piensa que debemos maximizar la utilidad, no caso a caso, sino a largo plazo. Y con el tiempo, sostiene, respetar la libertad individual conducirá a la mayor felicidad humana. Permitir que la mayoría acalle a los disidentes o censure a los librepensadores quizá maximizaría la utilidad hoy, pero haría que la sociedad estuviese peor —fuese menos feliz— a largo plazo.

¿Por qué debemos suponer que respetar la libertad individual y el derecho a disentir promoverán el bienestar de la sociedad a largo plazo? Mill da varias razones: puede que resulte que el punto de vista disidente corresponda a la verdad, o a media verdad, y que de ese modo le sirva a la opinión prevaleciente de correctivo. Y aunque no sea así, someter la opinión prevaleciente a un enfrentamiento vigoroso de ideas evitará que se petrifique en dogmas y prejuicios. Por último, es probable que una sociedad que fuerza a sus miembros a abrazar costumbres y convenciones caiga en un conformismo sofocante y se prive de la energía y la vitalidad que inducen la mejora social.

Las conjeturas de Mill acerca de los saludables efectos sociales de la libertad son bastante verosímiles, pero no ofrecen una base moral convincente a los derechos individuales por al menos dos razones. La primera es que respetar los derechos individuales con la finalidad de fomentar el progreso social deja a los derechos sujetos a la contingencia. Supongamos que encontramos una sociedad que logra una especie de felicidad a largo plazo por medios despóticos. ¿No tendría que concluir el utilitarista que en

una sociedad tal no se requieren moralmente derechos individuales? La segunda es que basar los derechos en consideraciones utilitarias pasa por alto el sentido en que violar los derechos de un individuo supone infligirle un mal, sea cual sea el efecto en el bienestar general. Si la mayoría persigue a los adeptos de una fe impopular, ¿no comete una injusticia con ellos, en cuanto individuos, con independencia de las malas consecuencias que tal intolerancia pudiese tener para la sociedad en su conjunto a lo largo del tiempo?

Mill tiene una respuesta para estas dificultades, pero le lleva más allá de los confines de la moral utilitaria. Forzar a una persona a vivir según las costumbres o las convenciones o la opinión prevaleciente está mal, explica Mill, porque le impide alcanzar el más elevado fin de la vida humana, el completo y libre desarrollo de sus facultades humanas. La conformidad, según Mill, es enemiga de la mejor manera 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 de 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.²¹

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? », pregunta. «Realmente importa, no solo los que los hombres hacen, sino qué tipo de hombres son para que hagan lo que hacen.»²²

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. «Aquel cuyos deseos e impulsos no son suyos no tiene carácter, no más que una máquina de vapor.»²³

La contundente celebración de la individualidad que hace Mill es la contribución más característica de *Sobre la libertad*. 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 al florecimiento humano—, no es realmente una elaboración del principio de Bentham, sino un renunciar a él, aunque Mill diga lo contrario.

Placeres más elevados

La réplica de Mill a la segunda objeción contra el utilitarismo —que reduce todos los valores a una sola escala— también descansa en ideales morales independientes de la utilidad. En *El utilitarismo* (1861), un largo ensayo que escribió poco después de *Sobre la libertad*, intenta mostrar que los utilitaristas pueden distinguir los placeres más elevados de los que lo son menos.

Para Bentham, el placer es placer y el dolor, dolor. El único fundamento para juzgar que una experiencia es mejor o peor que otra es la intensidad y duración del placer o el dolor que produce. Los llamados placeres elevados, o las llamadas virtudes nobles, son, simplemente, los que producen un placer más fuerte, más prolongado. Bentham no reconoce una distinción cualitativa entre los placeres. «Si la cantidad de placer es igual —escribe—, el *push-pin* es tan bueno como la poesía.»²⁴ (El *push-pin* era un juego de niños que se jugaba con agujas.)

Parte del atractivo del utilitarismo de Bentham es que no enjuicie. Toma las preferencias de las personas como son, sin juzgarlas por su valor moral.

Todas las preferencias cuentan por igual. Bentham piensa que es presuntuoso juzgar que algunos placeres son intrínsecamente mejores que otros. A unos les gusta Mozart, a otros Madonna. A unos les gusta el ballet, a otros los bolos. Unos leen a Platón, otros *Penthouse*. ¿Quién va a decir, podría preguntar Bentham, qué placeres son más elevados, o más valiosos, o más nobles, que otros?

El negarse a distinguir unos placeres superiores de otros inferiores está ligado a la creencia de Bentham de que todos los valores se pueden medir y comparar con una sola escala. Si las experiencias difieren solo en la cantidad de placer o de dolor que producen, y no lo hacen cualitativamente, tendrá sentido compararlas con una sola escala. Pero algunos critican al utilitarismo precisamente por eso: creen que algunos placeres son realmente «más elevados» que otros. Si hay placeres dignos y placeres viles, dicen, ¿por qué tendría la sociedad que dar a todas las preferencias el mismo peso, y no digamos ya considerar la suma de tales preferencias el mayor bien?

Pensemos de nuevo en los romanos arrojando cristianos a los leones en el Coliseo. Contra el sangriento espectáculo se puede objetar que viola los derechos de las víctimas. Pero cabe objetar también que no son placeres nobles los que alimenta, sino perversos. ¿No sería mejor cambiar esas preferencias que satisfacerlas?

Se dice que los puritanos prohibieron las peleas de perros contra osos no por el dolor que causaban a los osos, sino por el placer que daban a los espectadores. Echarles perros a los osos ya no es un pasatiempo popular, pero las peleas de perros y las de gallos siguen conservando un persistente atractivo, y en algunos sitios las prohíben. Una justificación de esas prohibiciones es que evitan que se sea cruel con los animales. Pero quizá reflejen también un juicio moral: que obtener placer de las peleas de perros es

repulsivo, así que una sociedad civilizada debe desalentarlo. No hace falta ser puritano para sentir alguna simpatía por ese juicio.

Bentham tendría en cuenta todas las preferencias, fuese cual fuese su valor, al determinar cuál debería ser la ley. Pero si hubiese más gente que asistiese a las peleas de perros que a ver cuadros de Rembrandt, ¿debería la sociedad costear recintos para las peleas de perros en vez de museos? Si algunos placeres son viles y degradantes, ¿por qué han de tener el menor peso al decidir qué leyes deben adoptarse?

Mill intenta poner el utilitarismo a salvo de tales objeciones. A diferencia de Bentham, Mill sí cree que es posible distinguir entre placeres más y menos elevados; es decir, que es posible evaluar, no ya la cantidad o intensidad, sino la calidad de nuestros deseos. Y cree que puede distinguirlos sin basarse en ninguna otra idea moral que la de utilidad misma.

Mill empieza por manifestar su adhesión al credo utilitario: «Un acto está bien en la medida en que tienda a promover la felicidad y está mal en la medida en que tienda a producir lo contrario de la felicidad. Por felicidad se entiende placer y ausencia de dolor; por infelicidad, dolor y la privación de placer». Se reafirma además en «la teoría de la vida en que esta teoría de la moral se fundamenta, a saber, que solo el placer y el estar libre de dolor son deseables en cuanto fines; y que todo lo que es deseable [...] es deseable, bien por el placer que le es inherente, bien por ser un medio para la promoción del placer y la prevención del dolor».²⁵

Aunque recalque que solo importan el placer y el dolor, Mill reconoce que «algunos tipos de placer son más deseables y valiosos que otros». ¿Cómo podemos saber qué placeres son cualitativamente superiores? Mill propone un criterio simple: «De dos placeres, si hay uno que es el preferido por todos o casi todos los que han experimentado los dos, sin que medie sentimiento

alguno de que se tiene la obligación moral de preferirlo, ese será el más deseable». ²⁶

Este criterio tiene una clara ventaja: no se aparta de la idea utilitaria de que la moralidad descansa por completo y simplemente en nuestros verdaderos deseos. «El único indicio que puede haber de que algo es deseable es que realmente sea deseado por la gente», escribe Mill. ²⁷ Pero como forma de distinguir cualitativamente entre los placeres, este criterio parece vulnerable ante una objeción evidente: ¿acaso no ocurre a menudo que preferimos los placeres cualitativamente inferiores a los superiores? ¿No preferimos a veces tumbarnos en el sofá y ver series de televisión a leer a Platón o ir a la ópera? ¿Y no es posible preferir esas experiencias poco exigentes sin tener que considerarlas particularmente valiosas?

Shakespeare contra Los Simpson

Cuando hablo de las ideas de Mill sobre los placeres elevados con mis alumnos pongo a prueba una aplicación de su criterio. Les presento tres ejemplos de formas populares de espectáculo: un combate de lucha libre de los organizados por World Wrestling Entertainment (un estridente espectáculo en el que unos supuestos luchadores se atacan con sillas plegables), un soliloquio de *Hamlet* interpretado por un actor shakespeariano y unos fragmentos de *Los Simpson*. Hago a continuación dos preguntas: ¿con cuál de estas representaciones os lo habéis pasado mejor (es decir, cuál os ha parecido más placentera) y cuál creéis que es la más elevada o valiosa?

Una y otra vez, *Los Simpson* son los que obtienen más votos como los que más hacen disfrutar, seguidos por Shakespeare (pocos valientes confiesan que les guste la lucha libre). Pero a la pregunta de cuál de esas experiencias les

parece cualitativamente superior, una mayoría abrumadora de los alumnos responde que Shakespeare.

El resultado de este experimento pone en aprietos al criterio de Mill. Aunque muchos alumnos prefieren ver *Los Simpson*, no dejan por ello de pensar que un soliloquio de *Hamlet* ofrece un placer más elevado. Es verdad que algunos dicen que Shakespeare es mejor porque están en un aula y no quieren parecer unos filisteos. Y otros sostienen que *Los Simpson*, con su sutil mezcla de ironía, humor y comentario social, rivalizan con el arte de Shakespeare. Pero si la mayoría de quienes han experimentado a los unos y al otro prefieren *Los Simpson*, a Mill le habría costado concluir que Shakespeare es cualitativamente superior.

Y, sin embargo, Mill no quiere abandonar la idea de que algunas formas de vida son más nobles que otras aunque quienes las viven se satisfagan menos fácilmente. «Un ser con facultades superiores necesita más para ser feliz, es capaz probablemente de un sufrimiento más agudo [...] que alguien de un tipo inferior; pero pese a ese lastre, nunca quiere de verdad hundirse en lo que para él es un grado inferior de existencia.» ¿Por qué no estamos dispuestos a cambiar una vida que involucra nuestras facultades superiores por una vida de contento vulgar? Mill cree que la razón tiene que ver con «el amor a la libertad y la independencia personal», y concluye que «el nombre más apropiado que cabe darle es el de sentido de la dignidad, que todos los seres humanos poseen de una forma u otra». ²⁸

Mill reconoce que «en ocasiones, bajo la influencia de las tentaciones», hasta los mejores posponen placeres más elevados por otros que lo son menos. Quién no cede de vez en cuando al impulso de apoltronarse en el sofá para ver la tele. Pero ello no quiere decir que no conozcamos la diferencia entre Rembrandt y la reposición de una serie de televisión. Mill expone la idea en un pasaje memorable: «Es mejor ser un humano insatisfecho que un

cerdo satisfecho, es mejor ser Sócrates insatisfecho que un idiota satisfecho. Y si el idiota o el cerdo son de otra opinión, es porque solo conocen su propio lado de las cosas». ²⁹

Esta expresión de fe en el atractivo de las facultades humanas superiores resulta convincente. Pero al basarse en ella, Mill se aparta de las premisas utilitarias. El único fundamento para juzgar qué es noble y qué vil ya no son los deseos *de facto*. El patrón deriva ahora de un ideal de la dignidad humana independiente de nuestras necesidades y deseos. Los placeres más elevados no lo son *porque* los prefiramos; los preferimos porque los reconocemos como más elevados. Juzgamos que *Hamlet* es una gran obra de arte no porque nos guste más que diversiones menores, sino porque activa nuestras facultades superiores y nos vuelve más plenamente humanos.

Lo que hace Mill con los derechos individuales, vuelve a hacerlo con los placeres más elevados: salva el utilitarismo de la acusación de que lo reduce todo a un crudo cálculo de placeres y dolores, pero solo a costa de echar mano de un ideal moral de la dignidad humana y de la personalidad que no guarda relación con la utilidad misma.

De los dos grandes propugnadores del utilitarismo, Mill fue el filósofo más humano; Bentham, el más coherente. Bentham murió en 1832, a los ochenta y cuatro años. Pero si viaja a Londres, podrá visitarle todavía. Estipuló en su testamento que se conservase, embalsamase y exhibiese su cuerpo. Y, en efecto, podrá verlo en el University College de Londres, pensativamente sentado en una urna de cristal y vestido con un traje que realmente usó en vida.

Poco antes de morir, Bentham se hizo una pregunta acorde con su filosofía: ¿de qué podría servirle un muerto a los que aún viven? Llegó a la conclusión de que, si bien un uso útil sería entregar el cadáver para que se estudiase con

él anatomía, en el caso de los grandes filósofos todavía sería mejor preservar la presencia física, para que inspirase a las generaciones futuras de pensadores.³⁰ Bentham se incluyó en esta segunda categoría.

La verdad es que la modestia no era uno de los rasgos del carácter de Bentham que más saltase a la vista. No solo dejó instrucciones estrictas para la conservación y exhibición de su cadáver; sugirió además a sus amigos y discípulos que se reuniesen todos los años «con el propósito de conmemorar al fundador del mayor sistema moral y legislativo basado en la felicidad», y que, cuando lo hiciesen, sacasen a Bentham para la ocasión.³¹

Sus admiradores cumplieron con sus deseos. El «autoicono» de Bentham, como él mismo lo llamó, estuvo presente en la fundación de la Sociedad Internacional Bentham, allá por la década de 1980. Y se dice que llevan al embalsamado Bentham sobre ruedas a las reuniones del consejo de gobierno del colegio, en cuyas actas figura como «presente pero no vota».³²

Pese a la meticulosa planificación de Bentham, la cabeza no quedó bien embalsamada, así que ahora mantiene su vigilia con una cabeza de cera en lugar de la verdadera. Esta, guardada ahora en un sótano, se exhibió durante un tiempo sobre una bandeja colocada entre sus pies, pero unos estudiantes la robaron y la devolvieron al colegio a cambio de una donación caritativa.³³

Aun muerto, Jeremy Bentham promueve el mayor bien para el mayor número.

¿Qué se merece cada cual?

Aristóteles

Callie Smartt era una popular animadora en su primer año en el Instituto Andrews, en el oeste de Texas. Que padeciese de parálisis cerebral y se moviera en silla de ruedas no sofocaba el entusiasmo que su briosa presencia en las bandas inspiraba entre los jugadores y seguidores del equipo de fútbol americano durante los juegos escolares. Sin embargo, al final de la temporada, a Callie la echaron del equipo de animadoras.¹

A instancias de otras animadoras y de sus padres, la dirección del instituto le dijo a Callie que si quería formar parte del equipo al año siguiente tendría que competir como las demás y realizar duros ejercicios de gimnasia en los que había que abrir las piernas ciento ochenta grados y hacer acrobacias. El padre de la jefa de animadoras encabezó la oposición a que se incluyese a Callie en el equipo. Decía que le preocupaba su seguridad. La madre de Callie, en cambio, sospechaba que la oposición se debía al resentimiento creado por las aclamaciones que recibía Callie.

La historia de Callie suscita dos preguntas. Una se refiere a la equidad. ¿Había que exigirle que realizase los ejercicios gimnásticos para que fuese animadora o tal requisito no era justo, habida cuenta de su discapacidad? Una forma de responder la pregunta se basaría en el principio de no discriminación: con tal de que desempeñase bien su papel, a Callie no se la debería haber excluido del equipo de animadoras solo porque carecía, y no

por culpa suya, de la capacidad física que permite realizar ejercicios gimnásticos.

Pero el principio de no discriminación no sirve de mucho, ya que elude el problema en que se centra la controversia: ¿en qué consiste desempeñar bien el papel de animadora? Quienes querían excluir a Callie sostenían que una buena animadora debe poder hacer acrobacias y abrir las piernas ciento ochenta grados. Al fin y al cabo, así es como han exaltado siempre las animadoras a la multitud. Quienes apoyaban a Callie sostenían que esa actitud confunde el verdadero propósito de las animadoras con una forma concreta de lograrlo. El verdadero propósito de que haya animadoras es inspirar espíritu escolar y motivar a los aficionados. Cuando Callie jalea y recorre la banda arriba y abajo en la silla de ruedas, agitando los pompones, con una sonrisa de oreja a oreja, hace bien lo que las animadoras se supone que han de hacer: enardecer a la multitud. Así que para decidir las condiciones que requiere el ser animadora hay que haber determinado antes cuál es la razón esencial de que haya animadoras y qué hay de meramente incidental en sus actuaciones.

La segunda cuestión suscitada por la historia de Callie se refiere al resentimiento. ¿Qué tipo de resentimiento debió de motivar al padre de la jefa de animadoras? ¿Por qué le molestaba la presencia de Callie en el equipo? No podía ser por miedo a que la inclusión de Callie dejase a su hija fuera del equipo; ella ya estaba en él. Ni tampoco por mera envidia hacia una chica que hiciese sombra a su hija en los ejercicios gimnásticos, ya que Callie, claro está, no podía hacer tal cosa.

Esto es lo que yo intuyo: que su resentimiento probablemente reflejaba la sensación de que a Callie se le estaban concediendo honores que no se merecía, y de un modo que hacía burla del orgullo que sentía por la competencia como animadora de su hija. Si se podía ser una gran animadora

sentada en una silla de ruedas, el honor que se confiere a quien es capaz de abrir las piernas ciento ochenta grados y efectuar acrobacias se depreciaba en cierta medida.

Que Callie deba ser animadora porque exhibe, pese a su discapacidad, las virtudes propias de ese cometido supone una cierta amenaza para los honores conferidos a las otras animadoras. Las habilidades gimnásticas que exhiben ya no parecerían esenciales para la excelencia como animadoras, sino solo una forma más de exaltar a la multitud. Muy poco generoso fue sin duda el padre de la jefa de animadoras, pero captó correctamente lo que estaba en juego. Una práctica social cuyo propósito hasta ese momento se podía tener por fijado, como fijadas estaban las recompensas que confería, ahora, gracias a Callie, se redefinía: había demostrado que había más de una forma de ser animadora.

Obsérvese el nexo entre la primera cuestión, la relativa a la equidad, y la segunda, la relativa a los honores y el resentimiento. Para determinar una manera equitativa de repartir los puestos de animadora tendremos que determinar el propósito de que haya animadoras y la naturaleza de sus actuaciones. En caso contrario, no habría manera de que pudiésemos decir qué cualidades son esenciales para ser animadora. Pero la determinación de la esencia de ser animadora puede dar lugar a la controversia porque nos enredará en discusiones sobre las cualidades que son dignas de que se las honre. Qué se tenga como propósito de la existencia de las animadoras dependerá en parte de las virtudes que se piense que merecen reconocimiento y recompensa.

Como muestra esta situación, las prácticas sociales, la actividad de las animadoras por ejemplo, no solo tienen un propósito instrumental (animar a un equipo deportivo), sino también un propósito honorífico o ejemplar (celebrar ciertas excelencias y virtudes). Al escoger a sus animadoras, el

instituto no solo promueve el espíritu escolar, sino que declara cuáles son las cualidades que espera que quienes allí estudian admiren y emulen. Esto explica el ardor de la disputa. Explica también algo que, si no, resultaría desconcertante: por qué las que ya estaban en el equipo (y sus padres) sentían que les iba algo personal en el debate sobre la elegibilidad de Callie. Esos padres querían que la existencia de las animadoras sirviese para honrar las virtudes tradicionales de estas, que eran las que sus hijas poseían.

JUSTICIA, *TELOS* Y HONOR

Visto de esa forma, el revuelo sobre las animadoras en el oeste de Texas es un breve curso sobre la teoría de la justicia de Aristóteles. En el núcleo mismo de esta hay dos ideas que aparecen en el debate sobre Callie:

1. La justicia es teleológica. Para definir los derechos hemos de determinar el *telos* (el propósito, fin o naturaleza esencial) de la práctica en cuestión.
2. La justicia es honorífica. Razonar sobre el *telos* de una práctica —o discutir sobre él— es, al menos en parte, razonar o discutir sobre qué virtudes debe honrar y recompensar.

La clave para entender la ética y la política de Aristóteles está en ver la fuerza de estas dos consideraciones y la relación que hay entre ellas.

Las teorías modernas de la justicia intentan separar las cuestiones relativas a la equidad y los derechos, por una parte, de las discusiones relativas al honor, la virtud y el merecimiento moral, por la otra. Buscan unos principios de la justicia que sean neutrales en lo que se refiere a los fines, y autorizan a las personas a escoger y perseguir sus propios fines. Aristóteles (384-322 a. C.) no piensa que la justicia sea neutral en esos términos. Cree que los

debates sobre la justicia son, inevitablemente, debates acerca del honor, la virtud y la naturaleza de la vida buena.

Ver por qué Aristóteles considera que debe haber un nexo entre la justicia y la vida buena nos servirá para ver qué hay en juego en el empeño por disociarlas.

Para Aristóteles, la justicia significa dar a las personas lo que se merecen, dar a cada una lo que le corresponde. Pero ¿qué le corresponde a una persona? ¿En qué razones se funda el mérito? Depende de lo que se esté distribuyendo. La justicia comprende dos factores: «las cosas y las personas a las que se asignan las cosas». Y, en general, decimos que «a las personas que son iguales se les deben asignar cosas iguales».²

Pero aquí surge un problema difícil: iguales ¿en qué sentido? Depende de lo que se esté distribuyendo y de las virtudes que resulten pertinentes habida cuenta de lo que se distribuye.

Supongamos que repartimos flautas. ¿A quiénes debemos darles las mejores? La respuesta de Aristóteles: a los mejores flautistas.

La justicia discrimina según el mérito, según la excelencia que resulte pertinente. Y en el caso de tocar la flauta, el mérito pertinente es la capacidad de tocar bien. Sería injusto discriminar por cualquier otra razón, como la riqueza o la nobleza de cuna o la belleza física o la suerte (una lotería).

La cuna y la belleza pueden ser bienes mayores que la competencia en tocar la flauta, y quienes los poseen, si echáramos cuentas, quizá sobrepasen al flautista en esas cualidades más que el flautista les sobrepasa a ellos en su competencia al tocar la flauta; pero no por ello deja de ser *él* quien debe recibir las mejores flautas.³

Tiene algo de divertido el comparar excelencias en dimensiones muy dispares. Puede que ni siquiera tenga sentido una pregunta como esta: ¿soy más guapo que ella buena jugadora de lacrosse? O como esta: ¿fue Babe Ruth

mejor jugador de béisbol que Shakespeare dramaturgo? Preguntas así solo tienen sentido en los juegos de salón. La idea de Aristóteles es que, si repartimos las flautas, no deberíamos buscar al más rico o al más apuesto, ni siquiera al que en conjunto sea mejor. Deberemos buscar al mejor flautista.

Esa idea resulta perfectamente familiar. Muchas orquestas realizan audiciones tras una pantalla para que se pueda juzgar la calidad de la música sin que medien sesgos o distracciones. La razón de Aristóteles no resulta tan familiar. La razón más evidente para darle las mejores flautas al mejor flautista es que así se producirá la mejor música, con lo que los oyentes saldremos ganando. Pero esa no es la razón de Aristóteles. Él piensa que las mejores flautas deben entregarse a los mejores flautistas porque *para eso* se hacen las flautas: para que se toque bien con ellas.

El propósito de las flautas es producir música excelente. Quienes son capaces de realizar ese propósito deben tener las mejores flautas.

Ahora bien, no es menos cierto que dar los mejores instrumentos a los mejores músicos tendrá el efecto, que será bien recibido, de que se produzca la mejor música, de la que todos disfrutarán: se producirá la mayor felicidad para el mayor número. Pero es importante que se entienda que la razón de Aristóteles va más allá de esta consideración utilitaria.

Su manera de razonar, que va del propósito de un bien a las asignaciones apropiadas a ese bien, es un ejemplo de razonamiento teleológico. («Teleológico» viene de la palabra griega *telos*, que significa «propósito», «fin» o «meta».) Según Aristóteles, para determinar la distribución justa de un bien hemos de indagar cuál es el *telos*, o propósito, del bien que se va a distribuir.

PENSAMIENTO TELEOLÓGICO: LAS PISTAS DE TENIS Y *WINNIETHE-POOH*

El razonamiento teleológico quizá parezca una extraña manera de pensar en la justicia, pero tiene cierta verosimilitud. Supongamos que se tiene que decidir de qué manera se reparte el uso de las mejores pistas de tenis de una ciudad universitaria. Se podría dar prioridad a los que puedan pagar más por jugar en ellas; se pondría entonces una tarifa muy alta. O se podría dar prioridad a los peces gordos de la universidad: el rector, digamos, o los científicos que han ganado el Premio Nobel. Pero supongamos que dos prestigiosos científicos están jugando un partido de tenis bastante malo; a duras penas logran que la bola sobrepase la red. Mientras, aparece por allí el equipo de tenis que representa a la universidad en unos campeonatos; quieren usar la pista. ¿No diría usted que los científicos deberían trasladarse a una pista peor para que el equipo juegue en la buena? Y la razón por la que llegaría usted a esa conclusión, ¿no sería la de que esos excelentes tenistas aprovecharían mejor las mejores pistas, que se desperdician cuando las usan jugadores mediocres?

O supongamos que se vende un violín de Stradivarius y que un coleccionista rico puja por él más que Itzhak Perlman. El coleccionista quiere exhibir el violín en su sala de estar. ¿No nos parecerá una especie de pérdida, quizá hasta una injusticia, y no porque pensemos que la subasta no fue equitativa, sino porque su resultado fue inapropiado? Tras esa reacción quizá se esconda el pensamiento (teleológico) de que un Stradivarius está concebido para que lo toquen, no para que lo exhiban.

En el mundo antiguo, el pensamiento teleológico contaba más que hoy. Platón y Aristóteles pensaban que el fuego se alza porque hace por dirigirse al cielo, su hogar por naturaleza, y que las piedras caen porque ansían acercarse a la tierra, adonde pertenecen. Se veía en la naturaleza un orden cargado de significado. Entender la naturaleza, y nuestro lugar en ella, equivalía a captar su propósito, su significado esencial.

Con el advenimiento de la ciencia moderna, dejó de verse en la naturaleza un orden cargado de significado. Se vino a entenderla de un modo mecanicista, a verla regida por las leyes de la física. Explicar los fenómenos naturales mediante propósitos, significados y fines pasó a ser considerado una ingenuidad y un antropomorfismo. Pese a tal mutación, la tentación de concebir el mundo como si estuviese teleológicamente ordenado, como un todo con un propósito, no ha desaparecido por completo. Persiste especialmente en los niños, a los que hay que educar para que dejen de ver el mundo de esa forma. Me percaté de ello cuando mis hijos eran todavía muy pequeños y les leí el libro *Winnie-the-Pooh*, de A. A. Milne, con su visión infantil del mundo como un lugar encantado, animado por significados y propósitos.

Hacia el principio del libro, Winnie-the-Pooh anda por un bosque y ve un gran roble. De la copa «venía un sonoro zumbido».

Winnie-the-Pooh se sentó al pie del árbol, y con la cabeza entre las manzanas se puso a pensar.

Primero se dijo: «El zumbido significa algo. No hay un zumbido como ese, zumba que te zumba, sin que signifique algo. Si hay un zumbido, es que alguien lo está haciendo, y la única razón para hacer un zumbido, que yo sepa, es que se sea una abeja».

Entonces pensó otro largo rato, y dijo: «Y la única razón para ser una abeja, que yo sepa, es hacer miel».

Y entonces se levantó y dijo: «Y la única razón para hacer miel es que yo me la coma». Así que se puso a trepar por el árbol.⁴

El infantil argumento de Pooh sobre las abejas es un buen ejemplo de razonamiento teleológico. Para cuando ya somos adultos, casi todos hemos dejado atrás esa forma de entender el mundo natural, y nos parece, aunque encantadora, estrafalaria. Y como hemos prescindido de los razonamientos teleológicos en las ciencias, estamos también inclinados a rechazarlos en la

política y en la moral. Pero no es fácil prescindir de ellos cuando se piensa sobre las instituciones sociales y el proceder político. Hoy, ningún científico lee las obras de Aristóteles de biología o de física y se las toma en serio. Sin embargo, quienes estudian la ética y la política siguen leyendo y ponderando la filosofía moral y política de Aristóteles.

¿CUÁL ES EL *TELOS* DE UNA UNIVERSIDAD?

El debate acerca de la acción afirmativa se puede reformular de un modo que recuerda al caso de las flautas de Aristóteles. Empezamos por buscar criterios justos para la distribución: ¿quién tiene derecho a ser admitido? Al abordar esa cuestión, nos vimos abocados a preguntarnos (al menos implícitamente) cuál era el propósito, o el *telos*, de una universidad.

Como suele ocurrir, el *telos* no es evidente, sino discutible. Algunos dicen que las universidades existen para fomentar la excelencia académica, así que el único criterio de admisión deberían ser las perspectivas académicas. Otros dicen que las universidades también existen para servir ciertos propósitos cívicos y que la capacidad de llegar a ser un líder en una sociedad donde impera la diversidad, por ejemplo, debería contar entre los criterios de admisión. Establecer cuál es el *telos* de una universidad parece esencial para determinar el criterio apropiado de admisión. Queda así claro el aspecto teleológico de la justicia en la admisión a una universidad.

Muy ligada al debate sobre el propósito de la universidad está una cuestión relativa al honor: ¿qué virtudes o excelencias es apropiado que honren y recompensen las universidades? Es probable que quienes creen que las universidades existen solo para celebrar y recompensar la excelencia académica rechacen la acción afirmativa, mientras que quienes creen que las

universidades existen además para fomentar ciertos ideales cívicos es muy posible que la acepten.

Que las discusiones sobre las universidades —y sobre las animadoras y las flautas— procedan así de forma natural confirma la idea de Aristóteles: las discusiones sobre la justicia y los derechos son a menudo discusiones sobre el propósito, o *telos*, de una institución social, que a su vez refleja nociones contrapuestas de las virtudes que la institución debería honrar y recompensar.

¿Qué podemos hacer si se discrepa sobre el *telos*, o propósito, de la actividad en cuestión? ¿Resulta posible razonar acerca del *telos* de una institución social, o el propósito de una universidad es sencillamente, digamos, el que la autoridad fundadora o el consejo de gobierno declarasen en su momento?

Aristóteles creía que es posible razonar sobre el propósito de las instituciones sociales. Su esencia natural no queda fijada de una vez por todas, pero tampoco es una mera cuestión de opiniones. (Si el propósito del Harvard College quedase determinado sin más por la intención de sus fundadores, su propósito primario seguiría siendo la formación del clero congregacionista.)

¿Cómo podremos, entonces, razonar acerca del propósito de una práctica social teniendo en cuenta que hay desacuerdos al respecto? ¿Y cómo intervienen las nociones de honor y virtud? Aristóteles ofrece su respuesta más fundamentada a estas preguntas en su análisis de la política.

¿CUÁL ES EL PROPÓSITO DE LA POLÍTICA?

Cuando en estos días hablamos de la justicia distributiva nos preocupa principalmente la distribución de la renta, el patrimonio y las oportunidades. Para Aristóteles, la justicia distributiva no se refería sobre todo al dinero, sino

a los cargos y a los honores. ¿Quién tiene derecho a mandar? ¿Cómo se debe repartir la autoridad política?

A primera vista, la respuesta parece evidente: por igual, claro está. Una persona, un voto. Cualquier otra forma sería discriminatoria. Pero Aristóteles nos recuerda que todas las teorías de la justicia distributiva discriminan. ¿Qué discriminaciones son justas? Y la respuesta depende del propósito de la actividad en cuestión.

Por lo tanto, antes de que podamos decir cómo hay que distribuir los derechos y la autoridad políticos habremos de indagar el propósito, o *telos*, de la política. Tendremos que preguntarnos *para qué* es una asociación política.

Quizá parezca una pregunta sin respuesta. A comunidades políticas diferentes les preocuparán asuntos diferentes. Una cosa es preguntarse por el propósito de una flauta o de una universidad. Aunque hay cierto margen para discrepar, sus propósitos están más o menos circunscritos. El propósito de una flauta tiene que ver con la música; el de una universidad, con la educación. Pero ¿podremos realmente determinar el propósito o meta de una actividad política en cuanto tal?

En estos días, no pensamos que la política tenga un fin particular, sustantivo; creemos que está abierta a los diversos fines que los ciudadanos puedan abrazar. ¿No tenemos acaso elecciones por esa razón, para que puedan elegir, en cualquier momento, los propósitos y fines que quieren perseguir colectivamente? Atribuir de antemano algún propósito o fin a la comunidad política parece que coartaría el derecho de los ciudadanos a decidir por sí mismos. Correría además el riesgo de imponer valores que no todos comparten. Nuestra renuencia a imbuir la política de un *telos*, o fin, determinado refleja una inquietud por la libertad individual. Consideramos que la política es un procedimiento que permite a las personas escoger sus propios fines.

Aristóteles no la concebía de ese modo. Para él, el propósito de la política no es establecer un marco de derechos que sea neutral entre unos fines y otros, sino formar buenos ciudadanos y cultivar un buen carácter.

Toda *polis* digna de ese nombre, que no sea una *polis* solo de nombre, debe dedicarse al fin de fomentar lo bueno. Si no, una asociación política degenera en una mera alianza. [...] Si no, además, la ley se convierte en un mero pacto [...] «en la garante de los derechos de los hombres ante los demás», en vez de ser, como debería, una norma de vida tal que haga que los miembros de la *polis* sean buenos y justos.⁵

Aristóteles critica a los que, considera él, son los dos principales grupos que pueden reclamar la autoridad política: los oligarcas y los demócratas. Cada uno tiene su razón, pero solo parcial. Los oligarcas mantienen que ellos, los ricos, deben gobernar. Los demócratas mantienen que haber nacido libre debe ser el único criterio para acceder a la ciudadanía y a la autoridad política. Pero ambos grupos exageran su razón, pues ambos distorsionan el propósito de la comunidad política.

Los oligarcas se equivocan, porque la comunidad política no existe solo para proteger la propiedad o promover la prosperidad económica. Si solo hubiese esas dos cosas, los propietarios se merecerían la mayor tajada de la autoridad política. Por su parte, los demócratas se equivocan, porque la comunidad económica no existe solo para darle a la mayoría lo que quiera. Por «demócratas» entendía Aristóteles lo que nosotros llamaríamos «mayoritaristas». Niega que el propósito de la política sea satisfacer las preferencias de la mayoría.

Ambos lados pasan por alto el fin supremo de la asociación política, que, según Aristóteles, es cultivar la virtud de los ciudadanos. El fin del Estado no es «ofrecer una alianza para la mutua defensa [...] o facilitar el intercambio económico y promover los lazos económicos».⁶ Para Aristóteles, la política

existe para algo superior. Existe para aprender a llevar una vida buena. El propósito de la política es nada más y nada menos que posibilitar que las personas desarrollen sus capacidades y virtudes distintivamente humanas: deliberar sobre el bien común, adquirir un buen juicio práctico, participar en el autogobierno, cuidar del destino de la comunidad en su conjunto.

Aristóteles reconoce la utilidad de otras formas menores de asociación, como los pactos defensivos y los acuerdos de libre comercio. Pero insiste en que a las asociaciones de ese tipo no se las puede tener por verdaderas comunidades políticas. ¿Por qué no? Porque sus fines son limitados. Organizaciones como el TLC (el Tratado de Libre Comercio), la OTAN y la OMC se ocupan solo de la seguridad o del intercambio económico; no constituyen una forma compartida de vida que moldee el carácter de los que participan de ella. Y lo mismo se puede decir de una ciudad o de un Estado que se ocupe solo de la seguridad y del comercio, y sea indiferente a la educación moral y cívica de los individuos que lo componen. «Si el espíritu de su interrelación siguiese siendo tras su unión el mismo que cuando vivían separados», escribe Aristóteles, su asociación no puede ser considerada realmente una *polis*, o comunidad política.⁷

«Una *polis* no es una asociación para residir en un mismo lugar o para prevenir las injusticias mutuas y facilitar los intercambios.» Si bien esas consideraciones son necesarias para una *polis*, no son suficientes. «El fin y el propósito de una *polis* es la vida buena, y las instituciones de la vida social son un medio para ese fin».⁸

Si la comunidad política existe para promover la vida buena, ¿cuáles son los efectos en la distribución de cargos y honores? Lo que ocurre con las flautas, pasa también con la política: el razonamiento de Aristóteles va del propósito del bien en cuestión a la manera apropiada de distribuirlo. «Quienes más contribuyen a una asociación de ese tenor» son los que

sobresalen en la virtud cívica, los mejores a la hora de deliberar sobre el bien común. Los más grandes por su excelencia cívica —no los más ricos, los más numerosos o los más atractivos— son los que se merecen la parte mayor del reconocimiento político y de la influencia.⁹

Puesto que el fin de la política es la vida buena, los cargos y honores más elevados deben de corresponder a quienes, como Pericles, eran más grandes por su virtud cívica y los mejores en descubrir el bien común. Los propietarios deberían tener voz. Las consideraciones mayoritarias deberían contar. Pero la mayor influencia debería corresponder a quienes posean las cualidades de carácter y juicio requeridas para decidir si hay que ir a la guerra contra Esparta, y cuándo y cómo.

La razón de que personas como Pericles (y Abraham Lincoln) deban ocupar los puestos más elevados no es, simplemente, que vayan a ejecutar las políticas más sabias, con las que saldrán ganando todos. Es también que la comunidad política existe, al menos en parte, para honrar y recompensar las virtudes cívicas. Acordar el reconocimiento público a quienes exhiban excelencia cívica sirve al papel educativo que le corresponde a una ciudad buena. Aquí, de nuevo, vemos que los aspectos teleológicos y honoríficos de la justicia van juntos.

¿SE PUEDE SER UNA PERSONA BUENA SI NO SE PARTICIPA EN LA POLÍTICA?

Si Aristóteles tiene razón en que el fin de la política es la vida buena, sería fácil concluir que quienes exhiben las mayores virtudes cívicas merecen los mayores cargos y honores. Pero ¿es cierto que el objeto de la política es la vida buena? Como poco, se trata de una aseveración controvertida. Hoy en día vemos la política, por lo general, como un mal necesario, no como un rasgo esencial de la vida buena. Cuando pensamos en la política pensamos en

compromisos, actuaciones de cara a la galería, intereses especiales, corrupción. Incluso el uso idealista de la política —como instrumento de la justicia social, como forma de hacer del mundo un lugar mejor— convierte a la política en un medio para un fin, una vocación entre otras, no en un aspecto esencial del bien humano.

¿Por qué, entonces, pensaba Aristóteles que participar en la política era en cierta forma esencial para llevar una vida buena? ¿Por qué no podemos llevar vidas perfectamente buenas y virtuosas sin la política?

La respuesta se encuentra en nuestra naturaleza. Solo viviendo en una *polis* y participando en la política realizamos por completo nuestra naturaleza de seres humanos. Aristóteles nos ve como seres «concebidos para la asociación política en un grado superior a las abejas y demás animales gregarios». La razón que da es esta: la naturaleza no hace nada en vano, y los seres humanos, al contrario que los demás animales, están dotados de la facultad del lenguaje. Otros animales pueden emitir sonidos, y los sonidos pueden indicar placer y dolor. Pero el objeto del lenguaje, capacidad distintivamente humana, no es solo registrar el placer y el dolor. Objeto suyo es declarar qué es justo y qué no, y distinguir lo que es debido de lo que no lo es. No aprehendemos las cosas en silencio y luego las ponemos en palabras; el lenguaje es el medio por el que discernimos y deliberamos sobre el bien.¹⁰

Solo en la asociación política, proclama Aristóteles, podemos ejercer nuestra capacidad distintivamente humana del lenguaje, pues solo en la *polis* deliberamos con otros acerca de la justicia y la injusticia y la naturaleza de la vida buena. «Vemos, pues, que la *polis* existe por naturaleza y es anterior al individuo», escribe en el libro I de la *Política*.¹¹ Por «anterior» entendía anterior en cuanto a su función o propósito, no cronológicamente anterior. Los individuos, las familias y los clanes existían antes que las ciudades; pero solo en la *polis* podemos realizar nuestra naturaleza. No somos

autosuficientes cuando estamos aislados, pues no podemos desarrollar nuestra capacidad de lenguaje y de practicar la deliberación moral.

El hombre aislado —incapaz de participar de los beneficios de la asociación política o que no necesita esa participación porque ya es autosuficiente— no forma parte de la *polis* y, por lo tanto, o es una bestia o es un dios.¹²

Así pues, solo llevamos nuestra naturaleza a su cumplimiento cuando ejercemos la facultad del lenguaje, lo que a su vez requiere que deliberemos con otros acerca de lo que es debido y de lo que no lo es, de lo bueno y de lo malo, de la justicia y de la injusticia.

Pero ¿por qué, se preguntará usted quizá, solo en la política podemos ejercer esa capacidad de lenguaje y de deliberar moralmente? ¿Por qué no podemos hacerlo en la familia, en los clanes o en una asociación privada? Para responder, habremos de tener en cuenta cómo formula Aristóteles la virtud y la vida buena en la *Ética a Nicómaco*. Aunque esta obra trata esencialmente de filosofía moral, muestra que adquirir la virtud está ligado a ser un ciudadano.

La vida moral tiene como meta la felicidad, pero por *felicidad* Aristóteles no entiende lo mismo que los utilitaristas, es decir, maximizar el excedente de placer con respecto al dolor. La persona virtuosa es alguien que disfruta y sufre con las cosas debidas. Si alguien disfruta viendo una pelea de perros, por ejemplo, consideraremos que se trata de un vicio que debe superar, no de una verdadera fuente de felicidad. La excelencia moral no consiste en sumar placeres y penas, sino en disponer esos afectos de modo que nos deleitemos con cosas nobles y suframos con las despreciables. La felicidad no es un estado de la mente, sino una forma de ser, «una actividad del alma que concuerda con la virtud».¹³

Pero ¿por qué hay que vivir en una *polis* para llevar una vida virtuosa?

¿Por qué no podemos aprender unos principios morales correctos en casa o en una clase de filosofía o leyendo un libro de ética, y aplicarlos luego cuando haga falta? Aristóteles dice que no nos convertimos en virtuosos por esa vía. «La virtud moral surge como resultado de un hábito.» Es una de esas cosas que se aprenden haciéndolas. «Adquirimos virtudes practicándolas, tal y como ocurre con las artes.»¹⁴

APRENDER HACIENDO

A ese respecto, adquirir una virtud es como aprender a tocar la flauta. Nadie aprende a tocar un instrumento musical por leer un libro o asistir a una clase. Hay que practicar. Y viene bien escuchar a músicos competentes y oír cómo tocan. Nadie se convierte en violinista sin haberse ejercitado con el arco. Lo mismo pasa con la virtud moral: «Nos volvemos justos haciendo actos justos, temperados haciendo actos temperados, valientes haciendo actos valientes».¹⁵

Se parece a otras actividades prácticas y destrezas, cocinar por ejemplo. Se publican muchos libros de cocina, pero nadie se convierte en un gran cocinero solo porque los haya leído. Hay que haber cocinado mucho. Contar chistes es otro ejemplo. No se convierte uno en cómico leyendo libros de chistes y recopilando anécdotas divertidas. Tampoco basta con aprender los principios del humor. Hay que practicar —el ritmo, los tiempos, los gestos, el tono— y fijarse mucho en Jack Benny, en Johnny Carson, en Eddy Murphy o en Robin Williams.

Si la virtud moral se aprende con la práctica, en primer lugar tendremos que adquirir de algún modo los hábitos debidos. Según Aristóteles, ese es el propósito primario de la ley: cultivar los hábitos que llevan a un carácter bueno. «Los legisladores hacen que los ciudadanos sean buenos formando en

ellos hábitos, y ese es el deseo de todo legislador, y quienes no lo llevan a cabo no dan la talla, y es en esto en lo que difiere una buena constitución de una mala.» La educación moral no tiene por objeto tanto el promulgar reglas como el formar hábitos y moldear el carácter. «No supone una pequeña diferencia [...] que nos formemos unos hábitos u otros desde muy jóvenes; supone una muy grande o, mejor dicho, *toda* la diferencia.»¹⁶

Que Aristóteles resalte el hábito no significa que pensase que la virtud moral es una forma de conducta inculcada mediante la rutina. El hábito es el primer paso de la educación moral. Pero si todo va bien, el hábito acaba por prender y es entonces cuando le vemos el porqué. Judith Martin, conocida como «la señora Maneras», que escribe sobre cuestiones de etiqueta, se lamentó en una ocasión de que se hubiera perdido el hábito de enviar notas de agradecimiento. Hoy en día damos por sentado que los sentimientos son antes que las maneras; mientras sientas agradecimiento, no hará falta que te molestes con formalidades. La señora Maneras no está de acuerdo: «Pienso, por el contrario, que es más seguro esperar que la práctica de una conducta apropiada acabe por alentar los sentimientos virtuosos; si escribes un buen número de notas de agradecimiento, al final sentirás agradecimiento aunque sea por un momento».¹⁷

Precisamente así es como concibe Aristóteles la virtud moral. Inculcar una conducta virtuosa ayuda a adquirir la disposición de actuar virtuosamente.

Es habitual que se piense que actuar moralmente significa actuar según un precepto o regla. Pero Aristóteles cree que con esa manera de pensar se pierde un rasgo distintivo de la virtud moral. Se puede conocer la regla correcta y, sin embargo, no saber cómo o cuándo hay que aplicarla. El objeto de la educación moral es que se aprenda a discernir las características peculiares de una situación que requieren que se aplique tal regla en vez de tal otra. «Lo relativo a la conducta y a qué es bueno para nosotros carece de

fijeza, como lo relativo a la salud. [...] Quienes actúan han de considerar en cada caso qué es lo más apropiado para la ocasión, tal y como ocurre también en la medicina y en la navegación.»¹⁸

Solo se puede decir una cosa de índole general acerca de la virtud moral, nos explica Aristóteles: que consiste en un punto medio entre los extremos. Pero enseguida concede que esta generalidad no nos lleva muy lejos, ya que discernir el punto medio en una situación dada no es fácil. El problema estriba en hacer lo debido «a la persona debida, en la medida debida, a la hora debida, por la razón debida y de la manera debida».¹⁹

Esto significa que el hábito, por esencial que sea, no lo es todo en la virtud moral. Siempre aparecen situaciones nuevas y hemos de saber qué hábito es el apropiado dadas las circunstancias. La virtud moral, pues, requiere del juicio, un tipo de conocimiento al que Aristóteles llama «sabiduría práctica». Al contrario que el conocimiento científico, que se refiere a «lo universal y necesario», ²⁰ el objeto de la sabiduría práctica es saber cómo hay que actuar. Debe «reconocer los particulares, pues es práctica, y la práctica se refiere a los particulares».²¹ Aristóteles define la sabiduría práctica como «un estado, razonado y cierto, en el que se tiene la capacidad de actuar con vistas al bien humano».²²

La sabiduría práctica es una virtud moral con implicaciones políticas. Quienes tienen sabiduría práctica pueden deliberar correctamente sobre lo que es un bien, no solo para sí mismos, sino para sus conciudadanos y para los seres humanos en general. Deliberar no es filosofar, pues atiende a lo cambiante y particular. Se orienta a la acción en el aquí y el ahora. Pero es más que calcular. Quiere descubrir cuál es el mayor bien humano que se puede conseguir dadas las circunstancias.²³

LA POLÍTICA Y LA VIDA BUENA

Podemos ver ahora con más claridad por qué, según Aristóteles, la política no es una vocación más, por qué es esencial para la vida buena. En primer lugar, las leyes de la *polis* inculcan buenos hábitos, forman un buen carácter y nos ponen en el camino de la virtud cívica. En segundo lugar, la vida de ciudadano posibilita que ejerzamos la capacidad de deliberar y de alcanzar la sabiduría práctica, una capacidad que, si no, permanecería dormida. No es este el tipo de cosas que podamos hacer en casa. Podemos sentarnos a un lado del camino y preguntarnos por las políticas que escogeríamos si tuviésemos que decidir. Pero eso no es lo mismo que participar en una actuación que realmente importe y cargar con la responsabilidad del destino de la comunidad entera. Solo llegaremos a ser buenos deliberadores si bajamos a la palestra, sopesamos las distintas posibilidades, defendemos nuestra postura, mandamos y somos mandados. En pocas palabras: si somos ciudadanos.

La noción de ciudadanía de Aristóteles es más elevada y exigente que la nuestra. Para él, la política no es la economía por otros medios. Su propósito es más elevado que maximizar la utilidad o proporcionar reglas justas para perseguir los intereses individuales. Consiste en una expresión de nuestra naturaleza, en una ocasión para el desenvolvimiento de nuestras capacidades humanas, en un aspecto esencial de la vida buena.

La defensa de la esclavitud por Aristóteles

No todos estaban incluidos en la ciudadanía que Aristóteles celebraba. Las mujeres no podían pertenecer a ella; tampoco los esclavos. Según Aristóteles, las naturalezas de aquellas y de estos no los hacían aptos para ser ciudadanos. Vemos ahora tal exclusión como una injusticia manifiesta. Debe recordarse

que esas injusticias persistieron durante más de dos mil años después de que Aristóteles escribiese sus obras. La esclavitud no se abolió en Estados Unidos hasta 1865 y las mujeres obtuvieron el derecho de voto solo en 1920. Sin embargo, la persistencia histórica de tales injusticias no exonera a Aristóteles de haberlas aceptado.

En el caso de la esclavitud, no solo la aceptó, sino que ofreció una justificación filosófica. Merece la pena examinar su defensa de la esclavitud para ver qué luz arroja sobre el conjunto de su teoría política. Algunos ven en el argumento que Aristóteles ofrece a favor de la esclavitud un defecto de su pensamiento teleológico en sí; otros, una aplicación desencaminada de ese pensamiento en la que le obnubilaron los prejuicios de su época.

No creo que la defensa de la esclavitud que hace Aristóteles revele un fallo que condene al conjunto de su teoría política, pero conviene ver la fuerza de esta tajante aseveración.

Para Aristóteles, la justicia consiste en una concordancia. Asignar los derechos equivale a buscar el *telos* de las instituciones y hacer que las personas desempeñen los papeles sociales con los que concuerden mejor, los que posibiliten que lleguen a realizar su naturaleza. Dar a las personas lo que se les debe significa darles los cargos y honores que se merecen y los papeles sociales que sean acordes a su naturaleza.

Las teorías políticas modernas se sienten incómodas con la idea de concordancia. A las modernas teorías liberales de la justicia, de Kant a Rawls, les inquieta que las ideas teleológicas choquen con la libertad. Para ellas, el objeto de la justicia no es la concordancia, sino la elección. Asignar derechos no es hacer que las personas desempeñen los papeles que les convienen por naturaleza; es dejar que elijan sus papeles por sí mismas.

Desde este punto de vista, las nociones de *telos* y concordancia son sospechosas, peligrosas incluso. ¿Quién va a decirme el papel con el que

estoy en concordancia o que es más apropiado a mi naturaleza? Si no tengo libertad para escoger mi propio papel social, bien puede ocurrir que se me fuerce a desempeñar un papel en contra de mi voluntad. Por lo tanto, el principio de la concordancia puede deslizarse con facilidad hacia la esclavitud si los que ocupan el poder deciden que un cierto grupo concuerda, por una razón u otra, con un papel subordinado.

Motivada por esa inquietud, la teoría política liberal sostiene que no hay que asignar los papeles sociales según la concordancia, sino conforme a lo que se escoja. En vez de hacer que las personas desempeñen los papeles que creamos que convengan a su naturaleza, debemos permitir que los escojan ellas. La esclavitud es mala, según este punto de vista, porque obliga a los individuos a desempeñar papeles que no han elegido. La solución consiste en prescindir de una ética del *telos* en favor de una ética de la elección y del consentimiento.

Pero esta conclusión es apresurada. La defensa que hizo Aristóteles de la esclavitud no es una prueba contra el pensamiento teleológico. Muy al contrario, la teoría de la justicia del propio Aristóteles ofrece abundantes recursos para criticar las opiniones que él tenía sobre la esclavitud. En realidad, su forma de concebir la justicia, como concordancia, es más exigente moralmente, y potencialmente más crítica de las asignaciones de trabajo existentes, que las teorías basadas en la elección y el consentimiento. Para ver que es así, examinemos el argumento de Aristóteles.

Para que la esclavitud sea justa, según Aristóteles, se deben cumplir dos condiciones: que sea necesaria y que sea natural. La esclavitud es necesaria, arguye Aristóteles, porque alguien tendrá que ocuparse de las tareas domésticas si los ciudadanos tienen que pasar mucho tiempo en la asamblea deliberando sobre el bien común. La *polis* requiere una división del trabajo. A no ser que se inventen máquinas que se encarguen de las tareas serviles,

algunas personas deberán encargarse de las necesidades de la vida para que otros tengan las manos libres para participar en la política.

Aristóteles, pues, concluye que la esclavitud es necesaria. Pero la necesidad no basta. Para que la esclavitud sea justa, tiene también que ocurrir que ciertas personas concuerden por naturaleza con el papel de esclavos.²⁴ Así que Aristóteles se pregunta si hay «personas para las que la esclavitud es una condición mejor y justa, o si es cierto lo contrario y toda esclavitud se opone a la naturaleza».²⁵

Aristóteles llega a la conclusión de que tales personas existen. Hay personas que han nacido para esclavas. Difieren de las personas comunes como el cuerpo difiere del alma. Tales personas «son esclavas por naturaleza, y lo mejor para ellas [...] es que estén sometidas a un amo».²⁶

«Un hombre es, pues, por naturaleza esclavo si es susceptible de convertirse (y esta es la razón de que realmente se convierta) en la propiedad de otro, y si participa de la razón en la medida en que la aprehende de otro pero está desprovista de ella por sí mismo.»²⁷

«Tal y como algunos son libres por naturaleza, otros por naturaleza son esclavos, y para estos últimos la condición de la esclavitud es a la vez benéfica y justa.»²⁸

Aristóteles parece percibir que algo es cuestionable en lo que está diciendo, pues rápidamente lo descalifica: «Pero es fácil ver que quienes mantienen un punto de vista contrario tienen también en parte razón».²⁹ Aristóteles, al observar la esclavitud tal y como era en la Atenas de su tiempo, tenía que admitir que los críticos no andaban del todo desencaminados. Muchos esclavos se hallaban en esa condición por una razón puramente contingente: antes eran individuos libres, pero los habían capturado en una guerra. Su condición de esclavos no tenía nada que ver con que concordaran con ese papel. Para ellos, la esclavitud no era natural, sino el resultado de la mala

suerte. Según las pautas del propio Aristóteles, su esclavitud era injusta: «No todos los que son en la realidad esclavos u hombres libres son por naturaleza esclavos u hombres libres». ³⁰

¿Cómo se puede decir quién concuerda con ser esclavo?, se pregunta Aristóteles. En principio, habría que ver quién florece como esclavo, si es que hay alguien, y quién se irrita o intenta huir. La necesidad de la fuerza es una buena indicación de que el esclavo en cuestión no concuerda con el papel. ³¹ Para Aristóteles, la coacción es signo de injusticia, no porque el consentimiento legitime todo papel, sino porque la necesidad de usar la fuerza da a entender que no hay una concordancia natural. A aquellos a quienes les toca un papel congruente con su naturaleza no hace falta forzarlos.

Para la teoría política liberal, la esclavitud es injusta porque es coactiva. Para las teorías teleológicas, es injusta porque choca con nuestra naturaleza; la coacción es un síntoma de la injusticia, no su fuente. Es perfectamente posible explicar, dentro de la ética del *telos* y de la concordancia, la injusticia de la esclavitud, y Aristóteles recorre parte del camino (pero no todo) en esa dirección.

La ética del *telos* y de la concordancia establece en realidad un patrón moral más exigente para la justicia en el lugar de trabajo que la ética liberal de la elección y el consentimiento. ³² Pensemos en un trabajo repetitivo, peligroso, por ejemplo el de quienes se pasan largas horas en la producción en cadena en una planta procesadora de pollos. Esa forma de trabajo, ¿es justa o injusta?

Para el libertario, la respuesta depende de que los trabajadores hayan intercambiado libremente su trabajo por un salario: si lo han hecho, el trabajo es justo. Para Rawls, el acuerdo sería justo solo si el libre intercambio de trabajo tuvo lugar con el trasfondo de unas condiciones equitativas. Para

Aristóteles, ni siquiera basta con el consentimiento con un trasfondo de condiciones equitativas, pues para que el trabajo sea justo tiene que concordar con la naturaleza del trabajador que lo realice. Hay trabajos que no pasan esa prueba. Son tan peligrosos y repetitivos, aturden tanto, que no concuerdan con un ser humano. En esos casos, la justicia requiere que el trabajo se reorganice según nuestra naturaleza. Si no, el trabajo será injusto de la misma forma que la esclavitud lo es.

EL COCHECITO DE GOLF DE CASEY MARTIN

Casey Martin era un jugador profesional de golf que tenía una pierna mal. A causa de un problema de circulación, andar por el campo de golf hacía que sufriese bastante dolor y corriese un grave riesgo de sufrir hemorragias y fracturas. Pese a su discapacidad, Martin siempre había sido muy bueno en ese deporte. Formó parte del equipo universitario de golf de Stanford en sus días de estudiante y después se hizo profesional.

Martin pidió a la PGA (la Asociación Profesional de Golfistas) permiso para desplazarse en los torneos con un cochecito de golf. La PGA se lo negó; dio como razón una de sus reglas, que prohibía esos vehículos en los torneos profesionales. Martin llevó el caso a los tribunales. Argumentaba que la Ley de Estadounidenses con Discapacidades, de 1990, exigía que se acomodasen las cosas en grado razonable para los discapacitados siempre que ese cambio «no alterase en lo esencial la naturaleza» de la actividad de que se tratase.³³

Testificaron algunas grandes figuras del golf. Arnold Palmer, Jack Nicklaus y Ken Venturi defendieron la prohibición de esos cochecitos. Sostenían que la fatiga es un factor importante en un torneo de golf y que montar en un vehículo en vez de andar le daría a Martin una ventaja injusta.

El caso fue al Tribunal Supremo de Estados Unidos, donde los jueces

hubieron de vérselas con lo que parecía una tontería, inferior a su dignidad y al mismo tiempo ajena a sus conocimientos: «Alguien que va de hoyo en hoyo por el campo de golf con un vehículo, ¿es de verdad un golfista?». ³⁴

Sin embargo, lo cierto era que el caso suscitaba un problema relativo a la justicia concebida de un modo puramente aristotélico: para decidir si Martin tenía derecho a un cochecito de golf, el tribunal tenía que determinar la naturaleza esencial de la actividad en cuestión. Recorrer andando el campo, ¿pertenece a la esencia del golf o solo le era incidental? Si, como aseveraba la PGA, caminar era un aspecto esencial de ese deporte, dejarle a Martin que montase en un vehículo «alteraría fundamentalmente la naturaleza» del juego. Para resolver un problema de derechos el tribunal tenía que determinar el *telos*, o naturaleza esencial, del juego.

El tribunal sentenció por siete votos contra dos que Martin tenía derecho a usar un cochecito de golf. El juez John Paul Stevens, que redactó el voto mayoritario, analizaba la historia del golf y llegaba a la conclusión de que el uso de vehículos no era incompatible con el carácter fundamental del juego. «Desde sus primeros tiempos, la esencia del juego han sido los lanzamientos, valerse de un palo para que una bola vaya del *tee* a un hoyo que está a cierta distancia por medio del menor número de golpes que sea posible.» ³⁵ En cuanto a la afirmación de que caminar pone a prueba la resistencia física de los jugadores, Stevens citó el testimonio de un profesor de fisiología, que había calculado que solo se gastaban unas quinientas kilocalorías en recorrer andando los dieciocho hoyos, «nutricionalmente, menos que las que hay en una Big Mac». ³⁶ Como el golf es «una actividad de baja intensidad, la fatiga es sobre todo un fenómeno psicológico en el que el estrés y la motivación son los elementos clave». ³⁷ El tribunal llegó a la conclusión de que tener con la discapacidad de Martin la consideración de dejarle que montase en un

cochecito de golf no alteraría en lo fundamental el juego ni le daría una ventaja injusta.

El juez Antonin Scalia discrepó. En un brioso voto particular, negó que el Tribunal Supremo pudiese determinar la naturaleza esencial del golf. No defendía simplemente que los jueces careciesen de la autoridad o competencia para dirimir esa cuestión, sino que ponía en entredicho la premisa aristotélica que se escondía bajo la opinión del tribunal, a saber, que es posible razonar sobre el *telos* o naturaleza esencial de un juego:

De ordinario, decir de algo que es «esencial» equivale a decir que es necesario para la consecución de un cierto objetivo. Pero como está en la naturaleza misma de un juego que no tiene otro objetivo que el entretenimiento (eso es lo que distingue a los juegos de la actividad productiva), es completamente imposible decir de cualquiera de las arbitrarias reglas de un juego que es «esencial».³⁸

Como las reglas del golf «son (como en todos los juegos) enteramente arbitrarias», escribía Scalia, no hay fundamento alguno para evaluar críticamente las reglas establecidas por la PGA. Si a los aficionados no les gustan, «pueden retirar su interés». Pero nadie puede decir que tal o cual regla carece de importancia en lo que se refiere a las habilidades que se supone que el golf pone a prueba.

El argumento de Scalia es cuestionable por varias razones. En primer lugar, hace de menos a los deportes. Ningún aficionado de verdad hablaría de los deportes de esa forma, como si se rigiesen por reglas completamente arbitrarias y no tuviesen ningún verdadero objeto o razón de ser. Si la gente creyese realmente que las reglas de su deporte favorito son arbitrarias, en el sentido de que no han sido concebidas para que se luzcan y celebren ciertas habilidades y ciertos tipos de talento que merece la pena admirar, le sería difícil interesarse por el resultado del juego. El deporte se rebajaría hasta

convertirse en un mero espectáculo, una forma de entretenimiento en vez de algo que se aprecia.

En segundo lugar, es perfectamente posible discutir sobre el mérito de las diferentes reglas y preguntarse si mejoran o corrompen el juego. Esas discusiones tienen lugar todo el tiempo, sea entre quienes llaman a los programas de radio o entre quienes dirigen el deporte en cuestión. Fijémonos en el debate sobre una regla del béisbol, la del «bateador designado». Hay quienes dicen que mejora el juego porque gracias a ella son los mejores bateadores los que batean y a los que no lo son tanto se les evita que pasen por un calvario. Otros dicen que perjudica, ya que exagera el papel del bateo y elimina complejas consideraciones estratégicas. Cada una de esas posturas se basa en una cierta concepción del objeto del mejor béisbol: ¿qué habilidades pone a prueba y qué aptitudes y virtudes celebra y premia? El debate sobre la regla del bateador designado es, en última instancia, un debate sobre el *telos* del béisbol, tal y como el debate sobre la acción afirmativa es un debate sobre el propósito de las universidades.

Por último, Scalia, al negar que el golf tenga un *telos*, pasa por alto por completo el aspecto honorífico de la disputa. ¿Cuál fue el objeto, al fin y al cabo, de los cuatro años que duró el caso del cochecito de golf? Superficialmente, se discutió sobre la equidad. La PGA y los grandes del golf aseveraban que dejar que Martin se desplazase en un vehículo le conferiría una ventaja y no sería equitativo; Martin replicaba que, dada su discapacidad, el vehículo solamente igualaría las condiciones.

Si la equidad hubiera sido lo único en juego, sin embargo, habría habido una solución evidente: que todos los golfistas pudiesen desplazarse por el campo con un vehículo. Si todos pudiesen hacerlo, la acusación de inequidad desaparecería. Pero esa solución era un anatema para el golf profesional, más inconcebible aún que hacer una excepción con Casey Martin. ¿Por qué?

Porque la disputa no era tanto por la equidad como por el honor y el reconocimiento, en concreto por el deseo de la PGA y de los jugadores más importantes de que su deporte fuese reconocido y respetado como una actividad atlética.

Déjese que lo diga de la manera más delicada posible: los golfistas son un tanto susceptibles en lo que se refiere a la naturaleza de su deporte. En él no hay que correr o saltar, y la bola se queda quieta. Nadie duda de que el golf requiere de mucha habilidad. Pero el honor y el reconocimiento que se les concede a los jugadores de golf más grandes dependen de que se pueda considerar que su deporte es una competición físicamente exigente. Si ese deporte en el que destacan se pudiese jugar moviéndose con un vehículo, se pondría en entredicho o disminuiría su reconocimiento como atletas. Esto explica quizá la vehemencia con que algunos golfistas profesionales se opusieron a la petición de Casey Martin de recorrer el campo montado en un vehículo. Tom Kite, que llevaba participando veinticinco años en las competiciones de la PGA, escribió lo siguiente en un artículo publicado por el *New York Times*:

Me parece que quienes apoyan el derecho de Casey Martin a usar un vehículo ignoran que estamos hablando de un deporte de competición. [...] Estamos hablando de acontecimientos atléticos. Y quien piense que el golf profesional no es un deporte atlético es que no lo ha visto nunca o no se ha dedicado a él.³⁹

Sea cierto lo que sea en cuanto a la naturaleza esencial del golf, el proceso federal por el vehículo de Casey Martin ilustra vivamente la teoría de la justicia enunciada por Aristóteles. Los debates sobre la justicia y los derechos son a menudo, es inevitable, debates sobre el propósito de alguna institución social, los bienes que asigna y las virtudes que honra y celebra. Por mucho que intentemos que la ley sea neutral en esas cuestiones, quizá no resulte

posible decir qué es justo sin someter a discusión la naturaleza de la vida buena.