

Enseñando ética: valores morales y modos de tratarlos

1. La filosofía práctica

El objetivo de este trabajo es mostrar la existencia –dentro del ámbito de la moral– de una categoría distinta a las de los valores intrínsecos y valores instrumentales, pero que suele confundirse con ellos, categoría que posee rasgos que dificultan su enseñanza y que suelen ser pasados por alto. Me refiero a los modos de tratar a los valores, el detalle cuyas características constituirán la parte central de mi tarea, la que voy a vincular –a su vez– con la enseñanza de la ética.

Cuando se trata de evaluar una teoría ética uno de los elementos de importancia que debe tomarse en cuenta consiste en determinar la forma en que ella puede ser enseñada, o incluso la posibilidad misma de que pueda serlo. Porque la ética se concibe como filosofía práctica, esto es, como una guía para la acción. Enseñar ética es enseñar a comportarse, y para poder aprender, el alumno debe entender con claridad aquello que se le enseña, la acción que se le exige, que se le permite, o que se le prohíbe. En su conocido libro sobre ética Nowell Smith lo pone en claro desde el primer párrafo, al distinguir entre ciencias teóricas y ciencias prácticas. Mientras el propósito de las primeras es el de capacitarnos para entender la naturaleza de las cosas, el de las segundas, donde –claro está– ubica a la ética, “consiste en respuestas a preguntas prácticas, de las cuales las más importantes son ‘¿Qué haré?’ y ‘¿Qué debería hacer?’”.¹ Como dice Alan Goldman, los profesores de ética esperan afectar el comportamiento de sus estudiantes, y no solo sus creencias.² O, como lo

¹ P. H. NOWELL-SMITH, *Ethics*, Middlesex, Penguin Books, 1964, p. 11.

² ALAN H. GOLDMAN, *Reasons from Within*, Oxford University Press, 2009, p. 16.

plantea Griffin, “la ética debería preocuparse no solo de identificar lo correcto y lo incorrecto, sino también de llevar a cabo lo correcto e impedir lo incorrecto”.³

Desde luego que esta asociación entre filosofía práctica y comportamiento aparece en la filosofía moral desde que Aristóteles –en *De Motu Animalium*– caracterizó al silogismo práctico como aquel cuya conclusión es una acción, o –al menos– una incitación a una acción.

Deseo obtener el fin F

Si realizo la acción A, obtendré F.

Realizaré A.⁴

No necesito entrar ahora en la polémica acerca de lo que resulta necesario para llegar a la decisión de realizar A. Esto es: no necesito discutir si, como acabamos de ver que sostiene Aristóteles, para obtener F basta con desear F, o si es necesario el deseo de F y la volición de F, o si basta con la volición de F, sin el deseo, o si basta en cambio con el deseo de tener la volición de F.⁵ Sea mediante la generación de un deseo (de cualquier tipo), sea mediante una volición, quien enseña ética se propone como objetivo obtener una acción, o –al menos– una disposición para la acción. Lo que importa, entonces, no es la coincidencia respecto del contenido de la primera premisa del silogismo aristotélico sino respecto de su conclusión: la conclusión del silogismo práctico es una acción.

Puede sin duda concebirse un mundo posible en el cual la axiología sea independiente de la acción y del deseo, esto es, un mundo en el cual saber que algo es bueno no implique que el agente deba –o siquiera pueda– hacerlo, pero en el mundo real la idea de *lo bueno* se vincula con la idea de *lo que se debe hacer*: la ética axiológica se vincula con la ética normativa.

No interesa aquí si lo bueno es jerárquicamente superior a lo debido (como piensan los consecuencialistas) o si lo debido es jerárquicamente superior a lo bueno (como piensan los deontologistas). Incluso en el primer caso, el consecuencialista determina el concepto de lo bueno teniendo en consideración lo que deberá hacerse, y en el segundo el deontologista decide lo que debe hacerse teniendo siempre presente lo bueno. Si parece a veces que se pasara injustificadamente de la ética normativa a la axiológica, y viceversa, es porque quienes lo hacen utilizan un razonamiento entimemático.

³ JAMES GRIFFIN, *On Human Rights*, Oxford University Press, 2008, p. 190.

⁴ ARISTÓTELES, *Movement of Animals*, versión de A.L. Peck, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1961, VII, p. 461. La idea central no cambia si pensamos que la conclusión del silogismo práctico es una intención, puesto que se trata siempre de la intención de realizar una acción.

⁵ Cfr. H. A. PRICHARD, “Acting, Willing, Desiring”, en *Moral Writings*, Oxford, Clarendon Press, 2002, pp. 272-281.

2. Ética normativa y ética axiológica

Examinemos algo más esta idea. Respecto de la enseñanza de la moral existen dos alternativas posibles vinculadas con la relación entre la ética normativa y la ética axiológica: a) Comenzar con la ética axiológica, enseñando lo que es bueno, esto es, lo que tiene valor moral intrínseco. El alumno preguntará, sin duda: “¿Por qué me enseñan lo que es bueno?”, y se le contestará introduciendo la premisa que conecta la ética axiológica con la ética normativa: “Porque se debe hacer lo que es bueno”. Esta es la alternativa que yo elegiría, en la que la ética axiológica posee una jerarquía al menos cronológica. b) Pero podemos comenzar también con la ética normativa, enseñando lo que se debe hacer. El alumno preguntará, sin duda: “¿Por qué debo hacerlo?”, y se le contestará introduciendo la premisa que conecta la ética normativa con la ética axiológica: “Porque es bueno”. El que adopta la alternativa a) enseña primero, por ejemplo, que es bueno respetar las promesas, y el que adopta la alternativa b) enseña primero que las promesas deben respetarse.

Al decir que la moral debe ser enseñada no estoy rechazando al internalismo moral, desde luego. El internalismo sostiene que las razones morales motivan al agente (básicamente mediante el deseo), porque de lo contrario ellas no son razones. El externalismo, a la inversa, acepta la existencia de razones morales que pueden no motivar al agente. Sin embargo el internalismo no dice que se debe seguir directamente nuestro deseo, sin enseñanza moral alguna. Dice que, de aquello que conocemos respecto de la moral —la mayoría de las veces porque nos lo han enseñado— todo lo que nos motiva son razones morales, y lo que no nos motiva no lo son. Pero el conocimiento de la teoría viene primero, por supuesto. Supongamos que una persona lee *Animal Liberation* y *The Expanding Circle*, dos excelentes libros de Peter Singer, y —como resultado de ellos— siente un nuevo respeto por los animales superiores y desea ser vegetariana. El conocimiento de la teoría de Singer, como es obvio, precede a la adquisición del deseo. Ese mismo orden cronológico es el que defendía Platón: el bien, *una vez conocido*, necesariamente motiva, esto es, si conozco el bien, estoy motivado a seguirlo.⁶ Por lo tanto, no estoy discutiendo aquí si tienen razón los internalistas o los externalistas, ambos coinciden en que es necesaria la enseñanza de la moral.

6 Cfr. PLATÓN, *La República*, libro VII, 517 b) y c).

3. El particularismo moral

Cuando se piensa la moral en términos de su enseñanza, este enfoque muestra una de las deficiencias del particularismo moral en tanto teoría ética. En efecto, ¿cómo puede enseñarse una ética sin principios? Ante todo, debo aclarar que no es unánimemente aceptada la idea de que el particularismo es una teoría ética: uno de sus principales exponentes, Jonathan Dancy, cree que es parte de la metaética. Yo creo que el particularismo es parte de la ética normativa, tanto como lo es el intuicionismo ético. Lo que es parte de la metaética es la propuesta de Dancy de defender un particularismo de hechos morales, pero no encuentro imposible –ni siquiera inconveniente– que exista un particularismo emotivista, por ejemplo (aunque Dancy lo niegue).

Aceptando entonces mi idea de que el particularismo es una teoría ética, sus dos tesis centrales –al menos en la versión de Dancy– se expresan de esta forma: a) que la posibilidad del pensamiento y del juicio moral no dependen de la existencia de una oferta adecuada de principios morales, y b) que un rasgo que constituye una razón en un caso puede no ser una razón, o ser una razón opuesta, en otro caso.⁷

La dificultad de la enseñanza del particularismo se potencia por el rasgo mencionado en el punto b), esto es, por el hecho de que la teoría postula la bivalencia de las razones morales. Una razón *x* puede contar a veces a favor de realizar una acción, pero otras veces cuenta en contra de ella.

Para los particularistas, inexplicablemente, prometer algo es muchas veces una razón para llevarlo a cabo, pero otras veces para no hacerlo. Es posible advertir, en realidad, que los puntos a) y b) del particularismo son interdependientes. No es necesario que existan principios generales (y tal vez ni siquiera sea posible que existan) precisamente porque las razones morales son bivalentes: se sostiene a), entonces, en virtud de b). ¿Cómo podría defenderse la existencia de un principio que dice que las promesas deben cumplirse cuando una promesa cuenta a veces a favor y a veces en contra de realizar la acción? La defensa de la bivalencia de las razones diferencia agudamente al particularismo moral del intuicionismo ético, como enseguida veremos.

⁷ JONATHAN DANCY, *Ethics Without Principles*, Oxford, Clarendon Press, 2004, p. 7. En su aporte más reciente al tema, Dancy sostiene que la experiencia de casos similares nos puede indicar qué tipo de rasgos debemos buscar en ellos, y qué tipo de relevancia pueden esos rasgos tener en el futuro. Es una respuesta muy insatisfactoria a la acusación de que el particularismo es imposible de enseñar: antes de adquirir experiencia el agente no sabría lo que es la moral, cuando en realidad lo que se pretende es que la moral incida en la experiencia temprana. En el proyecto de Dancy, un joven experimentado no sería moral, ni inmoral, ni amoral. Cfr. JONATHAN DANCY, "Moral Particularism", en *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (online), 2009.

A esta altura de las cosas se impone una clarificación. He dicho al comienzo que la ética es una guía para la acción, que enseñar ética es enseñar a comportarse a los individuos. Y en esta sección he hablado, a su vez, de deberes, de razones y de valores: lo que quiero aclarar es que todos ellos pueden ser utilizados para enseñar guías para la acción. Respecto de los deberes y los valores, los primeros aparecen en la ética normativa y los segundos en la ética axiológica, y ya he explicado las vinculaciones entre ambas en la sección anterior. Y aunque no puedo mostrarlo aquí, pues se aparta de mi propósito central, creo también que existe una muy cercana vinculación entre los valores morales y las razones morales: los valores subjetivos originan las razones morales internas y los valores objetivos originan las razones morales externas.

4. El intuicionismo moral

Para los intuicionistas las razones morales son solo razones *prima facie*, que pueden ser reemplazadas por otras razones. Pero si algo cuenta a favor de una acción, entonces *siempre* cuenta a favor de una acción, esto es, las razones morales son monovalentes. Es la idea que defiende Moore, por ejemplo: es imposible para una y la misma cosa poseer un tipo de valor en un tiempo, o en un tipo de circunstancias, y no poseerlo en otro.⁸

David Ross lo hizo todavía más fácil desde el punto de vista de la enseñanza de la moral, al confeccionar una breve lista de deberes morales. Algunos deberes surgen de actos previos realizados por el agente: son los deberes de cumplir las promesas y de reparación del daño. Otros deberes, a su vez, surgen de actos previos de otros agentes, y son los deberes de gratitud. Otros surgen de la posibilidad de distribuir el placer y la felicidad de un modo acorde con el mérito, y son los deberes de justicia. Hay también deberes que provienen del hecho de que podemos mejorar la condición de otras personas, y son los deberes de beneficencia, así como también podemos mejorar nuestra propia condición, y así surgen los deberes de automejoramiento. Finalmente, aparece el deber de no dañar a otros.⁹

No estoy sugiriendo que estoy de acuerdo con el contenido de todos estos deberes, ni que estos deben constituir la base de la enseñanza de la moral. Lo que digo es que es posible enseñar moral a partir de esta lista u otra semejante. Porque, ¿qué está sosteniendo Ross aquí? Que la fidelidad, la reparación, la gratitud, la justicia,

⁸ G. E. MOORE, "The Conception of Intrinsic Value", en *Principia Ethica*, edición revisada, Cambridge University Press, 1993, p. 286.

⁹ W. D. ROSS, *The Right and the Good*, Indianapolis, Hackett Publishing Co., p. 21.

la beneficencia, el automejoramiento y el no dañar a terceros son valores intrínsecos, y –por supuesto– que son monovalentes: su existencia cuenta siempre a favor de realizar la acción. (Desde luego que Ross expresa esto en la terminología de la ética normativa, y yo lo traduzco a la terminología de la ética axiológica).

¿De qué manera podría enseñarse una teoría que postula razones bivalentes? ¿Cómo explicar que lo mismo que es bueno en ciertos casos es malo en otros? La dificultad combinada de la ausencia de principios morales y de la existencia de razones bivalentes descarta al particularismo moral como una teoría ética capaz de ser enseñada.

Adviértase que el problema que estoy identificando se centra en el carácter monovalente o bivalente de los valores morales que se intenta enseñar, y estoy tratando de mostrar las enormes dificultades de enseñanza que implica la bivalencia. Pero hay dos cosas que *no* estoy haciendo: a) no estoy sugiriendo ninguna lista de valores morales que deben ser enseñados, y b) no estoy proponiendo ninguna tesis metaética acerca del carácter de tales valores. Y no lo hago –precisamente– porque ninguno de los dos temas tiene importancia en relación a la enseñanza de los valores morales. En especial, y respecto del punto mencionado en a), quiero aclarar que todo aquel que enseña ética tiene –desde luego– su propia lista de principios favoritos, y es razonable que su enseñanza sea parcial a favor de ellos. Pero al alumno no hay que enseñarle una sola teoría moral, sea o no la favorita del profesor: al alumno se le ofrece un menú de opciones, aunque sin duda con alguna recomendación a favor de una de las teorías.

5. La ética de la virtud

También enfrenta serias dificultades de enseñanza cualquier teoría moral que se centre en el carácter del agente moral y no en el cumplimiento del deber; me refiero, como resulta claro, a la ética de la virtud. Esta teoría moral no propone una lista de deberes sino que se concentra en lograr que el agente moral desarrolle un carácter determinado, el carácter virtuoso. Si el agente moral posee un carácter virtuoso, no es necesaria la enseñanza de los deberes morales, puesto que el *status* moral de los actos depende de si ellos serían o no realizados por personas virtuosas.¹⁰

Pero ¿cómo saber si un agente moral es virtuoso si no sabemos cuáles son los deberes morales cuyo cumplimiento lo convierte en tal? La perplejidad es la mis-

¹⁰ PHILLIP MONTAGUE, "Virtue Ethics: A Qualified Success Story", en Daniel Statman (ed.), *Virtue Ethics*, Washington DC, Georgetown University Press, 1997, p. 196.

ma que mostró Sócrates en su diálogo con Eutifrón. Sócrates intentaba aclarar el significado de lo bueno, y al preguntarle a Eutifrón “¿Qué es lo bueno?”, este le responde que es lo amado por los dioses. Sócrates pregunta entonces si los dioses lo aman por ser bueno, y Eutifrón concede que sí lo hacen. Sócrates concluye con razón que la cosa es amada por ser buena, y no buena por ser amada.¹¹

La moraleja del diálogo es evidente. No podemos enseñar como bueno (o como piadoso) lo que los dioses quieren, sin explicar antes por qué lo quieren. El criterio de lo bueno es algo independiente del ser querido por los dioses, y quien enseñaba ética en la época de Sócrates solo podía tomar los querer de los dioses como un ejemplo ilustrativo de lo bueno, pero no como la caracterización de lo bueno. No es bueno aquello que hace un virtuoso, sino que un virtuoso hace lo que es bueno.

En otras palabras, la única manera inteligible de caracterizar la virtud es en base al cumplimiento de determinados deberes morales, sean ellos deberes derivados de una ética consecuencialista o de una ética deontológica. Lo que se enseña son deberes morales, y a quien los cumple se lo caracteriza como un individuo virtuoso. Pero no puede enseñarse directamente la forma de adquirir un carácter virtuoso, con prescindencia de los deberes morales, que es –sin embargo– lo que pretende la ética de la virtud.

6. Valores intrínsecos y valores instrumentales

Las teorías éticas que aceptan principios generales y proporcionan una lista de deberes morales enfrentan sin embargo una dificultad igualmente importante, aunque menos visible, y es importante, por otra parte, porque la dificultad surge –nuevamente– de la bivalencia. Los valores que estas teorías éticas defienden muestran aquello que debe ser enseñado, y aquí aparece la dificultad de la que quiero ocuparme.

Ante todo, cualquier teoría ética debe distinguir entre valores intrínsecos y valores instrumentales, como hizo Moore, por ejemplo. Puede decirse, así, que las cosas intrínsecamente valiosas son las cosas buenas en sí mismas.¹²

¹¹ En rigor, lo que trato de mostrar en el texto es la estructura del problema, tal como la refleja el diálogo. El contenido del diálogo se refiere a un tema religioso, y el término empleado es piadoso”. Cfr. PLATÓN, “Eutifrón”, en *Diálogos*, Madrid, Ediciones Ibéricas, sexta edición, tomo I, pp. 122 y 128. La versión de Editorial Porrúa, México, 1978, utiliza el término “santo”. Por otra parte, la respuesta de Eutifrón puede haberse debido a la circunstancia de que estaba hablando de los dioses griegos, cuya conducta –privada y pública– merecía serias objeciones. ¿Qué pasaría si la pregunta se le formulara a un creyente en el Dios cristiano? ¿No respondería, por caso, “Lo bueno es lo amado por Jesucristo”?

¹² En realidad la definición literal de Moore es mucho más complicada: “Decir que un tipo de valor

Sin embargo, existen también otras cosas respecto de las cuales solo podemos decir que ellas son “la causa o condición necesaria para la existencia de otras cosas” que son –ellas sí– intrínsecamente valiosas. Este segundo tipo de cosas tiene únicamente un valor instrumental.¹³ Pero es imposible, pensaba Moore, conocer si estas cosas de valor instrumental producirían el mismo efecto en todas las circunstancias, de modo que lo más que puede afirmarse es que tales cosas *generalmente* producen ese efecto.

En principio, los valores instrumentales son los que permiten alcanzar directamente los valores intrínsecos. Sin embargo, no debe olvidarse que también hay valores instrumentales que solo permiten alcanzar directamente otros valores instrumentales, más cercanos al valor intrínseco. Si proteger mi vida tiene valor intrínseco, distraer al agresor que está por atacarme tiene valor instrumental (para alcanzar un valor intrínseco), y agitar una bandera colorada para distraer al agresor tiene también –entonces– valor instrumental (esta vez para alcanzar otro valor instrumental). Y la lista puede repetirse hacia atrás, indefinidamente. Volveré luego sobre este tema cuando me ocupe de la lista de valores intrínsecos y de valores instrumentales.

7. Aristóteles y el particularismo moral

Pero quiero aclarar antes una fuente de posible confusión entre valores instrumentales y particularismo moral. En su *Ética Nicomaquea* Aristóteles afirma que a la sabiduría práctica no le conciernen únicamente los universales, sino que debe reconocer a los particulares, simplemente porque es práctica, y a la práctica le conciernen los particulares.

Este es el motivo por el cual algunos individuos que no saben, pero tienen experiencia, son más prácticos que otros que saben. Porque –dice Aristóteles– si un hombre sabe que la carne magra es digerible y provechosa, pero no sabe qué tipos de carnes son magras, no conseguirá la salud. Mientras que el hombre que sabe que el pollo es nutritivo, es más probable que produzca la salud. Y agrega: son los actos particulares los que deben ser realizados.¹⁴

es intrínseco significa simplemente que la cuestión acerca de si la cosa lo posee, y en qué medida lo posee, depende solamente de la naturaleza intrínseca de la cosa en cuestión”. “The Conception of Intrinsic Value”, cit., p. 286. Yo prefiero utilizar una definición más clara. Debo recordar, asimismo, que Moore distingue el carácter intrínseco de los valores, de su carácter objetivo.

¹³ MOORE, *Principia Ethica*, cit., p. 73.

¹⁴ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, *The Works of Aristotle*, versión de Sir David Ross, Oxford University Press, 1975, 1141 b) y 1147 a).

Me imagino que nadie se confundirá aquí al extremo de suponer que Aristóteles está proponiendo una forma de particularismo moral, pero de todos modos es mejor dejarlo en claro. Lo que Aristóteles sostiene es que, amén de conocer valores intrínsecos, el agente debe conocer valores instrumentales. Si sabe que la salud tiene valor intrínseco, pero ignora cuáles son los valores instrumentales que le permitirán alcanzar la salud, entonces no será un agente sano. Pero esto no provoca ningún problema en la transmisión de la teoría, porque —como enseguida veremos— los valores instrumentales no se enseñan en ética.

8. El test de los valores

Si se sostiene que hay un solo valor intrínseco, entonces lo único que cabe exigir es que el valor instrumental que se emplee sea el que mejor permita alcanzar el valor intrínseco. Esta es tanto una exigencia de la moral, como una exigencia de la racionalidad. Así enseñaría ética un utilitarista, por ejemplo.

Si se sostiene que hay más de un valor intrínseco, entonces corresponde formular la advertencia de que el valor instrumental que se emplee para alcanzar el valor intrínseco *a*, por ejemplo, no debe perturbar el valor intrínseco *b*, o debe perturbarlo lo menos posible. A veces, al advertir que para alcanzar el valor *a* debe perturbarse seriamente el valor *b*, se llega a la conclusión de que no debe alcanzarse *a*, aun sin negar que se trata de un valor intrínseco. Así enseñaría ética un intuicionista, por ejemplo.

No es mi propósito aquí tomar partido por una de estas alternativas, sino mostrar que ambas son posibles de enseñar, a diferencia del particularismo moral.

A mi juicio, una manera adecuada de distinguir entre valores intrínsecos e instrumentales consiste en someter al valor en cuestión al *test* del “¿para qué?”. Respecto de cualquier valor al que uno se enfrente puede preguntarse “¿Para qué querría usted ese valor?”. Si la pregunta tiene sentido, esto es, si tiene sentido responderla, entonces el valor en cuestión es instrumental. Si la pregunta no tiene sentido, el valor —en cambio— es intrínseco. Claramente, no tiene sentido preguntar “¿Para qué quiere usted ser feliz?”, de donde la felicidad es un valor intrínseco, pero tiene sentido —en cambio— preguntar “¿Para qué quiere usted el dinero?”, de donde el dinero es un valor instrumental. Las teorías éticas enseñan solo valores intrínsecos, porque —como luego veremos— la lista de valores instrumentales es prácticamente infinita.

9. Modos de tratar a los valores

Pero a veces se confunde un valor con un modo de tratar a ese valor, modo que no es –por supuesto– valioso en sí mismo, y este es el tema central del cual quiero ocuparme aquí. Veamos primero un ejemplo en el que no existe la tentación de confundir ambas cosas.

Supongamos que la felicidad es un valor (y ya hemos visto que –si la consideramos como tal– es un valor intrínseco). Si la teoría es monista, y la felicidad es su único valor, lo racional es maximizar la felicidad. Sin embargo, a nadie se le ocurre pensar que la maximización es un valor: la maximización es buena si se aplica a un valor, y es mala si se aplica a un disvalor. Maximizar la felicidad es bueno, pero maximizar el dolor es malo. No hay aquí posibilidad alguna de confusión, ya que ninguna ética enseña que la maximización, *per se*, es un valor, o una virtud.

En otros casos de modos de tratar a los valores, sin embargo, existe la tentación de confundirse, en el sentido de creer que el modo de tratar a los valores es, en sí mismo, un valor. Voy a ocuparme de tres modos de tratar a los valores: la eficiencia, la lealtad y la perseverancia, aclarando desde ya que la lista no es exhaustiva.

10. La eficiencia

La eficiencia no es un valor: es un modo de tratar a los valores, es casi un sinónimo de maximización. Supongamos que aliviar la pobreza es bueno, entonces es también bueno hacerlo eficientemente, esto es, hacerlo sin desperdiciar recursos. Pero coincidamos en que exterminar judíos en campos de concentración es malo. Entonces es mejor exterminarlos ineficientemente que exterminarlos eficientemente, porque en el segundo caso se supone que morirán menos judíos.

La eficiencia aplicada a un valor es buena, y aplicada a un disvalor es mala; en otras palabras, la eficiencia es bivalente. Pese a ello, en muchas oportunidades aparece elogiada la eficiencia misma como si fuera un rasgo virtuoso de la personalidad.

11. La lealtad

Lo mismo –incluso en mayor medida– ocurre con la lealtad. Se puede valorar, por ejemplo, la lealtad de Tomás Moro con el Papa, hasta el extremo de preferir

la muerte a renunciar a obedecer a la Iglesia de Roma. Pero no valoramos –en cambio– a los integrantes de la mafia que son leales a la institución. En la tragedia de Séneca, cuando Atreo está planeando el asesinato de los hijos de Tieste, para servírselos después a él como comida, se confiesa con su asistente de esta forma:

ATREO: No divulgaré mi plan ni tampoco lo harás tú, mi amigo.

ASISTENTE: Oh, me quedaré quieto. El miedo y la lealtad mantendrán mis labios sellados. Pero principalmente...

ATREO: ¿Principalmente?

ASISTENTE, (después de una breve pausa): La lealtad.¹⁵

El asistente estaba aplicando la lealtad al disvalor del homicidio, y corresponde reprocharlo moralmente por ello. La lealtad aplicada a un valor es buena, pero aplicada a un disvalor es mala; en otras palabras, la lealtad también es bivalente. En la Argentina se conmemora el 17 de octubre como el Día de la Lealtad: la valencia que se le asigne aquí a la lealtad dependerá del valor que se le asigne a Perón. La lealtad a secas, no obstante, se considera –equivocadamente– un rasgo positivo de la personalidad moral.

12. La perseverancia

La perseverancia es un tercer caso, y funciona de un modo similar a los dos anteriores. Perseverar en un camino valioso es bueno, pero perseverar en el error es malo. Un delincuente que persevera en el camino del crimen es menos recomendable que uno que se deja convencer e inicia una vida honesta; Hitler perseveró durante años en el exterminio de judíos y hubiera sido mucho mejor si su carácter hubiera sido volátil en este aspecto, porque, en otras palabras, la perseverancia es bivalente. Pero la perseverancia ocupa un lugar destacado entre las virtudes, con Penélope como su adalid.

En la enseñanza de la filosofía moral es indispensable retener entonces esta distinción elemental entre valores y modos de tratarlos. No se puede instruir a nadie en un sólido camino moral si le enseñamos a valorar la eficiencia, la lealtad y la perseverancia *per se*, porque no son valores sino modos de tratar a los valores. En sí mismas no permiten ninguna evaluación moral, sino que dependen de los valores –o disvalores– a los que sean aplicadas.

¹⁵ SENECA, "Thyestes", en *The Tragedies*, vol.I, The Johns Hopkins University Press, 1992.

13. El test de los modos de tratar a los valores

Un criterio adecuado para saber si estamos frente a un valor o frente a un modo de tratar a los valores es el siguiente: supongamos que estamos considerando una teoría monista, esto es, una teoría con un solo valor. Ahora nos preguntamos si la lealtad, por ejemplo, convertiría a la teoría en dualista en caso de ser introducida en ella. Si la lealtad fuera un valor, la teoría —efectivamente— se convertiría en dualista, y si se convirtiera en dualista sus dos valores podrían entrar en conflicto, tal que —en alguna oportunidad— nos veríamos obligados a elegir entre ellos. Pero la lealtad no puede entrar en conflicto con el otro valor de la teoría. Supongamos que ese otro valor es la felicidad (o la libertad, o la autonomía, o el amor). La lealtad no puede entrar en conflicto con la felicidad porque —en este caso— es obligatorio entenderla como lealtad en la persecución de la felicidad. No hay lealtad *en sí misma*: hay lealtad *a algo*. Y en este caso ese algo solo puede ser el otro valor de la teoría.

Supongamos, en cambio, que la teoría es monista —nuevamente— y que —también nuevamente— su único valor es la felicidad. Ahora, en lugar de la lealtad introducimos a la igualdad. En este caso sí la teoría se convierte en dualista, porque la felicidad y la igualdad pueden entrar en conflicto, y muchas veces deberemos preguntarnos cuánta felicidad deberemos sacrificar a la igualdad. Porque la igualdad es un valor, y no un modo de tratar a los valores.

¿Sirve para algo el criterio de identificación que he propuesto en el caso de teorías inicialmente dualistas (o pluralistas)? Creo que sí. En estos casos debemos aislar sus distintos valores, y aplicar el mismo criterio varias veces, a cada uno de esos valores por separado. Imaginemos, a simple título de ejemplo, que la teoría en cuestión tiene tres valores (intrínsecos, desde luego): la felicidad, la justicia y la igualdad. Querremos saber ahora si un nuevo elemento que va a introducirse en ella es otro valor o un modo de tratar a los valores. Para averiguarlo, enfrentamos al nuevo elemento con cada uno de los valores originales, considerándolos por separado. Si el nuevo elemento no puede entrar en conflicto con ninguno de esos valores —así considerados—, entonces no es un cuarto valor, sino un modo de tratar a los valores.

14. La bivalencia de los modos de tratar a los valores

¿Qué ocurre, entonces, con los modos de tratar a los valores que he analizado, esto es, con la eficiencia, la lealtad y la perseverancia? Ocurre lo mismo que con

las razones de la teoría particularista: son bivalentes. En algunas circunstancias cuentan a favor, y en otras cuentan en contra de algo. De ahí la dificultad de educar a la gente respecto de los modos de tratar a los valores: nadie puede elogiar una educación moral que recomiende sin restricciones ser eficiente, leal y perseverante.

Resta una dificultad adicional, y ella consiste en que la lealtad puede confundirse a veces con fidelidad. Estoy pensando en la fidelidad en el sentido en que la entiende David Ross, y que consiste en respetar las promesas, expresas o implícitas.¹⁶ La fidelidad es un valor, no un modo de tratar los valores, y por eso siempre cuenta a favor de realizar la acción prometida. Consideremos el último atentado realizado contra Hitler por oficiales alemanes. Ser leales al nazismo no cuenta a favor de abstenerse de atentar contra el Führer, pero los oficiales habían jurado su fidelidad a Hitler. Esto no significa que el atentado no debería haberse llevado a cabo, pero sí que los oficiales tenían al menos una razón para no hacerlo, razón que ellos –correctamente– consideraron desplazada por otras razones de fuerza superior.

De modo que la ecuación moral se complica todavía un poco más, porque, por una parte, hay que recomendar la fidelidad, que es monovalente, pero hay que ser cauteloso con la lealtad, que es bivalente.

15. Virtudes y modos de tratar a los valores

Creo conveniente decir algo más acerca de dos temas que todavía podrían no estar claros. Los tres modos de tratar a los valores que he considerado más detenidamente –eficiencia, lealtad y perseverancia– podrían también ser considerados virtudes por algunas personas. Podría pensarse, entonces, que yo estoy solo empleando otro nombre –“modos de tratar a los valores”– para mencionar a las virtudes. Pero no es así.

Consideremos tres casos posibles. a) Hay modos de tratar a los valores que –claramente– no son virtudes. Este es el caso de la maximización, por ejemplo, puesto que nadie piensa que maximizar –en abstracto– es una virtud. b) Hay algunas virtudes que podrían ser entendidas como modos de tratar a los valores; este es tal vez el caso del coraje. Podría pensarse que el coraje es valioso cuando se aplica en defensa de una buena causa y malo en caso contrario, de donde el coraje sería bivalente. Es posible que sea así, pero –aun entonces– me parece que querríamos distinguir entre el coraje de un soldado del ejército nazi y la eficiencia del guardia

¹⁶ ROSS, *The Right and the Good*, cit., p. 21.

de un campo de concentración nazi. Para decirlo de un modo impreciso: el coraje puede ser bivalente, pero no tanto como los tres ejemplos de bivalencia que he considerado. En consecuencia, no es un típico modo de tratar a los valores. c) Hay virtudes que –claramente– no son modos de tratar a los valores: estoy pensando, por ejemplo, en la amistad, la modestia, la veracidad y la magnanimidad.

En conclusión, y para aclarar las cosas: no todos los modos de tratar a los valores son virtudes, ni todas las virtudes son modos de tratar a los valores. Existe un argumento adicional para mostrar las diferencias entre ambos, pero debe ser tratado con suma cautela. Ya he dicho que yo creo que no es bueno aquello que hace un virtuoso, sino que un virtuoso hace lo que es bueno. Pero los partidarios de la ética de la virtud, especialmente en su versión clásica, creen lo contrario. Si su creencia fuera correcta, entonces las virtudes precederían cronológicamente a los valores morales: lo que hiciera el virtuoso sería lo que tiene valor; en cambio, los modos de tratar a los valores dependen de la existencia previa de esos valores. La cautela que he invocado es necesaria puesto que –como dije– yo no encuentro correcta la tesis de la ética de la virtud.

16. ¿Es monovalente la felicidad?

El segundo problema que debo enfrentar es un desafío a la monovalencia de los valores. He sostenido desde un comienzo que los valores intrínsecos son monovalentes, y que esto es lo que permite su enseñanza. Por el contrario, los modos de tratar a los valores son bivalentes, y esto es lo que dificulta su enseñanza. A su vez, he puesto como ejemplo típico de valor intrínseco a la felicidad.

Y aquí aparece el problema, porque algunos autores sostienen que la felicidad misma es bivalente, de modo tal que ella es buena en algunos casos pero mala en otros. Kant se pregunta, por ejemplo: “¿Le daría usted a un sujeto haragán almohadones suaves, de modo que pasara su vida en dulce holganza? ¿O vería que el ebrio nunca estuviera corto de vino o de cualquier otra cosa que necesitara para emborracharse?... Cada una de estas cosas es un medio que alguien desea para ser feliz a su modo”.¹⁷ Él pensaba que estos tipos de felicidad carecían de valor.

Si la felicidad fuera bivalente sería muy difícil encontrar algún valor intrínseco monovalente, por lo que mi propuesta se vería en graves dificultades. Ya que es muy sencillo proporcionar ejemplos en los que la felicidad es buena me concentraré en los

¹⁷ KANT, *The Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, 2003, p. 224.

pocos casos en los que se afirma que ella es mala. Es muy probable que Himmler y sus secuaces experimentaran felicidad ante el espectáculo del funcionamiento de los campos de concentración. Mucha gente –en especial los críticos del utilitarismo– piensa que esta felicidad es mala, que sería mucho mejor –moralmente hablando– si ellos hubieran sufrido durante la masacre. Si esto es así, la enseñanza de la felicidad se encuentra en dificultades. ¿Cómo puede solucionarse entonces el problema?

Voy a mostrar tres soluciones posibles, dos de las cuales sostienen la monovalencia de la felicidad, mientras que la tercera acepta la bivalencia pero le resta importancia.

a) Es bueno recordar, primero, que para el utilitarista el problema como tal no existe. La felicidad de Himmler y de sus amigos de la SS –personajes especialmente repulsivos, sin duda– es buena y se computa a favor de la existencia de los campos de concentración, porque la felicidad es monovalente. Lo que ocurre es que la conducta de los SS generaba tanta infelicidad en tanta gente que el utilitarismo conduce a eliminar los campos de concentración. Hay personas que resisten este enfoque, simplemente porque resisten la idea de sostener que hay algo bueno en la existencia de los campos de concentración, y que lo bueno consistía –justamente– en que ellos hacían felices a los miembros de la SS. Para estas personas hay que proporcionar otro tipo de respuesta.

Esa respuesta no puede provenir de convertir a la teoría de monista en pluralista, y afirmar que la felicidad no es un valor único, sino solo uno de los valores de la teoría, que puede ser desplazado en ciertos casos por otros valores, tales como el de la dignidad de la persona humana. Porque en este caso el resultado es el mismo: hay que cerrar los campos de concentración porque atentan gravemente contra la dignidad de la persona humana, pero algo de bueno tenían, puesto que ellos contribuían a realizar –en cierta medida– la felicidad, que es otro valor de la teoría. Hace falta –entonces– una respuesta distinta.

b) Para acercarnos a esa respuesta es bueno recordar que hay dos maneras posibles de entender la felicidad como un valor intrínseco: puede tratarse de la felicidad individual o de la felicidad general. En el primer caso estamos recomendando el egoísmo ético y en el segundo caso estamos recomendando el utilitarismo. Usualmente, cuando se enseña el valor de la felicidad se la entiende como felicidad general; el egoísmo ético no tiene gran prestigio como teoría moral.

Una manera posible de entender la felicidad general es concebirla como la suma de las felicidades individuales. Esta manera de entenderla no puede agrandar al crítico del que me estoy ocupando, porque –nuevamente– en el cómputo aparece la felicidad de los SS al mantener abierto el campo de concentración y la infelicidad de ellos ante su clausura.

Sin embargo, hay otra manera posible de entender la felicidad general. No está en discusión que la conducta de los SS disminuye la felicidad general, y esta circunstancia —por sí sola y sin recurrir a otros valores— permitiría cerrar los campos de concentración. Pero en este caso, entonces, es posible decir que la conducta de los nazis conspira contra la felicidad, en la medida en que llevarla a cabo disminuye la felicidad general. Porque en este caso estamos pensando en términos del utilitarismo de reglas y no del de actos, y la regla prohíbe exterminar judíos en campos de concentración. Por lo tanto, podemos cerrar los campos de concentración en nombre de la felicidad general —que es el valor que se defiende— sin necesidad de analizar si Himmler y los suyos gozaban de felicidad individual. Ellos conspiraban contra la felicidad general, que es lo único que cuenta.

Esta solución dejaría satisfecho al crítico, porque la eventual felicidad individual de los SS directamente no se computa: la única felicidad que cuenta es la felicidad general, y la actitud de los nazis detrae de la felicidad general, la que siempre es buena. Sin duda, entendida de este modo, la felicidad —otra vez— es monovalente. (Por supuesto que esta solución descansa en un dato empírico: por fortuna, globalmente los nazis constituyen una clara minoría).

Quiero aclarar —no obstante— que esta no es la solución más satisfactoria para mí. Yo creo que la felicidad es monovalente, que lo que cuenta es la felicidad general, y que la felicidad general se determina agregando las felicidades individuales, en la forma en que lo hace el utilitarismo de actos, de donde la felicidad de los SS en sus repugnantes actividades debe —lamentablemente— computarse. Desde luego que esta es solo mi opinión personal. La monovalencia de la felicidad se preserva tanto de este modo, como de la forma anterior.

c) Queda todavía otra respuesta posible para el crítico, como he adelantado, que es la que acepta que la felicidad es bivalente, pero no cree que ello genere consecuencias importantes. Veámoslo. Ninguna teoría ética puede solucionar satisfactoriamente todos los casos sometidos a su consideración. La teoría es buena si resuelve bien la gran mayoría de los casos, especialmente los casos centrales. Pero mostrar que una teoría no sirve para resolver casos marginales no refuta la teoría, sino que solo muestra sus límites.

En la enorme mayoría de los casos la felicidad es buena. Puede haber casos marginales, sin duda, como los casos del nazi o del sádico, en los que no lo sea. Pero la teoría que enseña que la felicidad es buena no resulta desmentida por estos casos. La ética se enseña para que el agente resuelva bien la inmensa mayoría de los casos con los que deberá enfrentarse, especialmente los casos centrales. Quien

la enseña puede tener la esperanza de que esos sean los únicos casos a los que deberá enfrentarse el agente, pero a veces puede resultar desengañado. La felicidad, entonces, es –de alguna manera– bivalente. ¿Poseería entonces la misma dificultad de enseñanza que afecta a los modos de tratar a los valores?

De ninguna manera. Los modos de tratar a los valores son bivalentes de una manera azarosa. La eficiencia no es buena en la inmensa mayoría de los casos y mala solo en casos marginales, como tampoco lo es la lealtad. La felicidad tiene otro tipo de bivalencia. En la inmensa mayoría de los casos, especialmente en los casos centrales del comportamiento moral, la felicidad es buena y se la enseña como tal. Porque es mala solo en unos escasos marginales, que no tienen por qué ser objeto de enseñanza moral. Para esta línea de defensa, la felicidad sería lo que Lance y Little denominan una *generalización derrotable*, algo usualmente bueno pero sujeto a excepciones en condiciones no privilegiadas. La bondad de la felicidad sería aquí explicativamente básica, en el sentido de que la necesitamos incluso para explicar los casos en que se aparta de tal bondad.¹⁸

La línea de defensa que acabo de mencionar difiere de las dos anteriores, que rechazaban la posibilidad de la bivalencia. Esta la acepta, pero la considera poco importante, porque aparece solo en muy escasas situaciones marginales. Vuelvo a advertir que no es tampoco mi opción favorita, pues sigo creyendo en la solución utilitarista de actos, pero es bueno enfrentar al crítico con un amplio menú de defensas.

17. Conclusión

Quiero insistir, entonces, en la triple distinción que estoy formulando. Por una parte, están los valores, que pueden ser intrínsecos (si tienen valor en sí mismos) o instrumentales (si son medios para alcanzar un valor intrínseco). Por la otra, aparecen los modos de tratar a los valores. Hay que distinguir no solo entre valores intrínsecos y modos de tratar a los valores, sino también entre valores instrumentales y modos de tratar a los valores.

Cualquier cosa puede tener valor instrumental: si calmar mi sed tiene valor intrínseco, un vaso de agua tiene valor instrumental. De modo que no puede confeccionarse una lista de cosas que tienen valor instrumental, porque sería una lista infinita: *cualquier cosa*, en un determinado contexto, puede tener

18 MARK N. LANCE & MARGARET OLIVIA LITTLE, "Where the Laws Are", en Russ Shafer-Landau (ed.), *Oxford Studies in Metaethics*, volumen 2, Oxford University Press, 2007, pp. 150, 160 y 166.

valor instrumental. No cualquier cosa, en cambio, es un modo de tratar a los valores. Yo he proporcionado una lista con solo cuatro ejemplos; sé que puede haber más, pero la lista es cerrada, y seguramente breve (como será también breve y limitada la lista de valores intrínsecos). De manera que –como dije– existe una triple distinción, que se relaciona con la educación moral:

a) *Valores intrínsecos*. Son monovalentes y se enseñan –de acuerdo a la teoría que se emplee– usualmente en la forma de principios generales.

b) *Valores instrumentales*. No se enseñan *a priori*, porque dependen de las circunstancias empíricas en las que se encuentra el agente moral. Solo se explica la forma en que funcionan.

c) *Modos de tratar a los valores* (intrínsecos). Son bivalentes. Se enseñan con la advertencia de que tienen un efecto positivo o negativo de acuerdo con aquello a lo que sean adscriptos.

Yo creo que esta es la distinción correcta, y existen, por supuesto, dos formas de apartarse de ella. La primera es considerar que los modos de tratar a los valores no son una categoría separada, sino solamente un subconjunto de los valores instrumentales. Este apartamiento –aunque lo considero incorrecto– no me preocupa, porque no produce un daño grave en la enseñanza de la ética. Lo que me preocupa es la segunda forma de apartarse de la distinción, que consiste en confundir los modos de tratar a los valores con los valores intrínsecos. Este apartamiento sí produce consecuencias graves.

Porque la bivalencia es el rasgo que más debe enfatizarse respecto del modo de tratar a los valores. Todo el que enseñe filosofía moral debe tener presente que “eficiente, leal y perseverante” puede muy bien ser una adecuada descripción de Joseph Goebbels.¹⁹

¹⁹ Las valiosas observaciones de Juan Larreta, Eduardo Rivera López, Tomás Moro Simpson, Julia Vergara e Iñaki Zuberbühler mejoraron grandemente este trabajo.