

# La teoría de los sentimientos morales de Andrés Bello

## *The Andres Bello's theory of moral feelings*

Fabio Morales

Departamento de Filosofía  
Universidad Simón Bolívar

*Arturo Ardao, en sus 90 años*

### **Resumen**

Este trabajo se ocupa de algunas ideas éticas del filósofo latinoamericano Andrés Bello (1781-1865), en especial de su “teoría de los sentimientos morales”. En la polémica del siglo XIX entre el llamado racionalismo ético (representado por Théodore Jouffroy) y el utilitarismo (Bentham), Bello adopta una postura intermedia, que pudiera calificarse de “hedonismo moderado” o de “eudemonismo”. Sus puntos de vista sobre la motivación moral o la manera en que la razón y el sentimiento se entrelazan para formar nuestras creencias morales, se revelan como muy próximos a las doctrinas de Aristóteles y de algunos autores contemporáneos.

*Palabras clave:* Andrés Bello, teoría de los sentimientos morales, razón práctica, psicología moral.

### **Abstract**

This paper discusses some ethical ideas of the Latin American philosopher Andrés Bello (1781-1865), in particular his “theory of moral sentiments”. In the

nineteenth-century controversy between the so called ethical rationalists (as represented by Théodore Jouffroy) and the utilitarians (Bentham), Bello takes a middle position, that might be labeled as a “moderate hedonism” or even a “eudaimonism”. His views about moral motivation, or the way in which reason and sensibility intermingle to form our moral beliefs, turn out to be germane to the doctrines of Aristotle and some contemporary authors.

*Keywords:* Andrés Bello, theory of moral sentiments, practical reason, moral psychology.

## 1. Introducción

Andrés Bello (1781-1865), hasta donde sabemos, nunca redactó un tratado de ética. De las dos partes en que dividía la filosofía, la Filosofía del Entendimiento (que estaría formada por la Psicología Mental y la Lógica), y la Filosofía Moral (compuesta de la Psicología Moral y la Ética),<sup>1</sup> sólo llegó a escribir extensamente sobre la primera, en una obra destinada originalmente a ser usada como libro de texto en la educación universitaria del Chile de mediados del siglo XIX. Se trata de su justamente celebrada *Filosofía del Entendimiento*, que vio la luz póstumamente, en 1881, salvo por extractos publicados en periódicos entre 1843 y 1844. Versa casi con exclusividad, salvo por una sección menor de Lógica, sobre la Psicología Mental, bajo la que Bello entendía temas centrales de la filosofía y la metafísica, con predominante influencia de la filosofía moderna. Dicha obra exhibía, además de un admirable esfuerzo de síntesis y claridad, acentos originales y críticos, fruto del genio de su autor y de lecturas atentas que éste realizara a lo largo de su vida, de filósofos clásicos como Locke, Berkeley, Condillac o Destutt de Tracy, por sólo citar unos cuantos.<sup>2</sup>

Aunque el caraqueño nunca le otorgó a la Psicología Moral ni de lejos la misma atención que a la Psicología Mental, su ensayo “Apuntes sobre la teoría de los sentimientos morales, de Mr. Jouffroy”, publicado en varias partes sólo un par de años después de los extractos aludidos,<sup>3</sup> nos servirá para extraer algunas inferencias

<sup>1</sup> Ver la Introducción del autor a su *Filosofía del Entendimiento*, en: Andrés BELLO, *Obras Completas*, Caracas: La Casa de Bello, 1981 (1951), tomo III (Filosofía), p. 6 s.

<sup>2</sup> Estas influencias, así como el original desarrollo que obtuvieron en la filosofía de Bello, han sido analizadas magistralmente por Arturo ARDAO, en *Andrés Bello, filósofo*, Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1986.

<sup>3</sup> El ensayo “Apuntes sobre la teoría de los sentimientos morales, de Mr. Jouffroy”, vio la luz en tres partes en el periódico *El Araucano*, de Santiago de Chile, el 6 de noviembre y el 11 de diciembre de 1846, y el 25 de junio de 1847, y fue publicado completo, ya revisado por Bello, en su libro *Opúsculos literarios y críticos*, Santiago, 1850. Aquí hemos consultado la edición caraqueña de las

sobre la orientación general que hubiera podido tener un tratado suyo sobre el tema, de haberlo escrito. En las secciones I-V expondremos las principales ideas éticas manifestadas por Bello en su ensayo, mientras que en las secciones VI y VII intentaremos ir más allá de ellas, para mostrar su posible vigencia hoy. Antes de empezar, quizás convenga decir algunas palabras acerca de la significación histórica del autor galo reseñado por Bello.

Théodore Jouffroy (1792-1842) fue un filósofo de la escuela del sentido común, y de la corriente espiritualista que sucedió en Francia al auge del “ideologismo” de Destutt de Tracy. Traductor y prologuista de las obras completas de Thomas Reid, fue profesor de la Escuela Normal de París y del Collège de France, y tuvo una gran influencia, especialmente a partir de 1828. En sus obras, bastante dispersas, trabajó en temas de psicología, lógica, moral, estética, el Derecho y la Historia, pero fueron especialmente notorias sus contribuciones a la psicología y a la moral. Todos estos aspectos debían estar abarcados por lo que Jouffroy denominaba la Ley Natural, a la que concebía como el sistema de los principios morales y políticos subyacentes a los estatutos de todos los pueblos. Sólo el sentido común poseería la verdad absoluta, pero este sentido común sería más el fruto de la concurrencia de todas las facultades anímicas y de los conocimientos de distintos pensadores y naciones, que algo directamente accesible a cada individuo. Para Jouffroy, si los hombres entendieran su dependencia de la totalidad de los demás individuos que componen su especie, cesarían de combatirse unos a otros, y formarían una comunidad fraterna, encarnación del sentido común que late ocultamente en todos ellos. La psicología debía organizarse, a su entender, científicamente, pero admitiendo la introspección como fuente de conocimiento. Ahora bien, esta psicología no debía ser meramente descriptiva de lo presente, sino exponer la marcha de la evolución desde el instinto a la libertad. En cuanto a la moral, conducía según él a la metafísica, pues aunque todos los seres vivos poseen su destino especial, que les es dado por su naturaleza, sólo el hombre cuenta con la capacidad de hacerse consciente del suyo.

## 2. Racionalismo moral vs. utilitarismo

Hecha esta breve introducción, pasemos enseguida a exponer y analizar el contenido del mencionado ensayo de Bello, dedicado a una parte del Curso de Derecho

---

*Obras Completas*, cit., donde aparece en el tomo III, pp. 547-577. En lo sucesivo será citado únicamente como: *Apuntes*. Las extensas citas del libro Jouffroy, glosadas parcialmente en este artículo, son sin lugar a duda traducciones hechas por el propio Bello. La cercanía de publicación de los extractos de la Filosofía del Entendimiento y del ensayo sobre filosofía moral hace pensar que Bello pudo haber concebido en algún momento el proyecto de redactar una sola obra que abarcara tanto las partes teóricas como las prácticas que él reconocía en la filosofía.

Natural que Jouffroy impartiera en la facultad de Letras de París durante los años 1833 y 1834, y que tiene que ver específicamente con la moralidad.<sup>4</sup> La primera parte del Curso se ocupaba del “fin o destino del hombre en la tierra”, así como de las limitaciones que las circunstancias materiales imponen a su realización. Una segunda parte del Curso se enfocaba en lo que el mismo Bello adscribía a la competencia de la religión natural: determinar si el destino del hombre es realizable sin que haya una vida tras la muerte, a lo que el autor respondía negativamente. En la tercera parte del Curso, objeto del análisis del caraqueño, se describía finalmente el desarrollo de la moralidad desde sus rudimentos en el niño, hasta su consolidación en el adulto, como medio de explicar la naturaleza de los fenómenos morales.

Bello comienza identificando el concepto central de la moralidad como el de *obligación* o *deber*. Frente al mismo se pueden adoptar –nos dice– tres posturas básicas: la primera negaría la libertad humana, al aceptar un determinismo de todas las acciones; para ella no habría realmente moralidad en los actos, y el valor de éstos se mediría únicamente por los efectos benéficos o perniciosos que pudieran tener. La segunda, afirmaría la existencia de una especie de sentido moral, desarrollado sólo en la edad adulta, por medio del cual el hombre percibiría, de una manera intuitiva, las cualidades morales, en sí mismas empero tan indefinibles como lo blanco o lo negro. Finalmente estaría el grupo de quienes, reconociendo la vigencia de una ley moral, tratarían de rastrear su origen, exponer su historia y explicar su naturaleza. *En esta última categoría se incluye Bello junto con el autor reseñado*. Clasifica la concepción de Jouffroy como la de un racionalista en ética, contraponiéndola a la utilitarista, mientras que él mismo se define por una vía intermedia.<sup>5</sup> Así pues, el tema declarado de su ensayo será analizar las ideas morales, no sólo desde un punto de vista genealógico, sino también en su fundamento y naturaleza. De ahí surge, en consonancia con la tradición empirista de la ética, su “teoría de los sentimientos morales”, cuyo estudio es el objeto del presente artículo.

La cuestión que Jouffroy se proponía tratar en su tercera y principal sección es: Presupuesto el fin del hombre a través de la primera indagación de su Curso, ¿cuál debe ser su conducta en todas las circunstancias posibles? ¿Cuáles son las reglas de las acciones humanas? A esto respondía Jouffroy que, como otros seres vivos, el

<sup>4</sup> La edición que Bello tuvo a la vista, y que según él llevaba el título de *Prolegómenos*, pudo ser la primera, en dos volúmenes, aparecida en París entre 1834 y 1842, o bien, lo que es más probable, la segunda edición, póstuma y en tres volúmenes, con notas de Philibert Damiron, aparecida en 1843. En este caso, la obra debió llegar muy pronto a manos de Bello en Chile, quien ya la reseñaba en 1846.

<sup>5</sup> “La teoría de Mr. Jouffroy no es nueva; los argumentos con que impugna la doctrina de sus antagonistas tampoco lo son; pero, en su exposición de los fenómenos morales, en su modo de clasificarlos y explicarlos, hay un orden lúcido, que facilita mucho el cotejo de sus ideas con las del corifeo de los utilitarios, Jeremías Bentham. Ni a las unas ni a las otras adherimos enteramente; *lo que nos proponemos en estos Apuntes, es señalar un rumbo medio, que nos parece más satisfactorio y seguro*”. *Apuntes*, p. 548. *Cursivas nuestras*.

hombre se dirige instintivamente, de manera indeliberada al principio, consciente después, hacia la realización de *su bien*. Bello articula todo su ensayo en torno a una crítica de esta concepción del bien del hombre:

¿Qué es el *bien*? Se nos dice que el hombre tiene un fin correlativo a su naturaleza; que alcanzar o cumplir este fin, es su bien. Pero ¿qué fin es éste? He aquí una idea que no hallamos suficientemente definida, y que debiera serlo con tanta más precisión, cuanto ella es la base, el punto de partida de la teoría.<sup>6</sup>

Según Jouffroy, el alimento, la conservación, el desenvolvimiento de los miembros y de las facultades, constituirían el bien del niño. Bello concede la posibilidad de que éste sea “el designio de la naturaleza”, pero no que lo sea *para el niño*, que no conoce su fin, sino sólo el placer y el dolor. Jouffroy establece asimismo una distinción entre potencias “activas” y “sensibles” en el individuo, según la cual el placer y el dolor vendrían a ser como la contrapartida subjetiva de una actividad que el individuo llevaría a cabo de una manera hasta cierto punto independiente de su sensibilidad. Bien y mal consistirían en la persecución de los fines a los que aspira la naturaleza de cada cual. El placer no sería sino el “signo” de la realización del bien en nosotros; y el dolor, la consecuencia y el signo de la privación del bien.

Esta separación entre bien y placer, por un lado, y mal y dolor, por otro, es rechazada por Bello. No niega que el hombre pueda tener un fin que le es peculiar, que le haya sido asignado por Dios, pero piensa que este fin no puede ser otro que la felicidad, a la que entiende básicamente como placer. No obstante, aclara que esta afirmación pudiera dar lugar a equívocos, e incluso subvertir el “orden moral”, si no se tomara en cuenta la verdadera naturaleza del placer:

Por *placeres* se entienden vulgarmente los del cuerpo; y en este sentido, nada más justo que la desconfianza que nos predicán los moralistas contra sus halagos.(...) Comprendemos (...) bajo la denominación de placeres, no solamente los goces materiales, que consisten en meras sensaciones, sino también, y principalmente, los del espíritu, los del entendimiento, los de la imaginación, los de la beneficencia, *los que acompañan al testimonio que la conciencia da al hombre justo de la rectitud de sus actos* (...)<sup>7</sup>

La concepción de que existen placeres cualitativamente diferentes se ha hecho célebre gracias a John Stuart Mill,<sup>8</sup> quien la opuso a la de un Bentham empeñado en desarrollar un cálculo matemático de los placeres para fundamentar, en vistas a su utilidad, las instituciones sociales y políticas; pero la distinción se remonta hasta

<sup>6</sup> *Apuntes*, p. 551.

<sup>7</sup> *Apuntes*, p. 549. *Cursivas nuestras*.

<sup>8</sup> La posible influencia de John Stuart Mill sobre Bello, que conoció a Mill en Londres siendo éste un niño, es un tema sobre el que se ha especulado mucho; sin embargo, Arturo Ardao ha demostrado fehacientemente que la influencia de Stuart Mill, si es que la hubo, sólo tuvo lugar hacia el final de la vida del caraqueño; por lo tanto, no pudo incidir en el trabajo objeto del presente estudio (cf. A. ARDAO, *op. cit.*, p. 218).

Platón, Aristóteles y Epicuro.<sup>9</sup> Sin embargo, cabe preguntar desde ahora, ¿acaso puede el placer que acompaña al cumplimiento de las normas morales, servir de fundamento a la moralidad misma? ¿En qué medida intervienen el placer y el dolor en el discernimiento de lo correcto? Dada la enorme divergencia de gustos que existe entre los hombres, ¿hace justicia la noción de placer a la obligatoriedad de algunos de nuestros actos? Y asumiendo que se pudiera hacer una distinción entre placeres superiores e inferiores, ¿no comportaría su aplicación a la ética un riesgo de dogmatismo? Aunque Bello no se plantee explícitamente estas cuestiones en su ensayo, nos proponemos abordarlas, siquiera parcialmente, a medida que avancemos en la discusión de sus críticas a Jouffroy.

### 3. Egoísmo y benevolencia

Contrarrestada la posible resistencia del lector frente a lo que a primera vista pudiera parecer una ética crudamente hedonista, Bello insiste en que, aparte del placer y el dolor, el hombre no tiene otro recurso para distinguir el bien del mal: “Pero ¿cómo se revelan al hombre estos objetos [el bien y el mal]? Por el placer y el dolor. *El signo es para él la cosa misma*”.<sup>10</sup> Para Jouffroy, el hombre desarrolla la idea de lo útil y lo pernicioso a partir de la noción de que ciertas acciones u objetos favorecen o contrarían nuestros “fines naturales”. Bello, a tono con el utilitarismo, afirma en cambio que la noción de lo útil y lo pernicioso se desarrolla directamente a partir de los placeres, según que algo los favorezca o entorpezca, pero entendiendo por placeres no sólo los del cuerpo, sino principalmente los del espíritu. Y ello por un mecanismo que, en el caso del placer en general, no es exclusivo de los seres humanos, sino común a todos los seres sensibles:

Toda criatura sensible aspira al placer: es necesario, por consiguiente, que ame y busque las cosas *útiles*, esto es, las que contribuyen a procurárselo; y que aborrezca y evite las cosas *dañinas*, esto es, las que le embarazan su logro. No se requiere, para hacer esta clasificación, que nos elevemos a la contemplación de un fin, que la gran mayoría del género humano es incapaz de comprender en aquella época de la vida en que formamos ya las nociones de lo útil y lo dañoso.<sup>11</sup>

Jouffroy introducía una distinción entre dos tipos de tendencias, unas benévolas y otras egoístas, pero atribuía las benévolas exclusivamente a la intervención de la razón. Bello corrige: no es la razón la que nos mueve a la simpatía o a la benevolencia, sino la afectividad:

---

<sup>9</sup> El propio Bello dice que ya en la antigüedad se malentendió el hedonismo en Epicuro, cf. *Apuntes*, p. 549.

<sup>10</sup> *Apuntes*, p. 553.

<sup>11</sup> *Apuntes*, p. 554.

La naturaleza, que hizo sociable al hombre, y que para hacerle sociable, ha debido hacerle benévolo, no quiso fiar esta obra ni a cálculos de interés, ni a nociones abstractas de fines y bienes; quiso poner la semilla de la benevolencia en el corazón mismo; quiso que nos *condoliésemos*; quiso apoyar la benevolencia en el egoísmo.<sup>12</sup>

Si el hombre es sociable por naturaleza, es obvio que sólo procurando la felicidad de los demás junto con la propia puede alcanzar su felicidad. Esto significa ciertamente actuar egoístamente, pero sin que la palabra “egoísmo” tenga la noción peyorativa que normalmente le atribuimos.<sup>13</sup> Menospreciar la felicidad como motivación de la virtud supone, a los ojos de Bello, no entender la verdadera naturaleza de esta última: “La filosofía declamadora rechaza este apoyo; lo llama innoble y degradante, como si pudiera haber un sentimiento más elevado y generoso que el que hace consistir la felicidad propia en la ajena.”<sup>14</sup> Bello estaría de acuerdo con Aristóteles en que una acción encomiable no pierde nada de su valor moral por el hecho de haber sido motivada por el deseo de encontrar satisfacción personal al realizarla:

Pero, ¿no nos duele verdaderamente el dolor ajeno? ¿No esperamos *complacer-nos*, no nos *complacemos* anticipadamente en el bienestar, en la felicidad que nos empeñamos en proporcionar a un amigo, a un compañero, a un hombre? (...) Si esto no es pensar directamente en nuestra felicidad cuando trabajamos por la ajena, es algo aun más personal, es *sentir* la felicidad propia en la ajena.<sup>15</sup>

La moral, según Bello, no sólo no tiene por qué estar divorciada de la felicidad, sino más bien *está* indefectiblemente ligada a ella (de una manera que luego analizaremos). Cuando la práctica de la virtud está asociada al placer, no sólo obedecemos las normas por un mero sentido de la obligación, sino que las respaldamos con todo nuestro ser, es decir, también con nuestra afectividad.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> *Apuntes*, p. 556.

<sup>13</sup> A veces, Bello se expresa como si la única motivación posible de la acción noble fuera el egoísmo: “Lo que nos impele a obrar no es, pues, lo que otros padecen, sino lo que padecemos nosotros; y por consiguiente, es nuestra propia satisfacción la que buscamos procurando la ajena.” *Apuntes*, 557. Ahora bien, cuando normalmente calificamos a alguien de egoísta, es porque suponemos que está dando más importancia a sus intereses personales de lo que debería; así pues, damos por sentada una regla válida que está siendo transgredida. La simpatía en Bello, en cambio, es un sentimiento premoral, aunque sirve de base a la moralidad.

<sup>14</sup> *Apuntes*, p. 556. La discusión sobre las fuentes de la moralidad en los “sentimientos” había estado muy viva a lo largo de los siglos precedentes (en Hobbes, Hutcheson, Hume, Smith, etc.), y es retomada polémicamente por Kant. Éste no habría negado que una voluntad perfecta, es decir, plenamente acorde con la razón, es preferible a aquella en la que la razón debe imponerse sobre las pasiones; pero no creía que esa voluntad fuese posible en el hombre, por lo que rechazaba la sensibilidad como una guía segura para la dirección de los actos. De ahí que para él el *principio* de las acciones no pudiera ser otro que el *imperativo* moral.

<sup>15</sup> *Apuntes*, p. 556.

<sup>16</sup> Aristóteles llega incluso más lejos, al afirmar que sólo quien siente placer al realizar una acción

Jouffroy alegaba que la benevolencia procede de la contemplación racional del posible bien ajeno que se quiere lograr. Para Bello la benevolencia o simpatía no procede en primer término de lo que esté en los demás, sino del sentimiento presente en nosotros mismos. La prueba, dice, es que nos sentimos más inclinados a ayudar a nuestros parientes y amigos que a los extraños, aunque éstos necesiten más de nuestra ayuda que aquéllos.

#### 4. Primeras etapas del desarrollo moral del hombre

¿Cuáles son, de acuerdo a Bello y Jouffroy, las etapas del desarrollo moral del hombre?<sup>17</sup> Para Jouffroy, el niño es simplemente esclavo de la pasión más fuerte en cada situación en la que se encuentra, y sigue inconscientemente los fines que la naturaleza ha implantado en él para su beneficio; sólo mucho más tarde aparece la libertad, cuando la razón le revela al adulto el “bien verdadero”. En este punto, Bello no puede sino seguir mostrándose escéptico: alega irónicamente que ni siquiera los filósofos, a juzgar por la gran diversidad de teorías filosóficas existentes, parecen reconocer en la naturaleza los fines para los que han sido creados.<sup>18</sup>

La teoría de Bello sobre el desarrollo moral del hombre es distinta en muchos aspectos de la de Jouffroy. Para empezar, niega que la razón comprenda de inmediato (*d’abord*) que todas las facultades del alma “aspiran a un solo y mismo objeto, y que ese objeto sea la satisfacción de la naturaleza humana”. La razón humana, para Bello, no llega a la noción de un fin sino después de prolongadas y profundas

---

buena es verdaderamente virtuoso (cf. *Ética a Nicómaco*, 1098b17); eso implica que una acción buena que no es realizada con placer no es completamente buena, pues el Estagirita distingue entre una acción conforme a la virtud y una acción virtuosa (cf. 1105a31 ss., 1105b8 s., 1144a15 ss.). Kant, pareciera sugerir a veces que una acción es más meritoria cuando es realizada en contra de nuestras inclinaciones (cf. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, vol. 4, p. 397, 19 ss.), por un sentido del deber; y tiene razón, si lo que quiere decir es que exige más esfuerzo realizar una acción que va en contra de nuestras inclinaciones (*Neigungen*), y por lo tanto, tiene más mérito en el momento en que es realizada; pero el estado ideal es, obviamente, que el individuo al actuar moralmente no tenga que oponerse a sus inclinaciones, sino que espontáneamente prefiera lo que en cada situación (de acuerdo a sus convicciones morales) reconoce como bueno, de la misma manera en que una acción valiente es, primariamente, la de quien no siente miedo frente al peligro y, sólo en segundo lugar, la de quien sabe sobreponerse al miedo que siente.

<sup>17</sup> Al hablar de “etapas del desarrollo moral del hombre” utilizamos el término “moral”, al igual que Jouffroy y Bello, en un sentido muy lato, como referido a todo lo que tiene que ver con la dirección del comportamiento humano. En cambio, cuando hablamos de “moral” en un sentido estricto nos referimos a lo que atañe a nuestras obligaciones para con los demás (y, según algunas concepciones de la moral, para con nosotros mismos). En todo caso, creemos que el uso que hagamos del término quedará claro por el contexto.

<sup>18</sup> *Apuntes*, p. 558.



reflexiones, y no basadas en razonamientos abstractos, sino en su experiencia de las cosas placenteras o dolorosas.

Jouffroy distingue en su filosofía moral entre el bien, lo útil y la felicidad, atribuyendo estas tres nociones a distintas ideas que la razón va concibiendo a lo largo del desarrollo moral del hombre. Como prueba invoca el supuesto hecho de que en todas las lenguas estos conceptos estarían representados siempre por tres palabras diferentes. No éste el testimonio de las lenguas, replica el Bello filólogo, sino que *el bien* es por el contrario un término técnico de la filosofía, mientras que en el lenguaje popular *un bien* es un objeto eminentemente útil. Y concluye:

De manera que, en rigor, la *felicidad* es un fin, de que los *bienes* son medios. Pero, por una extensión que tampoco es desconocida en las lenguas (entendemos las que habla el común de los hombres, no las lenguas filosóficas, en que hay mucho de hipotético y de arbitrario), la felicidad misma es un bien, o mejor dicho, es el bien por excelencia, porque es el resultado de todos los bienes, y porque es lo que les da el valor de tales, y lo que ellos significan y representan.<sup>19</sup>

Nos encontramos aquí con una concepción, semejante a la de Aristóteles, que concibe la felicidad no tanto como un bien superior, sino como aquello que le otorga valor a todos los demás bienes. Pero, ¿tiene esto sentido? ¿Cómo puede “dar valor” lo que por sí mismo no tiene un valor independiente de aquello a lo que debe da valor?

Jouffroy distingue dos estados anteriores a la aparición de la moralidad propiamente dicha: el primero ocurre cuando el niño, esclavo de la pasión de turno, pone en práctica de manera instintiva los medios para alcanzar el objeto deseado; y el segundo, cuando la razón interviene para establecer la idea de lo útil, y, mirando al mayor bien posible del individuo, de acuerdo a su naturaleza, sacrifica algunos bienes para la obtención de otros. Entonces ya hay libertad y elección. Pero sólo en una tercera fase, cuando la razón se da cuenta de que todos los seres vivos buscan su propio bien, comprende que lo que hasta ese momento concebía como el bien absoluto no es sino un bien parcial: el verdadero fin, que es el fin de la creación, sería el “orden universal”. Y el fin de cada elemento de la creación, esto es, de cada ser vivo, sería sólo un elemento de este fin absoluto. Es entonces cuando la razón concibe una especie de orden general, incluyendo en éste a la ley moral, orden al que por su evidencia se someterían las pasiones del individuo, no sin ocasionales conatos de rebeldía.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> *Apuntes*, p. 561 s.

<sup>20</sup> Jouffroy dice: “Negar que haya para nosotros, que somos seres racionales, algo de santo, de sagrado, de obligatorio, es negar una de estas dos cosas: o que la razón humana se eleva a la idea del bien en sí, del orden universal, o que después de haber concebido esta idea, nuestra razón se inclina ante ella, y siente inmediata e íntimamente que ha encontrado su verdadera ley, que antes no había percibido; dos hechos que no es dado desconocer ni disputar”. Traducido y transcrito por Bello, en *Apuntes*, p. 577.

Estas ideas, harto especulativas, son rechazadas por Bello.<sup>21</sup> Jouffroy estaría en lo cierto al señalar que ya en la segunda etapa hay libertad y elección; pero esta etapa, añade Bello, no se inicia en la edad adulta, sino en la más temprana infancia, cuando el niño aplica su razón a la consecución de sus fines más inmediatos, poniendo por obra los medios necesarios para alcanzarlos: “El niño conoce pronto las cosas que ha menester y las busca. La *idea* del bien, concebida a su modo, circunscrito a sus primeras necesidades, es ya para él un principio de acción.”<sup>22</sup> Y añade Bello con una concisión admirable:

La voluntad *ve ya*, si es lícito decirlo así; y a no ser en algunos momentáneos intervalos en que la agujonean instintos nuevos que producen agitaciones vagas, ni la determina jamás la idea sin la pasión, ni la pasión sin la idea.<sup>23</sup>

Esta idea de que la voluntad no es algo ciego, divorciado enteramente de la razón, sino determinado a la vez por ella y por la afectividad, es central en la posición de Bello.<sup>24</sup>

En una etapa posterior, el niño ya no se deja dominar por la pasión dominante,<sup>25</sup> sino que incluso es capaz de diferir ésta en vistas a un placer lejano que estima como preferible: “Ya no es sólo el goce inmediato o poco distante lo que la excita [a la voluntad], sino el goce lejano, el bien representativo, un interés calculado.”<sup>26</sup>

Como una *mera extensión* de esta etapa en que el niño aprende a tomar distancia de sus deseos, surge luego la etapa que Bello denomina del “interés dominante”. En las personas suele haber un interés que predomina en sus vidas, y que, por así decirlo, influye en la mayoría de sus acciones: algunos buscan adquirir poder, otros riquezas, otros disfrutar al máximo los placeres del cuerpo.

Hay que advertir que el hecho de Bello hable de “etapas” en el desarrollo moral del hombre, no quiere decir que éstas no puedan coexistir temporalmente. En las fases más avanzadas del desarrollo del hombre, incluso cuando ya ha adquirido plenamente su sentido de la moralidad propiamente dicha, se dan períodos, más o menos pasajeros, en los que éste es subyugado por sus pasiones, o abandona sus convicciones morales para seguir premeditadamente sus intereses dominantes.<sup>27</sup>

<sup>21</sup> Dice Bello: “Pura declamación, indigna de tan eminentemente filósofo.” *Apuntes*, p. 575.

<sup>22</sup> *Apuntes*, p. 564.

<sup>23</sup> *Apuntes*, p. 564 s. *Cursivas* nuestras. Los “momentáneos intervalos” a los que aquí se refiere Bello son lo que en jerga filosófica se conoce bajo el nombre de *akrasia*.

<sup>24</sup> Aristóteles ya había defendido una doctrina semejante, cf. *Ética a Nicómaco*, VI, 2.

<sup>25</sup> “En el estado primitivo, no corre la voluntad tras los objetos que sin ser bienes son buenos, esto es, útiles; no sacrifica los goces inmediatos a los goces lejanos; las necesidades actualmente sentidas no dan lugar a las necesidades previstas”. *Apuntes*, p. 568.

<sup>26</sup> *Apuntes*, p. 565.

<sup>27</sup> Bello, refiriéndose a los dos primeros estados (con excepción del brevísimo del recién nacido), dice: “Los dos estados alternan largo tiempo, y son pocos los hombres que durante toda su vida no

## 5. Aparición de la moralidad propiamente dicha

Finalmente, se presentaría en el hombre la etapa del “interés bien entendido” o “interés absoluto”. Bello no explica del todo en qué consiste. Hay dos elementos claros, sin embargo: 1) tiene mayor amplitud que el interés dominante o “relativo”; y 2) en él aparece, como algo específico, el fenómeno de la moralidad en sentido estricto. Mientras que el interés dominante sólo tendría a la vista “una sola tendencia”, el absoluto sería “la resultante de todas ellas”, y su descubrimiento no podría menos de

ser el fruto de una experiencia más larga, de nociones más vastas, de comparaciones más complicadas que el descubrimiento del primero; de que se sigue que la fuerza directiva del interés relativo debe cronológicamente preceder a la fuerza directiva del interés absoluto, del interés bien entendido.<sup>28</sup>

La precedencia temporal de la etapa del “interés dominante”, por consiguiente, parece responder en Bello a la necesidad de explicar la manera en que el individuo va tomando *progresivamente* el control de su vida y estructurando sus acciones. En cambio, la etapa del interés “bien entendido” o “absoluto” se caracteriza por profundizar esta tendencia, pero con vistas a lo que pudiéramos denominar el valor objetivo de las cosas (más sobre esto abajo), y porque en ella hace su aparición la moral propiamente dicha. Según Bello, uno de los objetos principales de la educación del hombre consiste precisamente en facilitar la formación de esta idea, y anticipar su desarrollo en el entendimiento:

Reconocido el interés absoluto, el que merece propiamente el título de interés bien entendido, nos apasionamos a *la norma prescrita por él*. Hay desde entonces una especie de conciencia que aprueba o condena nuestros actos en cuanto conformes o contrarios a la norma; y a consecuencia del testimonio de esa conciencia, experimentamos satisfacción o disgusto, placer o dolor.<sup>29</sup>

La palabra “norma” tiene en este pasaje un sentido eminentemente moral. En el sujeto que ha interiorizado las normas morales, y que por lo tanto puede experimentar los sentimientos de culpa e indignación, el placer y el dolor serían, al menos en lo que toca a la conducta moral, la consecuencia inmediata del respeto o la transgresión de una norma aceptada como válida. En otras palabras, la conciencia moral puede arruinar la felicidad del individuo, si éste viola continuamente las normas que acepta como válidas. Suponemos que no sucedería lo mismo en quien, por un *lack*

---

vuelvan más o menos a menudo, aunque por breves intervalos, al reinado tiránico de las pasiones, en que la razón vendada deja caer de las manos la balanza de bienes y males”. *Apuntes*, p. 566. “Estos tres períodos morales no se suceden cronológicamente. El segundo principia antes de haber cesado el primero; y ambos reaparecen con más o menos frecuencia durante toda la vida del hombre.” *Apuntes*, p. 566.

<sup>28</sup> *Apuntes*, p. 569.

<sup>29</sup> *Apuntes*, p. 569. *Cursivas nuestras*.

*of moral sense*, planificase su vida sólo de acuerdo con sus intereses egoístas (en el mal sentido de la palabra). Posiblemente Bello diría que este individuo no ha superado la etapa del “interés dominante o relativo”, pues, aunque seguramente dispone ya de una especie de proto-conciencia, que somete sus acciones a la sanción del placer y el dolor, según favorezcan o no su interés principal, dicha conciencia será imperfecta, al no tomar en cuenta, por ejemplo, los intereses ajenos.<sup>30</sup>

Vale la pena citar *in extenso* la explicación de Bello de por qué el individuo actúa moralmente:

Lo que cada hombre concibe fácilmente y lo que no puede menos de concebir, es que lo que pasa en él, pasa en todas las criaturas de su especie; que, como todas ellas tienen una naturaleza semejante a la suya, todas aspiran como él a la mayor suma de felicidad posible; que estas aspiraciones se cruzan; y que cruzándose, o es menester que las de los otros humanos cedan a las tuyas, o que haya una especie de transacción o avenimiento entre todas. Como las aspiraciones ilimitadas de cada individuo encuentran resistencias insuperables en las aspiraciones ilimitadas de todos los otros, y como cada individuo es débil en comparación del conjunto, la razón no tarda en decir a cada hombre: no debes, es decir, no puedes en el interés de tu mayor felicidad posible, permitirte a ti mismo lo que, permitido a cualquier otro hombre en circunstancias semejantes, sería pernicioso a todos.<sup>31</sup>

Frente a Jouffroy, cuya ética proponía que la razón, por una especie de construcción especulativa divorciada de las pasiones, pudiese descubrir, no sólo el bien del hombre, sino el del universo en su conjunto, Bello reivindica el tipo de razonamientos al que se suele apelar en la vida corriente para fundamentar la moral.<sup>32</sup>

## 6. La felicidad como motivación moral

Así pues, ¿nos encontramos frente a una argumentación de tipo contractualista en favor de la moralidad? En parte sí. Habría que puntualizar, sin embargo, la idea de “contrato” latente en esta concepción, que es más compleja de lo que parece a primera vista. Bello enumera cuatro motivos por los que el individuo se interesa por

<sup>30</sup> “Hay una conciencia, por decirlo así, relativa, y por tanto errónea, durante el reinado del interés parcial; hay otra conciencia absoluta, durante el reinado del interés absoluto, del interés bien entendido, conciencia que nos guía rectamente, porque nos guía en el *verdadero* sentido de nuestra mayor felicidad posible.” *Apuntes*, p. 570. Cursivas nuestras.

<sup>31</sup> *Apuntes*, p. 573.

<sup>32</sup> Bello critica la noción de “bien universal” de Jouffroy con fina ironía: “Para que este diálogo [entre la razón y el egoísmo] sea posible, sólo se necesita que la razón del individuo conozca el fin universal de la creación, esto es, todos los fines parciales de todas las criaturas posibles, que el fin universal abarca y resume; condición tan fácil, descubrimiento tan obvio, que Mr. Jouffroy no ha creído necesario decirnos qué fines parciales son éstos, en qué consisten (...)” *Apuntes*, p. 572.

“el orden general, la armonía de las aspiraciones individuales”, es decir, por conformar sus actos a las normas morales que considera válidas:

1. Ese orden es una garantía de nuestro interés individual, de nuestra existencia misma.

2. El principio de simpatía hace necesaria la felicidad ajena a la nuestra.

3. Concebida una norma útil, “nos apasionamos a ella como a todas las cosas útiles, y desde que nuestra conciencia nos avisa que nos apartamos de ella, sucede a este aviso un sentimiento de desazón y de pena, y se nos acibaran los placeres con que nos halagaban las seducciones que nos han extraviado”, y

4. Ese orden general “nos lo santifica la religión, que habla también por medio de placeres y penas, y habla así también a la piedad más pura y acendrada, pues si hemos de creer a las almas privilegiadas que la sienten, el espíritu religioso halla delicias inefables en la contemplación de los atributos de la Divinidad, en la gratitud y amor hacia ella, en la humilde esperanza de que sus actos y afectos le serán aceptables”.<sup>33</sup>

Séanos permitido aquí hacer unos breves comentarios sobre estos puntos, los cuales, aunque, como ya anunciamos, trascienden lo dicho por Bello y poseen un carácter reconocidamente interpretativo, nos parecen necesarios para formarnos un juicio sobre la posible vigencia de los mismos, y quizás hasta arrojar cierta luz sobre las relaciones que existen entre la felicidad y la moral.

En cuanto al punto (1), pareciera constituir, como ya sugerimos, un argumento de tipo contractualista. Pero no hay que entender que apela únicamente a motivos egoístas (en el mal sentido de esta palabra). Como el hombre está por naturaleza destinado a vivir en sociedad, se da cuenta de la *conveniencia* de un sistema de justicia que todos respeten, y que garantice que cada individuo, gracias a una serie de derechos, pueda alcanzar su felicidad, sin que sus metas sean coartadas por las ambiciones desmedidas de los otros.<sup>34</sup>

El motivo (2) para abrazar un sistema de la moralidad alude al hecho incontestable de que en el hombre existen sentimientos innatos de simpatía o benevolencia.<sup>35</sup> Como vimos, Bello se niega a calificarlos como altruistas, seguramente porque en el fondo no considera que quepa distinguir entre el sentimiento de benevo-

<sup>33</sup> Para la breve enumeración de Bello de estos cuatro “motivos”, ver *Apuntes*, p. 574.

<sup>34</sup> Creemos, por lo demás, que un razonamiento de tipo contractualista no puede por sí solo puede fundar una moral. Ésta supone, no sólo tomar en cuenta los intereses de cada persona, sino asimismo una noción de qué bienes o valores *merecen* ser preservados para uno mismo. Ninguna moral válida puede defender normas que busquen, por ejemplo, consolidar el sometimiento de una minoría por una mayoría. Las ideas éticas de Bello, aunque no discuten este problema, dejan abierta la posibilidad de plantearlo. El autor se expresa en muchos pasajes como si los sentimientos morales fueran desarrollados a través de un proceso de socialización, y no sólo por medio de un cálculo utilitarista.

<sup>35</sup> Sentimientos que podemos apreciar también en algunos animales superiores, aunque en ellos no estén racionalmente configurados.

lencia y el del egoísmo (entendido de manera no peyorativa). Cuando nos mueve la simpatía, sencillamente sentimos placer al proporcionárselo a los demás. Y ésta, obviamente, es una de las bases que la moralidad, como fenómeno cultural, tiene en la naturaleza biológica humana.<sup>36</sup> La regla de oro, “No hagas al prójimo lo que no quieras para ti mismo”, citada por Bello,<sup>37</sup> ha sido siempre uno de los argumentos retóricamente más eficaces para abogar en pro del respeto a las normas morales. El hombre, al privilegiar, como suele suceder, la satisfacción de sus placeres corporales, se hace insensible a las aspiraciones, alegrías y padecimientos de sus semejantes. Por eso, cuando logra ponerse imaginariamente en el lugar del otro, el sentimiento natural de simpatía puede reforzar su apego a las normas morales que protegen los derechos de éste.

En cuanto al motivo (3), evoca inmediatamente en el lector el asociacionismo de Hume y otros filósofos. Aplicado al contexto presente, pudiera interpretarse así: Nos acostumbramos a un determinado estilo de vida, que incluye el respeto de ciertas normas morales, y en adelante ya no podemos ser felices (es decir, sentirnos satisfechos), si no las respetamos. Los denominados sentimientos morales (culpa e indignación) pueden arruinar nuestra felicidad, si violamos continuamente las normas que hemos interiorizado o que son aceptadas por la mayoría de las personas con las que vivimos. Inversamente, creemos ver en nuestro acatamiento de las normas que reconocemos como válidas una garantía para alcanzar nuestro pleno desarrollo en armonía con nuestros semejantes, y por lo tanto obtenemos satisfacción cada vez que actuamos conforme a ellas. Este punto se basa en la explicación del concepto de “utilidad” dada por Bello, que permite asociar el desagrado que nos producen ciertas cosas (como el trabajo, o la renuncia a la satisfacción inmediata) con el placer que experimentamos al alcanzar sus resultados (los bienes alcanzados o la satisfacción moral de una acción altruista), hasta el punto de que podemos llegar a considerar placentero lo primero. Indica que el individuo va transformando, a medida que crece, su idea de las cosas que le resultan placenteras; y *por lo mismo, va transformando su idea global de la felicidad*. Así pues, el hedonismo moderado de Bello no debe entenderse como si el individuo tuviera primero una idea nítida de la felicidad, que le sirviera luego para regular todas sus acciones y aumentar así sus probabilidades de éxito, como si el hombre fuera una especie de ingeniero de su propia vida; sino que la noción de lo placentero va cambiando a lo largo de la existencia, y por ello precisamente el hombre debe rehacer continuamente sus proyectos, y amoldarlos a su siempre renovada percepción de las cosas que son verdaderamente valiosas (placenteras).

<sup>36</sup> “¿Y no es esta sociedad de placer y dolor, sentida primero, y después *conocida, afianzada, estrechada por la razón*, por el cultivo de los hábitos sociales, por el imperio de las ideas religiosas, lo que nos hace socorrer al menesteroso, amparar al desvalido, consolar al que llora?” *Apuntes*, p. 556. *Cursivas nuestras*.

<sup>37</sup> “*Quod tu tibi nolis, alteri ne feceris*”, *Apuntes*, p. 574.

Finalmente, el motivo (4) se refiere a la motivación que la religión puede proporcionarle a la moral. Aunque apela, como los motivos anteriores, a las sensaciones de placer que pueda experimentar el individuo, se trata esta vez de un placer que resulta de una creencia superior, y por lo tanto, este motivo pudiera interpretarse como una verdadera fundamentación trascendental de la moral. No está claro, sin embargo, que Bello lo entienda así. Lo que pareciera subyacer aquí a la mención del sentimiento religioso es el deseo de mostrar que la religión no tiene por qué ser incompatible con un hedonismo moderado; el placer religioso no sería otra cosa que la reacción que provoca en el hombre la contemplación de Dios. Y al igual que según Bello no tenemos un acceso racional directo a las verdades morales, tampoco tendríamos un acceso directo a la idea de Dios, fuera de nuestras (limitadas) facultades sensibles y racionales.

## 7. Epílogo: Más allá de la moralidad

Cuando Bello sugiere que la moralidad es un elemento esencial de la etapa del “interés absoluto” no quiere seguramente significar que los actos virtuosos sean los únicos fines que se persiguen en esa fase, sino que la moral debe ser integrada en una concepción global de la “vida buena”. Y por cierto, no como un interés más entre otros, que el sujeto pudiera incluir o no en su plan de vida, sino como un elemento imprescindible, es decir, como una condición *necesaria* para alcanzar la felicidad. Esto no lo deriva Bello, sin embargo, de una verdad de tipo religioso, ni de una verdad que la razón “capte” a partir de lo que observa en la naturaleza, como pretendía Jouffroy, sino de la experiencia cotidiana: cuando los hombres actúan moralmente, lo hacen porque creen favorecer así sus posibilidades de alcanzar la felicidad. Decir que el hombre es un ser sociable por naturaleza implica que no puede ser feliz a menos que respete las normas de justicia que rigen su conducta para con los demás. Ciertamente, se podrá discutir la validez de esta o aquella norma, e incluso de un determinado sistema moral en su conjunto; mas no se puede rechazar la moralidad como tal, so pena de contrariar la naturaleza humana y hacer imposible la felicidad.

Obviamente, hay muchas actividades, aparte de aquellas a que nos obligan las normas morales, que resultan placenteras, y es obvio que el hombre, si quiere dirigir adecuadamente sus actos, ha de tomarlas en cuenta. Siempre será posible argumentar filosóficamente sobre si determinadas prácticas, ciertas normas morales o ciertos ideales de vida son o no aptos para proporcionarnos la felicidad, es decir, si sus resultados son *realmente* placenteros. Un argumento semejante lo esgrime Bello cuando alega que son más puros aquellos placeres que, como los del espíritu, no contienen mezcla de dolor.<sup>38</sup>

<sup>38</sup> Este argumento, que ya había sido utilizado por Platón, es suscrito por Bello: “El hombre con-

Es cierto que el autor no menciona, en el ensayo que analizamos, la fuerza que tienen los hábitos para hacernos desear –y por lo tanto, considerar como placenteros y deseables– ciertos bienes. Aunque se puede argumentar “desde fuera”, por decirlo así, de un determinado modo de vida, a favor o en contra del mismo, el valor de ciertas costumbres a veces sólo puede ser plenamente apreciado por quien ya las practica. Por eso, argumentar en cuestiones prácticas se hace siempre, y de manera inevitable, desde algún contexto, el propio, y el progreso moral debe entenderse más como un ensanchamiento gradual de un horizonte existencial, que como un cambio radical de paradigma.

La filosofía moral de Bello expresa con toda claridad que el acceso, o por lo menos la aproximación, a las verdades morales no pueden realizarse sin la colaboración simultánea de la afectividad y la razón. La mayor parte de su escrito está destinada a combatir el racionalismo de Jouffroy, pero eso no significa que desconozca la función que la razón desempeña para configurar los fines del hombre, a través de las formas de socialización y de la cultura. De hecho, éste es el único sentido válido que Bello cree poder rescatar de la tesis central de Jouffroy.<sup>39</sup> De ahí que, hacia el final de su ensayo, marque distancia también frente al modelo empirista de la deliberación moral,<sup>40</sup> un modelo que todavía estaba latente, por ejemplo, en la filosofía moral de Bentham:

La filosofía sensualista yerra en cuanto supone que la voluntad no es capaz de apasionarse por el orden; la filosofía idealista yerra en cuanto supone que la idea de orden es capaz de mover la voluntad sin apasionarla. (...) Somos no sólo seres racionales, sino seres sensibles; y la moral tiene una relación tan íntima, tan inmediata, con la parte sensible de nuestro ser, como con la parte racional.<sup>41</sup>

Bajo “orden” hay que entender aquí, de acuerdo a la terminología de la escuela

---

cibe entonces que si la naturaleza le ha negado vivir en una serie no interrumpida de placeres, gozar un bien sin mezcla y vicisitudes, puede a lo menos, contrariando ciertas tendencias, arrostrando voluntariamente ciertas penalidades, obtener el mayor bien posible, el mayor número posible de goces, y de goces más puros, es decir, lo menos degradados por la liga del dolor, ingrediente inevitable y fatal de nuestra existencia sobre la tierra.” *Apuntes*, p. 561. *Cursivas nuestras*.

<sup>39</sup> “¿O se nos quiere decir que la idea de orden despierta en la voluntad afecciones vivas, profundas, que nos conmueven poderosamente? Ésta, a nuestro entender, es la sola acepción razonable que podemos dar al lenguaje de Mr. Jouffroy.” *Apuntes*, p. 576.

<sup>40</sup> Hume, al afirmar que la razón es, y debe ser, la esclava de las pasiones (*A Treatise of Human Nature*, Londres, 1739, II, iii, 3), fue posiblemente el responsable de una larga tradición, que Bentham hizo suya, según la cual la razón sólo se ocuparía de dilucidar los medios más adecuados para conseguir ciertos objetivos ya puestos por la afectividad. Esta creencia se basa en la tesis de que la razón por sí sola nada mueve, una tesis parcialmente verdadera. *Pero ello no quiere decir que las pasiones mismas no puedan cambiar bajo el influjo de la razón*. En descargo de Hume, sin embargo, y como señalara alguna vez un querido maestro, hay que conceder que el filósofo escocés nunca dejó de tratar de explicar por qué ciertas cosas nos apasionan y otras no.

<sup>41</sup> *Apuntes*, p. 577.



espiritualista francesa, las normas que impone la moral;<sup>42</sup> pero nosotros podríamos ampliar el sentido de la palabra para aplicarla a toda intervención de la razón en cualquier configuración de los fines del hombre, siempre que esta configuración esté respaldada por la afectividad y redunde finalmente en una satisfacción más plena, en un desarrollo más completo del ser humano.<sup>43</sup> Así pues, la teoría de los sentimientos morales ha alcanzado su equilibrio definitivo. No sólo hace justicia a la función que la sensibilidad desempeña en toda explicación viable de la moralidad, sino reconoce igualmente la importancia de la razón para guiar los sentimientos morales.

La concepción de Bello, a diferencia de la de Jouffroy, inserta la moralidad en el sistema global de motivación de las personas, que no es otro que el de su tendencia innata a buscar la felicidad.<sup>44</sup> Afirmar que el placer está en la base de la moral, implica la capacidad del individuo para discernir por medio de su sensibilidad el verdadero valor de las cosas. Ciertamente no se puede determinar *a priori* qué actividades u obras producen un placer más puro o intenso en el hombre. Éste, basándose en su experiencia práctica pasada, tiene que “inventar”, por decirlo así, las acciones que desea realizar y, una vez que las ha realizado, descubrirse a sí mismo reflejado en ellas. He aquí tal vez la clave para responder a una pregunta que formulábamos arriba. Decíamos no entender que, para Bello, la felicidad, sin ser ella propiamente un bien, le diera valor a todos los bienes. La explicación está en que, si bien la felicidad no es sino el placer, existen cosas objetivamente más placenteras que otras, y por ello es necesario distinguir entre un concepto subjetivo y otro objetivo de la felicidad. Aunque perseguimos nuestros fines porque, de una u otra manera, esperamos que nos proporcionen placer, no todos ellos terminan haciéndolo; el placer auténtico que experimentamos en nuestras acciones sería la confirmación indirecta de que “vamos por buen camino”. Sólo la felicidad objetiva es capaz de darle valor a las cosas; pero ella es algo que hay que descubrir a medida que se avanza en la vida, y no una idea clara y distinta desde el comienzo. En nuestra vida práctica, somos como seres que tratan de orientarse en la penumbra, al principio con una visión muy limitada (las percepciones de placer y dolor en el

---

<sup>42</sup> Refiriéndose a los racionalistas éticos, dice Bello: (...) “fundan la idea del deber sobre ciertas relaciones fundamentales que llaman *orden* (sistema de Mr. Jouffroy)”. *Apuntes*, p. 548.

<sup>43</sup> El propio Bello parece dar pie a una interpretación semejante: “El Supremo Autor del universo ha dado sin duda un fin peculiar al hombre; y si ese fin es un bien, no puede ser otra cosa que la felicidad del hombre. Llámesele desarrollo, elevación, purificación de las facultades humanas; todo esto, si no es una felicidad más exquisita, más elevada, más pura, es un medio para obtenerla; y si tampoco es esto, no podemos concebir para qué sirva, ni qué valor tenga.” *Apuntes*, p. 553.

<sup>44</sup> “No está en la naturaleza del hombre apasionarse a verdades abstractas, únicamente porque son verdades. Si el orden general se recomendase sólo al entendimiento, si no hablara al corazón, si no suscitase afecciones, no concebimos cómo pudiera tener más imperio sobre nuestra voluntad, que un teorema de Euclides.” *Apuntes*, p. 574 s.

niño); luego, acostumbrándonos a la oscuridad (perfeccionando nuestro discernimiento de lo placentero y lo doloroso); finalmente, “descubriendo” (en la medida de lo posible) el contorno axiológico de las cosas.<sup>45</sup>

Pero, ¿puede el placer, sin más calificaciones, garantizar que se tomen las decisiones adecuadas en la vida? ¿No ocurre muchas veces que precisamente tomamos distancia frente a lo que más deseamos, para guiarnos por nuestro sentido del deber? Así es, pero entonces eso que nos ordena nuestro sentido del deber es lo que en esa situación nos parece más placentero (espiritualmente placentero). Esto presupone, naturalmente, que no actuamos espontáneamente (salvo en raras ocasiones, o en cuestiones intrascendentes), sino que la mayoría de las veces nos tomamos tiempo para deliberar. ¿Cómo ocurre, en concreto, el proceso de la deliberación, y qué función desempeña en él el placer?

Aunque Bello no se refiera explícitamente en su ensayo a este punto, vale la pena intentar una explicación. Hela aquí: La sensibilidad y los deseos le abren siempre al sujeto que delibera un abanico de posibilidades, constituidas por ciertos fines potenciales, racionalmente configurados por experiencias pasadas (tanto individuales como colectivas) y jerarquizados de acuerdo a la capacidad estimada que éstos tienen para producir placer o dolor. Ahora bien, contrario a lo que un hedonismo craso pudiera propugnar, la razón no es puramente pasiva frente a estos fines que le presenta la afectividad. Ya antes que el sujeto actúe, interviene para perfeccionarlos, analizar sus posibles consecuencias en nosotros y en los demás, contrastarlos a la luz de las normas morales, etc. Como resultado de ello, la razón “propone”, en el curso mismo de la deliberación, nuevos e hipotéticos fines a la sensibilidad, que suele terminar sintiéndose atraída por alguno ellos, y de esa manera se transforma imperceptiblemente la sensibilidad misma, pero con ayuda de la razón. El resultado es la decisión que el sujeto finalmente adopta.<sup>46</sup> Así pues, vemos que para salvar la autonomía moral del sujeto no hay por qué postular que la razón sea en sí misma una fuente de acción independiente de la afectividad.

Este proceso de la deliberación individual, aunado a las acciones que de él emanan, no puede menos de reflejarse, repetido innumerables veces a lo largo de la vida, en el carácter de la persona, y –en el plano cognitivo– en lo que suele denominarse experiencia práctica. Algo análogo sucede, por cierto, a nivel colectivo: las

<sup>45</sup> De ahí que no consideremos desmedido el que Bello hable de una etapa del “interés *absoluto*”; pensamos que “absoluto” debe entenderse aquí en el sentido de “objetivo”. El que estimemos que ciertas cosas son objetivamente valiosas es un hecho que la ética tiene que tratar de explicar, no de “disolver” por medio de teorías artificiosas. Para una noción análoga a la de interés absoluto, véase la de “verdaderos intereses” de la que habla Bernard WILLIAMS en *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, cap. 3, pp. 45 ss. Aunque no desprovista de problemas, dicha noción sería el objeto de una futura e hipotética ciencia psicológica.

<sup>46</sup> Este cuadro de la deliberación, como se habrá notado, es muy afín al que ofrece Aristóteles. Dejamos aquí de lado, para no complicar demasiado la exposición, el fenómeno de la *akrasia*.

decisiones y acciones individuales se decantan inevitablemente en las creencias, en los sistemas morales, en cierta sensibilidad específica hacia el bien y el mal, y en suma, en las concepciones sobre lo placentero y lo doloroso que predominan en una época determinada, y que suelen transmitirse, acumulativamente, por la educación y las costumbres. Es así como la razón y la sensibilidad se combinan en el tiempo para permitirle al hombre vislumbrar sus *verdaderos* fines y acercarlo de esta manera al vago ideal de felicidad que, desde su nacimiento, ha alentado cada uno de sus actos.

Aunque estas últimas especulaciones no estén explícitas en Bello, creemos que sus ideas acerca de la íntima relación que existe entre el placer y el bien, su afirmación de que los deseos “ven ya”, es decir, están racionalmente configurados, su explicación del lento proceso de maduración personal por el que van adquiriendo las nociones morales, así como su postulación de una etapa de “interés absoluto” en el desarrollo moral del hombre, permiten barruntar que el autor caraqueño no les habría escatimado su respaldo.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Agradecemos a Rafael Tomás Caldera sus comentarios sobre este trabajo.