

## *Sobre el relativismo ético de Gilbert Harman*

ENRIQUE LÓPEZ CASTELLÓN

La cuestión práctica más importante del relativismo ético es sin duda la legitimidad de las valoraciones morales (incluyendo las negativas) respecto a sociedades con sistemas morales diferentes del sistema de quien emite el juicio de valor. El comunitarismo de la última década<sup>1</sup> representado en esta cuestión por M. Walzer ha cuestionado precisamente dicha legitimidad y ha abogado por un «enfoque interno» que parta de los criterios de que toda forma de vida es «correcta» si se vive «de manera fiel a las concepciones compartidas por los miembros de la comunidad en cuestión»<sup>2</sup>, considerando que «no atender a los significados compartidos por nuestra comunidad es siempre obrar injustamente»<sup>3</sup>. Este particularismo radical adopta así un «enfoque interno» en el que el hecho mismo de la aceptación de determinados puntos de vista, opiniones y principios *forma parte* de la argumentación en defensa de una concepción moral específica, en contra del «enfoque externo» que mantiene la necesidad de prescindir de estos hechos. En esta última línea Hare, por ejemplo, ha rechazado que pueda demostrarse la inaceptabilidad de una

---

<sup>1</sup> Las posiciones comunitaristas han sido sintetizadas en los siguientes trabajos: A. E. Buchanan, «Assessing the communitarian critique of liberalism», *Ethics*, 99 (1989) 852-882. W. Kymlicka, «Liberalism and communitarianism», *Canadian Journal of Philosophy*, 18 (1988) 181-203. A. Gutmann, «Communitarian critic of liberalism», *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985) 308-322. A. Mason, «Liberalism and the value of community», *Canadian Journal of Philosophy*, 23 (1993) 215-240. S. Caney, «Liberalism and communitarianism: a misconceived debate», *Political Studies*, 40 (1992) 273-289. S. Mulhall y A. Swift, *Liberals and communitarians*, Oxford, Blackwell, 1992. D. Rasmussen (ed.), *Universalism versus Communitarianism*, The MIT Press, Cambridge (Mass.), 1990. D. Bell, *Communitarianism and its critics*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

<sup>2</sup> M. Walzer, *Spheres of Justice*, Nueva York, Basic Books, 1983, p. 313.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 314. Una crítica a la postura de Walzer puede verse en mi trabajo «Contextualismo ético y relatividad de la justicia», *Anuario de Filosofía del Derecho*, XI (1994) 13-40.

teoría moral alegando su no adecuación a la opinión admitida, pues «las opiniones morales vigentes en un grupo social no tienen valor probatorio alguno en una filosofía moral cuya función es establecer cuestiones morales de alcance universal»<sup>4</sup>.

El particularismo radical de Walzer podría encontrar un poderoso apoyo teórico en ciertas versiones del relativismo moral ajenas al comunitarismo y especialmente en los escritos de Gilbert Harman<sup>5</sup>, pues de hecho las implicaciones prácticas de las propuestas de éste último son sorprendentemente similares a las postuladas por el primero: la única forma legítima de juicio moral sobre otras culturas es la del juicio que se formula *desde dentro* del sistema de motivos y razones de esa otra sociedad<sup>6</sup>. La moral social deriva, en última instancia, de un acuerdo real aunque tácito, de forma que una crítica moral legítima de sistemas morales ajenos ha de limitarse a apuntar las *incoherencias* internas de tales sistemas, esto es, a denunciar los casos en que las sociedades no son fieles a las elecciones que hicieron en el pasado<sup>7</sup>. Esta teoría del relativismo ético resulta de especial interés porque viene a confirmar uno de los preceptos fundamentales de la filosofía política liberal: si no puede demostrarse que una concepción del bien es superior a otra en un sentido no relativista, la única postura posible para un Estado liberal sería mantenerse neutral ante la pluralidad de opciones, proyectos de vida y fines sustentados por sus ciudadanos<sup>8</sup>. Esta neutralidad, basada más en la perplejidad y en el temor a imponer una concepción errónea del bien que en un principio firme, vendría a ratificar el «antiperfeccionismo» que muchos pensadores liberales reclaman para el Estado<sup>9</sup> y tendría ciertamente consecuencias positivas para el antipaternalismo y el antimoralismo jurídicos. De ahí la importancia de proceder a un examen crítico de posiciones antiabsolutistas como la de Gilbert Harman.

Dividiré mi exposición del relativismo moral de Harman en tres temas es-

<sup>4</sup> R. Hare, *Essays on Philosophical Method*, Londres, MacMillan, 1971, p. 122.

<sup>5</sup> G. Harman, *La naturaleza de la moralidad*, México, UNAM, 1983; «Relativistic Ethics: Morality as Politics», *Midwest Studies in Philosophy*, 3 (1978) 109-121; «What is moral relativism?», en A. I. Goldman y J. Kim (eds), *Values and Morals*, Dordrecht, D. Reidel, 1978; «Moral relativism defended», en J. W. Meiland y M. Krausz (eds), *Relativism: Cognitive and Moral*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1982.

<sup>6</sup> Observemos que la tesis relativista de Harman sólo se aplica a los «juicios internos». Estos juicios, expresados en términos de «debe hacer», son los más utilizados en la teoría ética del autor, pues todos los demás juicios éticos están fuera de su interés en este contexto.

<sup>7</sup> «Moral Relativism Defended», cit. en nota 5, p. 193.

<sup>8</sup> Un interesante debate sobre esta cuestión se encuentra en J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, 1986.

<sup>9</sup> Por antiperfeccionismo se entiende la teoría política que reclama la neutralidad del Estado ante diversas concepciones de lo bueno dando a sus ciudadanos la máxima libertad para elaborar y perseguir proyectos de vida acordes con sus formas particulares de entender el bien. *Una teoría de la justicia*, de J. Rawls, suele considerarse el *locus* ya clásico de esta postura.

trechamente relacionados: la noción de «juicios internos», la conexión entre estos juicios y las «razones para la acción» del agente, y la teoría de la moral basada en el acuerdo. El primer punto corresponde a lo que Lyons llama «relativismo del grupo del sujeto que valora», según el cual la validez del juicio moral es relativa a la moral del sujeto que formula el juicio de valor o a la de su grupo<sup>10</sup>. El segundo punto equivale al «relativismo del grupo del agente» (también en expresión de Lyons), para el que un acto es correcto si se ajusta a las normas del agente o a las de su grupo. Estas dos formas de relativismo se sintetizan en la fórmula de Harman según la cual «si S dice que A debe (moralmente) hacer D, S implica que A tiene razones para hacer D y S ratifica esas razones»<sup>11</sup>. El tercer punto, en fin, suministra un apoyo adicional a estos dos aspectos de la teoría de Harman. Naturalmente, dada la interconexión de estos tres puntos a la que antes me refería, se entrecruzan y sirven de apoyo mutuo a una teoría global. Si los separamos aquí es sólo a efectos de una mayor claridad expositiva que permita destacar sus flancos más frágiles.

El juicio de que alguien debía o no debía haber actuado de una determinada manera o que era correcto que obrara así es, para Harman, un juicio *interno* característico y se distingue del juicio *no interno* del tipo de «debe suceder que alguien actúe de una determinada manera»<sup>12</sup>. Los primeros son juicios de «deber» moral *en sentido propio* y los segundos juicios de «deber» *valorativos*. Esta última clase de juicios, a la que pertenecen también los juicios de que alguien es «malo» o que una situación dada es «injusta»<sup>13</sup>, están fuera del ámbito de los «juicios internos» y fuera también del interés de Harman en lo que respecta a su versión del relativismo moral, puesto que el autor no pretende afirmar ni negar que se formulen en base a un acuerdo. Lo característico, en cambio, de los juicios internos es que sólo tienen sentido en relación a una convención o a un acuerdo tácito que afecta tanto al agente a quien se aplica el juicio como a quien lo formula. Tales juicios sólo pueden emitirse respecto a quienes se supone que aceptan o que tienen razones para aceptar las consideraciones morales que sirven de base a los mismos, y se usan para describir una relación entre un agente y un acto. Cuando decimos que alguien debía haber hecho algo (o que alguien estaba haciendo lo correcto al hacer algo), presuponemos que la persona en cuestión es capaz «de estar

<sup>10</sup> D. Lyons, «Ethical Relativism and the problem of incoherence», en Meiland y Krausz, cit. en n. 5, pp. 211-212.

<sup>11</sup> «Moral Relativism Defended», cit. en nota 5, p. 193.

<sup>12</sup> Este juicio «no interno» es una expresión característica de *necesidad moral* en el sentido defendido por el deontologismo y el prescriptivismo analítico de influencia kantiana. El relativismo tiende a negar esta forma de necesidad por su universalismo implícito, reduciéndola, como se verá después en el caso de Harman, a otras formas de necesidad incluidas en los distintos usos del verbo «deber» o del verbo «ought».

<sup>13</sup> «Moral Relativism Defended», cit. en nota 5 p. 190.

motivada por consideraciones morales importantes»<sup>14</sup>, entendiendo por tales las bases comunes entre el agente y el hablante.

Una buena parte del peso del argumento de Harman sobre los juicios internos se debe a la supuesta rareza lingüística y —lo que es más fuerte— al uso supuestamente equivocado del lenguaje al hacer un juicio interno sobre una persona que se encuentra fuera «del grupo de la gente decente»<sup>15</sup>, esto es, sobre alguien que es incapaz de estar motivado por nuestras consideraciones morales. Harman ofrece varios ejemplos de ello: los extraterrestres que llegan a nuestro planeta para destruir a los seres humanos, los caníbales que se comen a los supervivientes de un naufragio, el asesino profesional que mata a sangre fría al empleado de un banco, y Hitler exterminando a los judíos. En cada uno de estos ejemplos de seres que se encuentran, por así decirlo, fuera «del grupo de la gente decente» se estaría haciendo un uso erróneo del lenguaje, según Harman, al decir que los respectivos agentes «no debían haber hecho lo que hicieron» aunque estaría justificado decir (dentro del tipo de juicios «no internos») «no debía haber ocurrido que los agentes hicieran lo que hicieron». No es, según esto, una rareza o una extravagancia decir que *lo que* hicieron esos sujetos era malo, pero sí afirmar que fueron «malos» *los sujetos* al obrar de esa manera.

El problema radica en la razón de por qué esta última formulación resulta rara o extravagante, pues muchos de los argumentos que ofrece Harman para apoyarlo se basan en «intuiciones lingüísticas» que no parecen lo bastante convincentes para soportar el peso de la prueba de que se está haciendo «un uso equivocado del lenguaje». A muchas personas a quienes horroricen los actos de Hitler y que no compartan ninguna de sus consideraciones «morales» decir que «no debería haber hecho lo que hizo» no les parecerá un juicio extravagante o incorrecto. Y aun en el caso de que muchas personas que llaman «malvados» a los individuos que se hallan fuera de su universo moral estuvieran quizás utilizando esta forma de juicio moral de una manera incorrecta, ello no quiere decir que esta expresión carezca de sentido. Por ello la tesis de Harman podría no ser una proposición sobre los usos lingüísticos *reales* sino sobre los usos *apropiados* o *correctos*. Si esta fuera la verdadera estructura del argumento de Harman, perdería mucho peso y tendería a incurrir en un círculo vicioso, pues aunque inicialmente se considera que la «rareza lingüística» es una prueba importante de la conexión existente entre los juicios que incluyen el verbo «deber» y las consideraciones motivacionales de importancia moral que comparten el agente y el que formula el juicio, ahora resulta que el uso lingüístico apropiado o correcto es una inferencia que se realiza a partir de los juicios internos. El mismo Harman explica que su «tesis (sobre los jui-

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Id.*, p. 193

cios internos) es una tesis lógica sensata sobre la forma lógica»<sup>16</sup>. El problema —cabría añadir— es que no puede tener al mismo tiempo un sentido doble, es decir, la estructura correcta de los juicios morales que incluyen el verbo «deber» o es una *prueba* de la existencia de convicciones sobre consideraciones morales compartidas o es una *conclusión* derivada de éstas. Es improbable que a quien no acepte la tesis de Harman sobre la relatividad necesaria de los «juicios internos» (y su vinculación con las razones y motivos *moralmente importantes que comparten el agente y el hablante*) le convenga la tesis de la incorrección que supone emitir juicios del tipo de «debía haber hecho X e Y» o «era bueno o malo *para él* hacer X o Z» respecto a personas que están fuera del alcance motivacional de consideraciones morales comunes.

Pero aceptemos, en orden a la exposición, que las condenas morales que revisten la forma de lo que Harman llama «juicios internos» constituyen rarezas o extravagancias en los ejemplos anteriormente citados o en la mayoría de ellos. Toca entonces a Harman demostrar que esa rareza lingüística se debe a «la forma lógica» (y que, por consiguiente, es un error *conceptual* ignorar en juicios de este tipo el hecho de que se compartan las consideraciones morales), y no a otras razones o causas. Una forma, pues, de atacar la concepción de Harman consiste en demostrar que esa rareza lingüística puede deberse a otras causas. Por ejemplo, aplicar un «debes» moral a invasores extraterrestres puede ser un error o una extravagancia porque no les consideramos seres humanos y en consecuencia no les atribuimos la condición de agentes morales. Entre quien emite el juicio condenatorio o deontológico y los sujetos juzgados o a quienes se pretende obligar hay algo más que una falta de consideraciones morales comunes, y no resulta incoherente excluir a agentes no morales, como los extraterrestres o los animales, del alcance de las exigencias morales y al mismo tiempo aceptar porque a todos los agentes morales incluyendo a los que están «fuera del grupo de la gente decente» se les puede juzgar con propiedad en términos de juicios deontológicos o valorativos. Respecto al asesino sin escrúpulos, a Hitler y a los caníbales, una parte importante de la rareza o de la extravagancia de decir que no debían haber obrado así responde al grado extremadamente bajo de probabilidad de que tales proposiciones consiguieran o hubieran conseguido la eficacia persuasiva que persiguen. Decir a un asesino despiadado que no debía haber obrado así no resulta incorrecto por carecer de sentido sino por su débil fuerza disuasoria. Sin suscribir la tesis fuerte de los emotivistas analíticos<sup>17</sup>, no cabe duda que una función importante de nuestros juicios morales consiste en su capacidad de

<sup>16</sup> *Id.*, p. 190.

<sup>17</sup> Me refiero a la tesis suscrita por Ch. L. Stevenson en *Ética y Lenguaje*, Buenos Aires, Paidós, 1971, pp. 34 y ss., que asigna al lenguaje moral la función de expresar emociones y modificar actitudes.

persuasión para convencer o disuadir a nuestros oyentes respecto a determinados cursos de acción.

El que la rareza lingüística denunciada por Harman responda a su mínima efectividad persuasiva y no a la supuesta incorrección de juzgar sin que exista una estructura motivacional común, puede comprobarse adicionalmente si distinguimos entre juicios *prospectivos* del tipo de «debes hacer X» y juicios *post facto* como «debías haber hecho X». En este caso el juicio emitido sobre un hecho histórico como el relativo a la actuación de Hitler sería un juicio *post facto*, carente en consecuencia de todo efecto disuasorio, mientras que el formulado ante un pistolero profesional que se dispone a cometer un asesinato pertenecería a los primeros y, aunque mínima, podría tener cierta fuerza disuasoria. Ello hace que la rareza lingüística de los juicios deontológicos o valorativos admita grados, correspondiendo más al primero de estos casos que al segundo a tenor de la mínima eficacia de éste frente a la nula eficacia del anterior.

Harman sostiene además que los juicios que incluyen un «debes» moral sólo se aplican con propiedad a personas que tienen «razones para hacer algo», y establece esta «vinculación entre el *debes* moral y el hablar de razones»<sup>18</sup> recordándonos que en el ámbito moral, a diferencia del jurídico, «si se aplica una exigencia moral a alguien, esa persona tiene una razón irresistible y apremiante para responder a esa exigencia». Por consiguiente, si una persona no tiene una razón para hacer o no hacer algo, carecemos de base para decirle que debe obrar así. Cabe observar que, para Harman, «tener razones para hacer algo» es aplicable a determinadas actitudes motivacionales del agente como «ciertos deseos, fines o intenciones»<sup>19</sup> y no se reduce al «mero *deber* de ser racional»<sup>20</sup> o a «hablar de una obligación», a menos que ello vaya acompañado de afirmaciones justificadas sobre los implusos motivacionales del agente en términos de tales «deseos, fines o intenciones». De ahí que un juicio interno sobre Hitler («era malo *para él* obrar como lo hizo») podría ser incorrecto, pues probablemente «Hitler no tenía razón alguna para no ordenar el exterminio de los judíos»<sup>21</sup>.

Detengámonos en este punto. En principio habría que señalar que este ejemplo de Harman no puede servir a sus propósitos argumentales porque la rareza lingüística del juicio no se debe a que el sujeto que lo formula y el sujeto juzgado no compartan una estructura motivacional *moral*, sino a que se emite un juicio moral sobre un sujeto amoral en los diferentes sentidos en que se ha interpretado psicopatológicamente el *hecho transcultural* del amoralis-

<sup>18</sup> «Relativistic Ethics: Morality as Politics», cit. en n. 5, p. 111. Citados en la misma nota: «Moral Relativism Defended», pp. 193-195; «What is Moral Relativism», p. 152-156.

<sup>19</sup> «Moral Relativism Defended», p. 194.

<sup>20</sup> «Relativistic Ethics: Morality as Politics», p. 111.

<sup>21</sup> «Moral Relativism Defended», p. 194.

mo en las distintas escuelas psicológicas. El relativismo de Harman le impide introducir esta observación porque ello le obligaría a admitir que por encima de las diferencias culturales, sociales o de los «deseos, fines o intenciones», existen unos criterios que permiten discriminar qué se ha de entender por «moral» al menos en un sentido formal. La rareza o extravagancia lingüística estaría entonces del lado de la teoría de Harman que se ve forzado a admitir implícitamente que el amoralismo es una forma de «moral» distinta de la de quien emite el juicio condenatorio, al no existir entre el que juzga y el juzgado unos «impulsos motivacionales comunes», o, dicho de otra manera, que fuera de lo que llama «el grupo de la gente decente» *siempre hay otra moral*. Por el contrario, la tesis de Harman sería cierta si explicara la rareza o extravagancia lingüística que detecta en este caso haciendo referencia a la falta de *toda* forma de motivación *moral* por parte del sujeto juzgado, esto es, a la ausencia del «sentimiento de aversión hacia las ideas de villanía o bajeza» que Hume consideraba indispensable para que exista una motivación moral<sup>22</sup> o, por decirlo con palabras de Kant, de «las condiciones subjetivas de la receptividad para el concepto de deber»<sup>23</sup>.

En segundo lugar, parece claro que Harman no está respetando aquí la distinción propuesta entre otros por W. Sadurski entre «razones normativas» y «razones motivacionales»<sup>24</sup>. Razones normativas son las que «justifican el carácter obligatorio de un acto» y razones motivacionales son «los deseos o intenciones reales de un agente». Cuando Harman relaciona las razones para una acción con el carácter obligatorio de esa acción, utiliza la palabra «razones» en sentido normativo. Así sucede en el texto citado donde se afirma que «si se aplica una exigencia moral a alguien, esa persona tiene una razón irresistible y apremiante para responder a esa exigencia»<sup>25</sup>. Pero cuando vincula su expresión «razones para la acción» a su tesis sobre los «juicios internos» está empleando la palabra «razones» en un sentido motivacional. Tal es el caso del texto anterior: «Probablemente Hitler no tenía razón alguna para no ordenar el exterminio de los judíos». De este modo la relación entre los juicios deontológicos y las motivaciones de los agentes se establece al precio de un uso ambiguo del término «razones», pues podríamos aceptar el uso normativo del término «razones» pero no el motivacional como base para formular juicios que incluyan el verbo «deber».

Ahora bien, esta crítica a Harman resulta demasiado fácil porque el problema del uso que éste hace de la expresión «razones para la acción» no se reduce a una simple ambigüedad o confusión lingüística. En el peor de los ca-

<sup>22</sup> D. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, s. IX, p. 2, 233.

<sup>23</sup> I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, 2.ª parte, XII, Ak. 399.

<sup>24</sup> Wojciech Sadurski, *Moral Pluralism and legal Neutrality*, Dordrecht, Kluwer Ac. Pub., 1990, p. 76.

<sup>25</sup> «What is Moral Relativism?», cit. en n. 5, p. 153.

esos esa confusión puede deberse al uso espurio de esa expresión en su sentido motivacional. El propio Harman niega que en su postura «razones» y «razones que motivan» sean expresiones intercambiables, añadiendo que «siempre es coherente suponer que una razón así (responder a una determinada exigencia moral) no es una razón que motive porque (el agente) o no es consciente de ella o es consciente pero actúa de forma irracional, etc»<sup>26</sup>. Ello obedece generalmente a que en la teoría de Harman las razones para la acción no sólo se dan cuando un agente acepta una exigencia moral sino también cuando no la acepta a causa *exclusivamente* de la ignorancia o de la irracionalidad. Sin embargo, esta precisión no desvirtúa la observación general de que Harman hace un uso motivacional del término «razones» pues al hablar de «razones» sólo hay que dejar al margen los deseos e intenciones reales que reflejen ignorancia o irracionalidad (incluyendo aquí «la estupidez, la confusión o la enfermedad mental»)<sup>27</sup>. La insignificancia de esta precisión queda patente si observamos que Harman no tiene en cuenta defectos morales básicos y se niega a incluir en los casos de «ignorancia» o de «irracionalidad» la política de Hitler con los judíos o los actos de los criminales insensibles al dolor de sus víctimas: «Ciertos criminales empedernidos —señala— no parecen tener razón alguna para interesarse por sus víctimas; simplemente no se preocupan, sin que su despreocupación sea fruto aparentemente de la irracionalidad o de la ignorancia»<sup>28</sup>. Esto responde de lleno al espíritu de la teoría de Harman, pues si admitiera que los defectos morales muy graves son un índice de irracionalidad o de ignorancia estaría atentando también contra el carácter relativista de su ética: efectivamente, al hacer la salvedad de la irracionalidad y de la ignorancia estaría adoptando el punto de vista «externo». Al no hacerlo, hemos de concluir que esta salvedad no cambia significativamente el carácter motivacional de su concepto de «razones para la acción».

Tampoco aquí la esencia del problema radica en una mera confusión lingüística, pues una tesis central y explícita de la teoría de Harman es que los juicios que incluyen el verbo «deber» sólo causan efecto en virtud de una serie de hechos motivacionales por parte del agente (les llamemos o no «razones»). La cuestión es por qué sólo se nos permite usar el término «deber» en sentido moral dentro de este contexto. Harman no aborda directamente este problema y en la medida en que lo evita su tesis sobre la vinculación entre el «debes» moral y la motivación se convierte en una petición de principio, pues si quien hubiese de juzgar esta cuestión fuese la intuición lingüística probablemente habríamos de concluir que la aplicación del «debes» moral a los casos de Hitler o del asesino despiadado constituye un uso perfectamente legíti-

<sup>26</sup> «Relativistic Ethics: Morality as Politics», cit. en nota 5, p. 112.

<sup>27</sup> «What is Moral Relativism?», p. 152.

<sup>28</sup> «Relativistic Ethics: Morality as Politics», p. 110.



timo de la expresión, al margen de toda posible averiguación sobre sus motivaciones para abstenerse de realizar acciones moralmente rechazables.

Reelaborar el argumento de Harman a favor de la relación entre razones morales y razones motivacionales presenta cierta dificultad porque, como vamos a ver, incurre en un círculo vicioso. Consideremos, por ejemplo, su rechazo del argumento «externo» de que un sujeto *debe* preocuparse por los demás al margen de que existan o no realmente motivaciones circunstanciales que influyan en la mente del individuo en cuestión. Escribe Harman:

Si S debe preocuparse por el bienestar de otros en el sentido de que tiene razones para hacerlo, dichas razones son también razones para que S se comporte del modo apropiado respecto a los demás. Pero si S debe preocuparse sólo en el sentido de que debe ocurrir que S se preocupe, con otras palabras que sería bueno que S se preocupara, todo lo que se sigue es que S debe actuar del modo apropiado en el sentido siguiente: debe ocurrir que S se comporte así. No se sigue que S deba actuar moralmente así<sup>29</sup>.

Para comentar este párrafo de Harman hemos de tener en cuenta distintos significados e ideas que están incluidos en posibles usos del verbo castellano «deber» y del verbo inglés «ought»: 1) Una idea de *obligación*, en el sentido de que «S debe hacer X» equivaldría a «Es moralmente necesario que S realice X». 2) Una idea de *deseabilidad* por parte del hablante, en el sentido de que «S debe hacer X» equivaldría a «Deseo que S haga X». 3) Una idea de *probabilidad*, en el sentido de que «S debe hacer X» equivaldría a «Es sumamente probable que S haga X». En este último caso la fuerza de la necesidad de que se produzca el hecho dependerá del cálculo de probabilidades realizado por el hablante. En expresiones como «S *debe* haber llegado ya» la verdad del juicio dependerá de la exactitud y veracidad de las consideraciones sobre distintos hechos que haya realizado quien formula el juicio. Ciertos emotivistas analíticos como Stevenson han pretendido que el uso 1) puede traducirse *en todo caso* al uso 2), esto es, que «S debe hacer X» equivale siempre a «Apruebo X, apruébalo tú también», suponiendo que toda formulación de un deber equivale a un juicio valorativo previo en el que el hablante considera que la acción que presenta como obligatoria es «buena» en el sentido subjetivo de que «le gusta»<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> *Id.*, p. 113.

<sup>30</sup> Ch. L. Stevenson, cit. en nota 17, p. 63 y ss. A. MacIntyre, comentando estas ideas, señala que Stevenson «entendió claramente que decir *desapruebo esto: desaprúebalo tú también* no tiene la misma fuerza que decir *¡esto es malo!*. Se dio cuenta de que lo último está impregnado de un prestigio que no impregna a lo primero. Pero no se dio cuenta —precisamente porque contemplaba el emotivismo como una teoría del significado— de que ese prestigio deriva de que el uso de *¡esto es malo!* implica apelar a una norma impersonal y objetiva, mientras que *yo desapruebo esto: desaprúebalo tú también* no lo hace.» *Tras la Virtud*, trad. de A. Valcárcel, Barcelona, Crítica, 1987, p. 36.

Naturalmente —y en esto la tesis de Harman es verdadera—, la probabilidad de que en el uso 1) S realice X dependerá entre otras cosas de que quien formula el juicio y el sujeto S compartan una estructura motivacional, es decir, que haya unas bases comunes entre ambos individuos que permita con mayores probabilidades de éxito la realización de X por parte de S. Por decirlo con palabras de Harman, dependerá de que la obligación formulada sea un «juicio interno». La cuestión que se plantea es, pues, la de la legitimidad del uso 1) sin necesidad de traducirlo a los usos 2) y/o 3). Por lo que llevamos dicho hasta ahora, hemos defendido: a) que no carece de sentido el uso diferenciado 1) sin tener en cuenta su reducción a los otros usos; y b) que la rareza lingüística del uso 1) en determinados casos obedece a su falta de eficacia, esto es, a la improbabilidad total o suma de que la necesidad formulada en 1) se cumpla. Harman, por el contrario, sostiene que el uso 1) carece de sentido si no hay probabilidad alguna de que la necesidad «moral» se produzca en el mundo de los hechos y ello sucede básicamente cuando el sujeto a quien se pretende obligar no cuenta con la motivación adecuada para asegurar el cumplimiento del deber exigido, esto es, de la necesidad enunciada de que se realice un determinado hecho. De este modo Harman pretende unir el deber a la motivación, a «las razones» o al deseo y las intenciones; pretende implícitamente que la reducción del ámbito de la indeterminación libre por parte del sujeto operada por la intervención de la fuerza motivacional asegure la realización de S. Dicho con otras palabras, niega entidad a la necesidad moral para atribuírsela por entero al grado de probabilidad. Sólo así tendría sentido para él el uso 1) en virtud de su eficacia práctica para la producción del hecho X.

Retomando ahora el párrafo de Harman observaremos su identificación del uso 1) con los usos 2) y 3). El hecho de que S se preocupe por los demás sólo se producirá cuando existan por su parte «razones» para realizar la conducta a la que le obliga el juicio imperativo. En caso contrario todo lo que expresa el uso 1) es la deseabilidad por parte de quien lo formula de que el hecho de que S se preocupe por los demás se produzca, deseabilidad que por sí sola no garantiza el cumplimiento de la necesidad si no encuentra eco en la estructura motivacional del agente. Hay, pues, en juego una doble concepción de la obligación moral: la primera, de sabor kantiano, entiende que el imperativo moral tiene sentido cualesquiera que sean las motivaciones del agente; la segunda, en cambio, considera que su sentido depende del grado de probabilidad de que se cumpla y que éste es nulo si el agente en cuestión no dispone de la correspondiente estructura motivacional para garantizarlo. Por eso decíamos antes aquí que la tesis de Harman podría no ser una proposición sobre los usos lingüísticos *reales* sino sobre los usos *apropiados* o *correctos*. Y es que cabe suponer que para la mayoría de la gente de la imperiosidad de que S obre de una determinada manera según el uso 1) se deduce (al menos como un deber *prima facie* sujeto a la consideración de deberes opues-

tos) que S *debe moralmente* obrar así. Al negar esta inferencia, Harman se limita a repetir su tesis de que el «debes» moral está íntimamente relacionado con las motivaciones reales en lugar de defender dicha tesis como es su propósito a lo largo de su exposición.

Una forma de establecer esa relación, como se ha apuntado ya, es considerar la probabilidad práctica de que el agente realice la acción obligatoria. En este sentido se puede afirmar que las razones para la acción han de mover al agente y en consecuencia impulsarle a obrar de una determinada manera<sup>31</sup>. En este argumento procederíamos a la inversa, esto es, del efecto a la causa, y si un agente no realizara la acción oportuna presupondríamos que *no estaba* motivado para hacerla y por consiguiente que no tenía *razones* para ello. Sin embargo, también en este caso el vínculo entre las razones y las motivaciones constituye un aspecto débil de la argumentación porque en la realidad solemos afirmar que una persona tiene *razones morales* para hacer ciertas cosas *aun en el caso* de que carezca de las actitudes motivacionales adecuadas. Para demostrar que no nos equivocamos al hacer esta clase de afirmaciones necesitamos una prueba que no nos puede suministrar el argumento en cuestión, dado que se establece de manera arbitraria el vínculo hipotético entre las razones morales y la capacidad práctica para motivar al agente. Cabe sospechar que si inicialmente resulta atractivo este argumento, ello se debe quizás a la relación intuitiva que establecemos entre la corrección de los juicios morales y su fuerza persuasiva como prescripciones para la acción. Tal vez el argumento de Harman ganaría peso en la versión emotivista de la teoría metaética no cognitivista que entiende los juicios morales como prescripciones y recomendaciones para la acción. En tal caso, si la validez de los juicios morales se redujera totalmente a su capacidad de persuadir a la gente para que se comporte de acuerdo con tales imperativos y valoraciones, podría defenderse indirectamente la relación entre razones morales y razones motivacionales apelando a la efectividad. Pero Harman no opta por esta forma de reforzar su tesis.

Ahora bien, si en orden a la argumentación aceptamos que el valor de una teoría moral radica, entre otras cosas, en su función persuasiva<sup>32</sup> la teoría de Harman sobre su relación entre razones y motivos presenta una notable contradicción: considera que quienes no comparten los motivos morales del sujeto que valora, debido a otras razones que no sean la irracionalidad y la ignorancia, son personas «ajenas al grupo de la gente decente», que están fuera del alcance de la argumentación moral en términos de juicios deontológicos. Con otras palabras, desde el punto de vista de la teoría metaética a la que se

<sup>31</sup> Véase al respecto B. C. Postow, «Moral Relativism Avoided», *Personalist*, 60 (1979), p. 97.

<sup>32</sup> Incluso una teoría formal como la kantiana puede cumplir esa función si consideramos que en su apelación a la dignidad y a la autonomía del agente moral radica una buena parte de su capacidad de persuasión.

reduce esta cuestión, limita en el terreno de la práctica su prédica al converso y cree que no tiene sentido esgrimir argumentos morales de peso ante quienes no comparten nuestras actitudes morales. De este modo debilita la base lógica del discurso moral cuya función, entre otras, hace referencia al desarrollo y a la reforma morales. Como observa R. Attfield, no deja de ser irónico que la teoría de los «juicios internos» resulte a la vez demasiado generosa y muy poco generosa<sup>33</sup>. No es lo bastante generosa porque considera indeseable a todo el que actúa por motivos que son inmorales desde nuestro punto de vista sin plantearse la posibilidad de que ese individuo sea susceptible a la persuasión de las razones morales<sup>34</sup>. Y es demasiado generosa al eximir de censura moral a quienes actúan en virtud de sus prejuicios inveterados porque carecen de motivos para obrar de otro modo.

Pasemos ahora al tercer punto que proponía para completar la exposición de la postura de Harman. La prueba fundamental que nos ofrece como defensa de su tesis de que la moral se basa en un acuerdo o convención tácitos dentro de un grupo de personas es la desigual severidad moral existente entre el deber de no hacer daño a otros y el deber de ayudar a quien lo necesite<sup>35</sup>. La prioridad y la mayor rigidez del primero supone, según Harman, un auténtico «misterio sobre nuestros puntos de vista morales»<sup>36</sup> que a su juicio sólo puede resolverse si aceptamos que la moral deriva de un acuerdo entre personas. El esquema de su argumento viene a ser el siguiente. 1) En nuestra moral la prohibición de hacer daño a otros es más rígida que el deber de ayuda mutua, aunque desde un punto de vista puramente utilitarista este último deber habría de tener la misma severidad. 2) El deber de no hacer daño a otros beneficia por igual a todos los miembros de una sociedad porque el pobre y débil y el rico y poderoso corren el mismo riesgo de resultar perjudicados por el incumplimiento de ese deber, mientras que el deber de ayudar al necesitado beneficia mucho más al primero que al segundo. Esto

<sup>31</sup> Véase al respecto B. C. Postow, «Moral Relativism Avoided», *Personalist*, 60 (1979), p. 97.

<sup>32</sup> Incluso una teoría formal como la kantiana puede cumplir esa función si consideramos que en su apelación a la dignidad y a la autonomía del agente moral radica una buena parte de su capacidad de persuasión.

<sup>33</sup> R. Attfield, «How not to be a moral relativist», *The Monist*, 62 (1979), p. 519.

<sup>34</sup> A. Bloom ha atacado por ello el tópico de que el relativismo fomenta la tolerancia, pues si una cultura, sociedad o tradición se convierte en el garante último de la validez moral, la consecuencia es la negativa dogmática a criticar toda moral establecida apelando a criterios de racionalidad (*The Closing of the American Mind*, Nueva York, Simon and Schuster, 1987.) El liberalismo, por el contrario, asumiría el pluralismo moral y exigiría someter a prueba y a discusión pública toda proposición ética, esforzándose por hacer que sus creencias y valores fueran «razonablemente» coherentes y sólidos pero manteniéndolos abiertos a una continua revaloración a la luz de otros valores, creencias y argumentos (J. Crittenden, *Beyond Individualism*, Nueva York, Oxford University Press, 1992, pp. 163-167). De ahí la importancia de la distinción entre *relativismo* y *pluralismo*.

indica que 3) hay una elevada probabilidad de que se dé un acuerdo en una sociedad respecto al deber de no hacer daño, cosa que no sucede con el deber de ayudar a otros. 4) A falta de otros buenos argumentos que expliquen la desigual severidad de estas dos clases de deberes, el acuerdo es lo único que justifica la prioridad del deber de no hacer daño sobre el deber de ayudar. En consecuencia, 5) la moral se basa en un acuerdo o convención mutuos aunque tácitos.

Las principales críticas al argumento de Harman se han dirigido al punto 4) de su razonamiento y han consistido básicamente en mostrar otras justificaciones del hecho de dicha prioridad distintas del consenso<sup>37</sup>. Ello no quiere decir que sea este el único punto vulnerable, pues también cabe poner en tela de juicio las dos primeras afirmaciones del anterior razonamiento. Sin embargo, debido a los límites de este trabajo, reviste más interés profundizar en la tesis principal relativa a la prioridad del deber negativo de no hacer daño a otros.

Consideremos, pues, la respuesta de Harman a algunas de las explicaciones que se han dado de dicha prioridad distintas de la suya. Richard Trammell, por ejemplo, ha ofrecido tres razones fundamentales de la prioridad deontológica de no hacer daño a otros sobre la obligación de auxiliar al necesitado<sup>38</sup>. 1) El deber negativo de no hacer daño puede cumplirse en su totalidad, mientras que el deber positivo de ayudar a otros nunca se cumple plenamente porque siempre habrá personas necesitadas de ayuda<sup>39</sup>. 2) El daño causado a otros genera *necesariamente* un perjuicio, pero la no prestación de ayuda no deja necesariamente a esa persona sin asistencia ya que puede haber otros que la socorran<sup>40</sup>. 3) El causante del daño es *necesariamente*

<sup>35</sup> Naturalmente este contrato no correspondería al que elaboran los individuos en la «posición original» de Rawls, sino que al tener en cuenta estos sujetos sus intereses particulares se acercaría al modelo de corte hobbesiano descrito por D. Gauthier en *Morals by agreement*, Oxford, Clarendon, 1986.

<sup>36</sup> «Moral Relativism Defended» cit. en nota 5, p. 196.

<sup>37</sup> Véase, por ejemplo, R. Coburn, «Relativism and the Basis of Morality», *Philosophical Review*, 72 (1975) 131-137.

<sup>38</sup> R.L. Trammell, «Saving Life and Taking Life», *Journal of Philosophy*, 72 (1975), 131-137.

<sup>39</sup> Esta distinción tiene una raíz histórica que se remonta al iusnaturalismo de Grocio y a su división de deberes *perfectos* (los que tienen un contenido preciso y cuyo cumplimiento es indispensable para la supervivencia de la sociedad) y deberes *imperfectos* (de contenido indeterminado y cuyo cumplimiento contribuye a la mejora de la calidad de vida en la sociedad). La distinción es recogida por Hume y por Kant y se traduce en los dos polos en que se articula la ética moderna centrada en la justicia o en la benevolencia, la caridad o la solicitud. Véase A. Buchanan, «Justice and Charity», *Ethics*, 97 (1987) 558-575.

<sup>40</sup> Esta observación de Trammell tiene una base experimental en el sentido de que se ha podido comprobar la apatía del observador de una persona en apuros cuando hay otras delante. Sobre las explicaciones de este hecho generalizado véase B. Latané y J. Darley, *The unresponsive bystander: Why doesn't he help?*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1970, p. 125.

responsable del perjuicio de la víctima, pero quien no presta ayuda a otro no es *necesariamente* responsable de la situación de la persona en apuros. De este modo puede explicarse la mayor severidad del deber de no hacer daño a otros sin tener que presuponer el carácter convencional de la moral.

Harman ha respondido de dos formas a la crítica de Trammel: considera que la distinción del punto 2) de Trammel es puramente verbal y respecto a los puntos 1) y 3) señala que ya dan por supuesta la severidad desigual de ambos deberes, por lo que tales argumentos no pueden justificar el hecho de la prioridad. A mi juicio, Harman sólo tiene razón en su respuesta al punto 3), pues efectivamente la idea de responsabilidad moral presupone la existencia de deberes morales prioritarios y en el caso concreto del argumento de Harman presupone una sociedad en la que el deber de no hacer daño es más rígido que el deber de ayudar a otros. Como dice Harman, «en una sociedad más igualitaria y altruista que no aceptase la existencia de una diferencia moral entre hacer daño y no prestar ayuda, se consideraría responsable de la situación de una persona en apuros al sujeto que no le ofreciera el socorro que precisa»<sup>41</sup>. Observemos, no obstante, que se puede malinterpretar con facilidad la idea de Trammel porque lo que dice en el punto 3) no es que la responsabilidad en que se incurrir por hacer daño a una persona sea *mayor* que la derivada de no ayudar a alguien (porque entonces su argumento sobre las razones de la prioridad sería claramente circular), sino que la responsabilidad de provocar la situación de alguien es una consecuencia *necesaria* de la acción de hacer daño y una consecuencia *contingente* de negarse a ayudar. De ahí que no se dé la jerarquía moral de responsabilidades que propone Trammel. Harman tiene, sin embargo, razón al suponer que en una sociedad donde ambos deberes tuvieran el mismo grado de severidad, el hecho de no prestar ayuda se traduciría en una grave responsabilidad por parte de quien se abstuviere de hacerlo. Y en este sentido la responsabilidad (aunque no necesariamente la situación menesterosa de la persona a quien no se ayuda) deriva de un juicio moral anterior sobre la equivalencia ética de las dos clases de deberes que están en juego.

Examinemos ahora el punto 2) de Trammel. A su observación de que la acción de hacer daño a otro genera necesariamente un perjuicio a éste, mientras que el incumplimiento del deber de ayudar deja abierta la posibilidad de que otra persona socorra al individuo en apuros, Harman responde que esta constatación es meramente verbal porque «si obras de forma que una determinada persona resultará perjudicada a menos que otra la socorra, esa persona no sufrirá necesariamente un daño; pero, por el contrario, si no ayudas a una persona que lo necesita y a quien nadie más va a ayudar, esa persona se quedará necesariamente sin ayuda»<sup>42</sup>. El argumento de Trammel es verbal —explica Harman— porque el hecho de hacer daño a otro puede describir-

<sup>41</sup> «Relativistic Ethics: Morality as Politics», cit. en nota 5, p. 115.

<sup>42</sup> *Id.*, p. 114.

se o bien como la acción directa de perjudicar a alguien o bien como la inhibición de una conducta que tendrá consecuencias nocivas para un individuo a menos que intervenga un tercero.

Al margen de que el argumento de Trammel sea o no puramente verbal, la esencia de su idea es que hacer daño y no ayudar son significativamente *asimétricos* respecto a la inevitabilidad de que se produzcan consecuencias negativas. Harman defiende en cambio que la simetría sólo se da cuando consideramos la posible intervención de una tercera persona. Como la intrusión hipotética de esa tercera persona entre quien produce el daño por acción u omisión y su víctima puede impedir que se den las consecuencias negativas tanto en el caso de hacer daño como en el de no ayudar, ambas situaciones son *equivalentes respecto a la existencia de consecuencias moralmente deplorables*. El problema es que aun en el caso de que Harman estuviera en lo cierto respecto a la simetría de las dos situaciones, ello no serviría de base a la solución de su «misterio moral», pues la comparación del deber de no hacer daño a otro con el de ayudar a alguien en apuros a quien nadie va a socorrer no parece un argumento suficiente para justificar la defensa de la prioridad del primero de estos deberes sobre el segundo. Dicha prioridad sólo resulta clara en la situación más simple que describe Trammel donde sólo se atiende a quien causa el daño y a la víctima. En un marco tan reducido resulta razonable pensar que habrá alguien que preste la ayuda requerida y ello induce a admitir la menor importancia del deber de ayudar. Pero en la situación más compleja que introduce Harman donde *sabemos* el grado de probabilidad de la intervención de una tercera persona, puede haber casos en que la falta de probabilidad de esa intervención nos obligue a condenar la no prestación de ayuda con idéntica dureza que la acción de causar daño a otro. Esta precisión nos permite rechazar a su vez el punto 1) del razonamiento de Harman.

Con otras palabras, Trammel nos invita a comparar dos situaciones: a) A causa un daño a B; y b) A no ayuda a B. Harman por su parte complica los hechos añadiendo que a) puede describirse o bien como (a') A causa un daño a B, o bien como (a'') A causa un daño a B a menos que intervenga C; y que a su vez b) puede describirse o bien como (b') A no ayuda a B, o bien como (b'') A no ayuda a B a quien nadie va a ayudar. Harman quiere hacernos ver que como en (a') y en (b'') las consecuencias nocivas parecen inevitables por igual, tendemos a considerar que estas dos situaciones son moralmente equivalentes, lo que no deja de ser cierto. El problema es que esto indica (o al menos parece indicar) que se ha de rechazar la prioridad del deber de no hacer daño sobre el deber de ayudar, pero no que tenga su fuente en un acuerdo tácito pues podría darse el caso de que al formular esa prioridad en un nivel abstracto estuviéramos impedidos por la miopía de no ver la importancia moral que reviste el grado de probabilidad de que intervengan terceras personas. Cuando ampliamos nuestra perspectiva moral e introducimos otras consideraciones (como la intervención de otras personas en la relación entre el cau-

sante del daño y la víctima), podemos comprender la necesidad de revisar las convicciones morales que manteníamos inicialmente en nuestro planteamiento abstracto. Y al hacerlo, estaremos destruyendo la verdadera base del razonamiento de Harman sobre la concepción de la moral como un acuerdo tácito, esto es, el contenido de su punto 1).

No parece que esta conclusión sobre la respuesta de Harman al punto 2) de la crítica de Trammel resulte inapropiada ni improbable. Si recurrimos al ejemplo habitual que encontramos en los autores que plantean esta cuestión (la comparación entre arrojar a una piscina a una persona que no sabe nadar y no ayudar a una persona que se está ahogando y a quien sería fácil sacar del agua), comprobaremos que el juicio inicial de que lo primero es moralmente peor que lo segundo puede deberse a nuestra experiencia ordinaria de que en situaciones de este tipo siempre habrá alguna persona que acuda en su socorro, evitándose así por lo general los efectos nocivos con mayor facilidad que en el primero de los casos<sup>43</sup>. Por consiguiente, en circunstancias características estos dos cursos de acción no responden a lo que se estipula inicialmente *ceteris paribus* en el conjunto de la argumentación. Pero si conocemos mejor la situación e introducimos la preocupación de Harman sobre la posibilidad de la no intervención de una tercera persona y aceptamos que la inhibición del acto de ayudar pertenece a la categoría (b''), esto es, que no hay posibilidad alguna de que intervenga un tercero, lo más razonable y prudente podría ser otorgar el mismo grado de gravedad moral a la obligación de auxiliar y a la obligación de no hacer daño a otro<sup>44</sup>.

Para concluir nuestro análisis podemos revisar la respuesta de Harman a la crítica que le hace Trammel en su primer punto, según la cual el deber de no hacer daño puede cumplirse en su plenitud y el de prestar ayuda no. Harman señala que esta afirmación *presupone* una distinción moral entre no hacer daño y ayudar, y que en sociedades más altruistas e igualitarias que la nuestra donde no se estableciese esta distinción ambos deberes revestirían el mismo grado de severidad. En tales sociedades —concluye Harman— el número de personas necesitadas de ayuda sería muy reducido y por ello «podríamos prestar ayuda a todo el que se beneficiara de nuestra acción en la misma medida en que podríamos evitar el hacer daño a alguien»<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> En la literatura especializada esta cuestión recibe el nombre del «derecho al socorro fácil», esto es, el derecho de la persona que se encuentra en un apuro grave que puede incluso poner en peligro su vida sin coste o riesgo serio por parte de su salvador. Argumentos a favor y en contra de este derecho son recogidos por J. Feinberg en *Harm to Others*, Nueva York, Oxford University Press, 1984, pp. 126-186.

<sup>44</sup> Sobre esta cuestión de la gravedad moral de las omisiones véase C. S. Nino, *Ética y Derechos Humanos*, Buenos Aires, Paidós, 1984, pp. 195-206.

<sup>45</sup> «Relativistic Ethics: Morality as Politics», cit. en nota 5, p. 115. En todo este planteamiento de Harman se reduce burdamente la ayuda a sus aspectos materiales y físicos sin considerar otras formas de ayuda psicológica y moral cuya complejidad y extensión impedirían su satisfacción extendida y colmada.



No está claro, de entrada, por qué establece Harman una relación tan grande entre una sociedad de carácter igualitario y altruista regida por el severo deber del socorro mutuo y la existencia de un número reducido de personas necesitadas de ayuda, pues en caso de darse esta relación tendría un carácter contingente y dependería entre otras cosas de factores externos como la totalidad de recursos disponibles. Cabe imaginar una sociedad cuyos miembros consideren que tienen el deber imperioso de ayudar a los demás pero que no contara con los bienes necesarios para auxiliar a todas las personas necesitadas<sup>46</sup>. Resulta asimismo discutible la afirmación de Harman de que en una sociedad altruista «podríamos prestar ayuda a todo el que se beneficiara de nuestra acción *en la misma medida* en que podríamos evitar el hacer daño a alguien», pues para decidir esto tendríamos que comparar el número de quienes están en situación de beneficiarse de la observancia general del deber de ayudar y el número de los beneficiarios del cumplimiento de la obligación de no hacer daño a otros, comparación que es a todas luces imposible, dado que el número de los primeros puede calcularse empíricamente y el de los segundos sólo podría establecerse tras la violación del correspondiente deber. Habría que comparar además el precio a pagar por el cumplimiento de ambos deberes en términos de recursos materiales, energía, represión de instintos, etc. Si el precio por cumplir el deber de prestar ayuda resulta superior al de respetar la obligación de no hacer daño a otros (lo que parece evidente incluso en una hipotética sociedad altruista porque hasta el acto menos gravoso de auxiliar a alguien implica un gasto de tiempo y de esfuerzo que no se requiere en el segundo caso), entonces podemos deducir de nuestra regla inicial de la prioridad el principio de que, en igualdad de circunstancias, los deberes morales que entrañan más sacrificios y costos para los individuos sometidos a ellos son menos severos y rígidos que los deberes que incluyen menos exigencias. Este principio es naturalmente discutible<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> Aunque los estudios antropológicos ya clásicos de Oscar Lewis y de Ruth Benedict confirmaron la relación entre la «subcultura de la pobreza» y las actitudes amorales y crueles, Lévy-Strauss destruyó en sus *Tristes Tropiques* el carácter necesario de esta vinculación en su espléndida descripción de la tribu de los nambicuara a quienes sus condiciones extremas de vida no empañaban su ánimo bondadoso y su disposición espontánea a la ayuda mutua. La psicología humana es, además, extremadamente compleja para confirmar con los datos experimentales recogidos en las dos últimas décadas la tesis de que la prestación o la no prestación de ayuda depende en exclusiva de la disponibilidad de recursos materiales. Véanse, por ejemplo, J. M. Darley y C. B. Batson, «From Jerusalem to Jericho: a study of situational and dispositional variables in helping behavior», *Journal of Personality and Social Psychology*, 27 (1973) 100-108. R. L. Archer y otros, «The role of dispositional empathy and social evaluation in the empathic mediation of helping», *Journal of Personality and Social Psychology*, 40 (1981) 786-796. L. G. Wispé (ed.), *Altruism, sympathy, and helping*, Nueva York, Academic Press, 1990.

<sup>47</sup> Lo discute, por ejemplo, Peter Singer desde un utilitarismo radical al cargar sobre las espaldas de los ciudadanos de los países ricos la responsabilidad por el hambre y la miseria de los países subdesarrollados (*Ética práctica*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 202). Realmente una de las

pero puede ser una respuesta más razonable para resolver el «misterio» de Harman que su hipótesis sobre el carácter convencional de la moral como resultado de un acuerdo tácito. Aunque *no justifica* el «misterio» de la prioridad de deberes, ayuda a *explicar* lo extendido de su aceptación, que es todo lo que necesitamos hacer en el contexto del planteamiento de Harman.

Resta hacer una importante observación. En su respuesta al primer argumento crítico de Trammel, Harman nos invita a imaginar una hipotética sociedad altruista, mientras que la idea expuesta por su objetor se refiere a sociedades *reales*. En nuestro estado de cosas sabemos que la gente no ayuda a los demás con tanta frecuencia y eficacia como se abstiene de hacer daño a otros<sup>48</sup>. Pero este hecho no es un presupuesto *moral* en la explicación de Trammel del desigual peso moral de hacer daño y de no prestar ayuda, sino uno de los parámetros *empíricos* en que opera la regla de la prioridad. No deja de ser paradójico que Harman, a pesar de su relativismo, considere implícitamente que la única interpretación razonable de la explicación ofrecida por Trammel de la regla de la prioridad sea una interpretación *absolutista* en el sentido de que una regla moral válida no debe hacerse depender, en cuanto a las condiciones de su aplicación, de hechos empíricos relativos a la sociedad donde ha de operar. Sin embargo, no hay razón alguna para aceptar esta condición ya que se puede no ser relativista y al mismo tiempo afirmar que la elección de reglas morales y el establecimiento de prioridades entre éstas dependen de hechos empíricos respecto a una sociedad dada, pues dicha elección se rige por una regla moral superior que no es relativa en sí a fenómenos sociales específicos.

Cabría ilustrar este último punto trayendo a colación la observación de Sadurski de que «podemos aceptar el principio de que en un nivel muy bajo de desarrollo económico la importancia moral de la maximización del bienestar prevalecería en casos de conflicto sobre el de la maximización de la libertad individual, pero (que) superado un determinado umbral de crecimiento material la prioridad sería la contraria»<sup>49</sup>. No hay que ser relativista para aceptar esta regla porque su validez no depende de la sociedad a la que se aplica. Una persona que no fuera relativista podría afirmar sin contradecirse que vale igualmente para sociedades muy ricas y para sociedades muy pobres, aunque en función de ciertos hechos empíricos de una sociedad, como

---

graves deficiencias de las éticas deontologistas es su incapacidad para fijar la frontera de lo moralmente exigible, aunque las conclusiones de Peter Singer muestran que esto vale también para el utilitarismo. Por contra, véanse J. Fishking, *The Limits of Obligation*, Yale University Press, 1982; y S. Scheffler, «Morality's demands and their limits», *Journal of Philosophy*, 83 (1986) 531-537.

<sup>48</sup> Un informe minucioso sobre esta cuestión donde se recogen numerosos estudios experimentales es el de C. Daniel Batson, *The altruism question. Toward a social-psychological answer*, Hillsdale (N. Jersey) Lawrence Erlbaum Associates, 1991.

<sup>49</sup> W. Sadurski, *Moral Pluralism and legal Neutrality*, cit. en nota 24, p. 84.

su nivel de crecimiento económico, en la observancia de una misma y única regla de prioridad, unas veces se dará la prioridad en un sentido y otras en otro, pues es la propia regla quien nos exige tener en cuenta esos hechos empíricos como condiciones importantes para su correcta aplicación.

Por esta misma razón la regla de la prioridad sobre la que discuten Harman y Trammel puede incorporar ciertos hechos sociales como el nivel general de observancia del deber de ayudarse mutuamente. En tal caso se puede razonablemente considerar que este hecho es una base importante para calibrar la distinta rigidez de la prohibición de no hacer daño y la de no prestar ayuda. Cabe decir entonces que en una sociedad donde el nivel general de ayuda mutua es bajo (y en todo caso inferior al nivel de no hacer daño a otros), el deber de socorrer es menos rígido que el deber de no perjudicar a los demás, porque en esa sociedad no se puede auxiliar a todo el que lo necesita mientras que se puede evitar con facilidad el hacer daño a otros<sup>50</sup>. Pero se puede afirmar también sin entrar en contradicción que en una sociedad más altruista ya no es válida esta prioridad porque no se dan sus condiciones empíricas. Ahora bien, este argumento no incurre en el círculo vicioso que Harman detecta en el argumento de Trammel, porque lo que en él se *presupone* no es la gravedad moral de hacer daño en comparación con la de no prestar ayuda, sino la constatación empírica de que una determinada sociedad no es altruista, amén de la asunción tácita de que la facilidad (o la posibilidad misma) del logro de fines morales es, en igualdad de circunstancias, importante para el grado de severidad que se atribuye a un deber moral. Sea cual fuere la fuerza que concedamos a este argumento, no incurre en el círculo vicioso denunciado por Harman, y nos obliga además a defender que la regla general de la prioridad sobre los deberes de no hacer daño y de prestar ayuda en la formulación de Harman y en la interpretación literal de Trammel resulta incompleta mientras no se tenga en cuenta el dato empírico del nivel general de altruismo. Y como quiera que el punto 1) del razonamiento de Harman ha de incorporar este dato al «misterio» que es para él la regla de la prioridad, su hipótesis sobre el consenso tácito deja de ser ya la *única posible*.

Puede concluirse, entonces, que las tres proposiciones fundamentales de Harman, que hemos considerado los principales pilares de su versión del relativismo moral, ofrecen una extrema fragilidad, a saber, no nos ofrecen ra-

---

<sup>50</sup> Esta afirmación presupone, claro está, la tesis de que la distinta facilidad para cumplir determinados deberes es importante para explicar la prioridad de unos sobre otros, pero el principio no carece de sentido y en todo caso no tiene que preocuparnos aquí porque lo que nos interesa demostrar es que la idea de Trammel no es tautológica. A pesar de ello en el estudio llevado a cabo por Gerhard E. Lenski hace más de tres décadas encontramos una comprobación experimental indirecta de lo aquí constatado: «Cuando dos grupos religiosos establecidos e institucionalizados apoyan normas morales opuestas, la norma menos exigente tiende a ganar adeptos entre los miembros menos comprometidos de *ambos* grupos». (*The Religious Factor*, Nueva York, 1961, pp. 175-176. Versión castellana en Barcelona, Labor, 1967).

zones convincentes para aceptar 1) que los juicios morales severos que revisiten la forma de «debes hacer X» o «A era malo al hacer Y» sólo pueden emitirse respecto a personas que estén motivadas por las mismas consideraciones morales que nosotros; 2) que tales juicios sólo pueden utilizarse justificadamente cuando los agentes a quienes se refieren tienen razones para hacer determinadas cosas; o que 3) la validez moral de un juicio presupone un acuerdo tácito previo.