
ENRIQUE LOPEZ CASTELLON
(Universidad Autónoma de Madrid)

De la ética de las sanciones a la ética de las virtudes

I

El objeto de este trabajo es examinar si el concepto de *sanción* forma parte necesariamente de una definición de *moral* o *moralidad* y analizar los supuestos teóricos que implica la aceptación de la tesis de que las reglas y los principios morales pueden definirse haciendo referencia a las formas particulares de sanción asociadas a ellos (1).

Ante todo hay que señalar que el término *sanción* ha sido utilizado de dos formas en el contexto de las diferentes teorías éticas. Para las éticas teleológicas la sanción es la consecuencia placentera o dolorosa (recompensa o pena) que una acción determinada produce en cierto orden (natural, moral o jurídico). En este caso la naturaleza de la sanción depende de la naturaleza del orden al que se hace referencia, y existen sanciones naturales, morales o jurídicas según que sea el ordenamiento de la naturaleza, el moral o el jurídico el que determina la sanción. Ahora bien, el concepto de *ley* nos sugiere inmediatamente la idea de una ordenación de aplicación social. Así, Tomás de Aquino, al definir la ley en general, nos dice que es «una prescripción

(1) Variantes de esta tesis pueden encontrarse en H. L. A. HART, *The concept of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1975, y *Punishment and responsibility, Essays in the Philosophy of Law*, Oxford University Press, 1968. También en N. COOPER, «Two concepts of morality» y T. L. SPRIGGE, «Definition of a moral judgement», ambos incluidos en G. WALLACE y A. D. M. WALKER (eds.), *The definition of morality*, London, Methuen, 1970, pp. 72-90 y 119-145, respectivamente.

de la razón, en orden al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad» (*Summa Theologiae*, I^a-II^ae, q.90, a.4, respuesta). Sin embargo, para la moral teológica, la ley sólo alcanza su sentido pleno en el ámbito religioso, lo que supone creer en la existencia de un Dios legislador y juez que, entre otras cosas, garantiza que la sanción moral es un elemento intrínseco y constitutivo del orden y que no puede ser separado de él; la felicidad se halla unida al bien y el bien a la felicidad, porque no son sino dos aspectos de una sola y misma realidad. Únicamente en este sentido puede decirse que la sanción es «perfecta», ya que es a la vez «fuerte» —en cuanto proporciona a una voluntad racional un motivo suficiente para obedecer la ley— y «justa» —en cuanto establece igualdad entre el mérito y la recompensa, entre el demérito y el castigo. Desde esta perspectiva cualquier otro tipo de sanción revestirá un carácter de «imperfección». La sanción de la conciencia —la alegría por el deber cumplido o el remordimiento tras la violación de la ley—, las sanciones externas —sean jurídicas o sociales— o las consecuencias psicofisiológicas —los perjuicios corporales o psíquicos que puedan seguirse naturalmente del vicio— se ven expuestas a contingencias que en ocasiones debilitan o incluso tornan injusta la sanción. En cualquier caso, fuera del premio o el castigo divinos, nada garantiza de un modo necesario que la virtud irá seguida de la felicidad debida y el vicio del dolor merecido. La perplejidad de Job o del protagonista sartriano de *Le diable et le bon Dieu* refleja a las claras la constatación dramática de esta ausencia de relación entre virtud y felicidad y entre vicio y dolor.

En su segundo uso, la sanción pertenece al orden de los estimulantes de la conducta, los cuales —según las palabras de J. Bentham— «transfieren la conducta y sus consecuencias a la esfera de las esperanzas y de los temores: de las esperanzas que nos ofrecen un excedente de placeres y de los temores que vislumbran anticipadamente un excedente de dolor» (*Deontology. The Science of Morality*, I, 7). Este será el concepto de *sanción* recogido por el utilitarismo. Las sanciones externas (aprobación o desaprobación por parte de nuestros semejantes o de Dios) seguirán viéndose como refuerzos de la moral utilitarista, pero la sanción última de toda moralidad será un sentimiento subjetivo de nuestro propio espíritu. «En cuanto a la sanción interna del deber —señala John Stuart Mill (2)—, es siempre la misma: un sentimiento en nuestro propio espíritu, un dolor más o

(2) *El utilitarismo*, traducción de E. Guisán, Madrid, Alianza, 1984, pp. 78-79.

menos intenso que acompaña a la violación del deber, que en las naturalezas morales adecuadamente cultivadas lleva, en los casos más graves, a que sea imposible eludir el deber. Este sentimiento, cuando es desinteresado y se relaciona con la idea pura del deber y no con alguna forma particular del mismo, o con alguna de las circunstancias meramente accesorias, constituye la esencia de la conciencia.»

Muchos filósofos y antropólogos parecen estar de acuerdo con Durkheim en que el rasgo distintivo de las reglas morales, en oposición a las *mores* y a las costumbres en general, es que coaccionan, esto es, que frecuentemente reprimen los deseos e inclinaciones de los individuos (3). En contextos diferentes, Hobbes, Locke, Kant, Malinowski, Freud, Parsons —por citar algunos autores— han sustentado esta tesis, aunque difieran a la hora de determinar cuál es la fuente de esa coacción que constituye la moralidad. No pocas veces la idea de coacción ha llevado a definir las reglas morales en función de las sanciones que las acompañan, deduciéndose que una acción es «moral» si generalmente va seguida de una sanción o de un tipo peculiar de sanciones. No obstante, puede objetarse que «si la noción de sanción entraña la violación de una regla moral junto con las consecuencias moralmente justificables que tal violación conlleva, difícilmente puede usarse para caracterizar lo moral sin caer en un círculo vicioso, puesto que el concepto presupone ya concepciones morales» (4). Por otra parte, ¿no constituye un sofisma identificar el efecto con su causa, a la manera, por ejemplo, del realismo moral que Piaget detectó en niños de seis años cuando determinaban la gravedad de una falta en virtud del castigo mayor o menor que comportaba? (5) Con otras palabras, si atendemos exclusivamente a la sanción, no garantizamos la inclusión de la intención del agente en el concepto de *moral* implicado.

Ilustraré este punto fundamental haciendo una breve incursión en el terreno de la psicología. Como es sabido, tanto el psicoanálisis como el conductismo hacen hincapié en el carácter aprendido del sentimiento de culpa: ambos lo identifican con el temor y con el castigo, ambos no conceden la debida importancia al papel que normalmente desempeña la inteligencia en los procesos de aprendizaje moral y

(3) E. DURKHEIM, *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Schapire, 1965, p. 12.

(4) JOHN H. BARNESLEY, *The social reality of Ethics. The comparative analysis of moral codes*, London, Routledge and Kegan Paul, 1972, p. 38.

(5) J. PIAGET, *El criterio moral en el niño*, Barcelona, Fontanella, 1971, pp. 104-109.

ambos dejan al margen el desarrollo de las capacidades de los sujetos y los diferentes tipos de relaciones sociales que éstos van entablando a lo largo de su respectivo proceso de socialización. En concreto, su concepción del sentimiento de culpa puede ser acusada de incurrir en una falacia genética. Efectivamente, se trata de definir el sentimiento de culpa *exclusivamente* en virtud de los factores que determinan su aparición, esto es, en virtud de los castigos que sancionan negativamente la conducta infantil que los adultos pretenden extirpar. Si aceptamos que mediante un aprendizaje eficaz o de acuerdo con la situación de debilidad y de indigencia en que el niño se encuentra respecto a los adultos, *cualquier* forma de respuesta «moral» puede vincularse a una misma e idéntica situación, estaremos presuponiendo, cuando menos, dos cosas: que la relación entre la situación y la acción y entre ésta y sus consecuencias es completamente arbitraria, y que el sentimiento de culpa sólo puede mantenerse como resultado de la aplicación de castigos —o del temor a éstos bajo la forma de pérdida del amor, según la explicación freudiana— y en el contexto de unas relaciones humanas autoritarias. Las sanciones constituirán el único contenido del bien y el mal morales, y se presupondrá que los individuos hallan considerables trabas para proceder a una crítica racional en las situaciones en que se les ha inducido a sentirse culpables. En pocas palabras, el sentimiento de culpa aparece desde esta perspectiva como el correlato inevitable y exclusivo de una moral irracional y arbitraria; y, en consecuencia, todo proceso de racionalización moral llevará como correlato indispensable el retroceso progresivo de los sentimientos de culpa (6).

Se han establecido varias clasificaciones de las sanciones, pero una tipología básica y comúnmente utilizada es la que distingue las sanciones externas (el control social) (7) de las internas (tranquilidad de conciencia, sentimientos de culpa o de vergüenza), y las sanciones positivas (premios) de las negativas (castigos). No obstante, cabe concebir un código moral cuyas únicas sanciones legítimas sean las positivas; en este caso —al igual que en el concepto de castigo sustentado por el conductismo—, la disuasión consistiría simplemente

(6) Véase J. KLEINING, *Punishment and desert*, La Haya, M. Nijhoff, 1973.

(7) Esta expresión, tan utilizada en la sociología norteamericana fue introducida por E. A. Ross en *Social control. A survey of the foundations of order*, New York, MacMillan, 1910. Su uso actual difiere del primitivo en el sentido de que abarca la totalidad de sanciones positivas y negativas a las que recurre una sociedad para asegurar la conformidad de las conductas a los modelos establecidos.

en la no concesión de una recompensa esperada (8). Casos de este tipo obligan a establecer un uso restringido y un uso amplio del término *sanción*. En sentido estricto, la sanción haría referencia al castigo que corresponde al transgresor de una ley y que es administrado por el creador de la misma. De ahí que «el uso preciso del concepto de *sanción* con referencia a la ética presuponga una concepción autoritaria de la moral» (9). Habida cuenta que este supuesto autoritario connota una perspectiva etnocentrista (10), habría que decir que el concepto de sanción en su sentido estricto no remite a una idea universalista de la moral.

Podríamos utilizar el término *sanción* en un sentido amplio e indicativo, afirmando —como hacen no pocos antropólogos al establecer un criterio para diferenciar las reglas morales de las reglas de otro tipo— que el rigor con que socialmente se tratan las transgresiones de ciertas reglas nos ayuda a reconocer el carácter moral de las mismas. Pero esto suscita nuevas objeciones al intento de introducir el concepto de *sanción* en una definición de *moral* o *moralidad*. Veamos algunas de estas dificultades.

Como han señalado Wallace y Walter, «es implausible sostener que como he transgredido una regla aceptada en mi sociedad o en mi grupo social y, en consecuencia, he sido tratado con desprecio y hostilidad, esa regla debe ser moral. Hay personas, por ejemplo, que se toman tan en serio las reglas de etiqueta que sancionan con rigor a quienes las quebrantan. ¿Vamos a decir, entonces, que por haber comido guisantes sirviéndome de un cuchillo, atrayéndome por ello

(8) Un ejemplo sería el pueblo zuni descrito por RUTH BENEDICT en *Patterns of culture*, London, Routledge and Kegan Paul, 1960, y otro el presentado por C. Du Bois en *The People of Alor*, Harvard University Press, 1961.

(9) JOHN LADD, *The structure of a moral code*, Harvard University Press, 1957, p. 53.

(10) «Si no nos limitamos al discurso moral de las civilizaciones clásicas, encontramos —como nos enseña la ética descriptiva reciente— que ciertas comunidades primitivas (por ejemplo, los indios navajos) prescinden de juicios de valor y de normas, empleando en lugar de ellos meros condicionales de la forma *si haces x, te ocurrirá y*» (M. BUNGE, *Ética y ciencia*, Buenos Aires, Siglo XX, 1960). Por otra parte, el supuesto autoritario que detecta J. Ladd en el uso preciso del concepto de *sanción* situaría el concepto implicado de *moral* en lo que G. Henrik von Wright ha llamado la *teoría voluntarista* de las normas, según la cual, «las normas son las expresiones o manifestaciones de una autoridad-norma con respecto a la conducta de algún sujeto (sujetos)-norma». Ahora bien, antes se había señalado que las normas morales no son prescripciones, y «la teoría voluntarista de las normas tiene aplicación primaria sólo a las normas que son prescripciones» (*Norma y acción. Una investigación lógica*, Madrid, Tecnos, 1970, pp. 135 y 31, respectivamente).

el desprecio y la enemistad de tales individuos, he cometido una falta moral, al menos a sus ojos? ¿No cabe distinguir sus principios morales de sus reglas de etiqueta?» (11). Podría responderse a esta objeción señalando que las reglas y los principios morales se definen haciendo referencia al hecho de que revisten una importancia que otras reglas y principios no tienen (12), pero ello supone admitir que las sanciones constituyen un criterio insuficiente para la definición de *moral*.

Aún más, la presencia de sanciones no garantiza que quienes las aplican estén creyendo que castigan una falta moral, entendiendo ahora por tal la que resulta de una acción intencionada, libre y responsable. Un ejemplo evidente es el de las culturas que sostienen alguna forma o determinismo, sin que ello les impida aplicar castigos. Esta es la conclusión de un antropólogo tras haber examinado el comportamiento de individuos de diversas culturas: «La creencia mantenida por muchas tribus, según la cual las acciones que son susceptibles de acarrear un castigo sobrenatural pueden ser cometidas inconscientemente, demuestra que se considera consumada, independientemente del motivo. La ignorancia que el agente tiene de su falta no le salva de la desgracia y de ahí que no hayan a menudo elementos de opción moral como los que los moralistas occidentales consideran esenciales para que se cometa un pecado» (13). Similares consideraciones pueden hacerse si tenemos en cuenta el recurso de los griegos clásicos a la idea de *phthonos* —'envidia de los dioses'— para explicar las desgracias del inocente (14) o la creencia de los judíos de que Dios castiga los pecados de un hombre en sus descendientes hasta pasadas varias

(11) Lugar citado en nota 1, pp. 14-15. Philippa Foot ha sustentado que una norma moral no es distinta, por lo menos en su forma, de una norma de etiqueta. Este último tipo de norma, o regla, es tan categórica —o, según los casos, tan poco categórica— como una moral, porque si alguien se niega a obedecer la regla de etiqueta, no habrá razón para afirmar que la regla «estaba equivocada» o era injusta: la regla es la regla, y lo único que cabe hacer al respecto es seguirla (o, por descontado, ignorarla) («Morality as a system of hypothetical imperatives», *Philosophical Review*, 81 (1972), 305-316). Huelga decir que pronto se hizo ver a la autora que una norma moral difiere de una de etiqueta en que contiene en sí misma la razón para obrar de acuerdo con la norma o regla. Pero, a mi juicio, semejante «razón» no tiene por qué ser necesariamente *moral*, lo que anula la delimitación de las normas pretendidamente morales.

(12) Esta respuesta la encontramos en H. L. A. HART, *The concept of Law*, c. 8, en N. COOPER, «Morality and importancy» (en Wallace y Walker, cit., pp. 91-97), y en S. HAMPSHIRE, *Thought and action*, London, Chatto and Windus, 1959, p. 249.

(13) C. von FURER-HAIMENDORF *Morals and merit. A study of values and social controls in South Asian Societies*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1967, p. 216.

(14) «Una venerable doctrina expresada hace mucho tiempo», según dice Esquilo en *Agamenón*, 750. Véase el desarrollo de esta idea en E. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Revista de Occidente, 1960, pp. 39-40.

generaciones (15). Otros ejemplos serían la creencia en que el pecado de un individuo hace a la comunidad a la que pertenece merecedora de castigo (16) y el sacrificio del chivo expiatorio que paga con su sufrimiento los pecados de todos los miembros del grupo. Igualmente, la teoría de la depravación humana radical —destacada por Lutero y más aún por Calvino— y la desconfianza consiguiente en la naturaleza del individuo como guía moral sirvió de base para justificar teocracias que, como la de Ginebra o la de Massachusetts, reglamentaron minuciosamente la vida privada de los miembros de estas comunidades. Es preciso constatar, en conclusión, que un uso amplio del término *sanción* obliga a un análisis previo de la racionalidad de las creencias (17) y de la naturaleza de los sentimientos que mueven a los individuos y a las colectividades en el momento de aplicar castigos.

Por otro lado, puede darse un acto inmoral que no vaya acompañado de sanción social. Wallace y Walter señalan que una regla moral podría ser no tratar a las personas de un modo hostil ni condenarlas al ostracismo, aunque quebranten leyes morales. De hecho, hay individuos y grupos que prefieren persuadir y discutir con los transgresores en lugar de condenarlos y rehuir su trato (18). Vale la pena recordar aquí la observación de Lévi-Strauss en *Tristes trópicos* de que mientras nosotros castigamos a los culpables de transgredir el orden moral segregándoles de la sociedad, muchas sociedades practican lo

(15) Los textos bíblicos al respecto son abundantes, pero pueden citarse como ejemplo: *Levítico*, 26: 22 y 39. *Job*, 5: 4. *Exodo*, 20: 5. *Números*, 14: 18. *Deuteronomio*, 5: 9. *Salmos*, 78: 8; 108: 54. *Isaías*, 65: 6-7. *Jeremías*, 32: 18; *Lamentaciones de Jeremías*, 5: 7.

(16) F. Nietzsche ha expresado así este hecho: «Dondequiera que exista una comunidad y en consecuencia una moral basada en las costumbres, domina la idea de que el castigo por la transgresión de las costumbres afecta ante todo a la comunidad entera. Tal castigo es sobrenatural, por lo que su forma de manifestarse y su alcance resultan muy difíciles de especificar para quien lo analiza en medio de un temor supersticioso. La comunidad puede obligar a un individuo a que indemnice a otro del propio grupo en conjunto por el daño directo que ha causado con su acción. Igualmente, puede ejercer una especie de venganza sobre el individuo, ya que por su causa —en virtud de una presunta consecuencia de un acto—, la comunidad se ha visto expuesta a las nubes y a las explosiones de la cólera divina; si bien dicha comunidad considera que la culpa del individuo afecta a toda la colectividad, y que el castigo de aquél recae sobre el conjunto de ésta» (*Aurora. Reflexiones sobre la moral como prejuicio*, I, 9).

(17) Véase el artículo «Creencias morales» en PHILIPPA FOOT (ed.), *Teorías sobre la ética*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, pp. 126-150.

(18) Lugar citado, p. 5. El ejemplo es adecuado, pero habría que matizar que el uso del lenguaje moral, en virtud de sus fuertes connotaciones emocionales, permite premiar o castigar, sin necesidad de recurrir a otros medios físicos o psicológicos. El fin perseguido será aquí el mismo que se busca con otro tipo de sanciones: lograr que el transgresor inhiba esa forma de conducta en situaciones ulteriores.

contrario, esto es, les integran más íntimamente en ellas (19). Es difícil aceptar, entonces, que la ausencia de sanción implica ausencia de inmoralidad.

En último lugar, tampoco cabe admitir que el uso de sanciones sociales beneficie a la comunidad donde se aplican, entendiendo ahora el término *moral* en un sentido utilitarista. Ward Hunt Goodenough, por ejemplo, nos informa que las mujeres de Yap se acogían a la costumbre de recurrir al aborto cuando se quedaban embarazadas a temprana edad —situación duramente castigada por su comunidad—, a pesar de que ello les conducía a la infertilidad y estaba contribuyendo al despoblamiento de la isla (20). Lo que está en juego en ejemplos como éste no es ya la falta de pertinencia de las sanciones para la definición del concepto de *moral*, sino la validez de la tesis funcionalista de que las normas morales y las costumbres sociales están al servicio de la supervivencia del individuo y del grupo y de que toda moral establecida corresponde plenamente a las necesidades objetivas de la comunidad respectiva.

Esta irracionalidad que impregna las prácticas punitivas ha impulsado a ciertos autores a desenmascarar la auténtica naturaleza de los sentimientos que encubren determinados usos y costumbres más o menos difusamente establecidos. El calificativo de *morales* referido a ciertas sanciones negativas adornaría con el ropaje de la impersonalidad y de la justicia las reacciones motivadas por la irritación de los perjudicados con la acción castigada (21) o de quienes se sienten vivamente indignados ante el dolor ajeno, por no hablar ya de los actos inspirados por los deseos de venganza (22) o por el simple instinto

(19) Puede verse también K. MENNINGER, *The crime of punishment*, New York, Viking Press, 1968.

(20) *Cooperation in change: an anthropological approach to community development*, New York, Science Editions, 1966, pp. 72-74.

(21) «Durante el período más largo de la historia del hombre se impusieron castigos *no porque* se responsabilizara al malhechor de su acto, es decir, *no* partiendo del supuesto de que sólo se debe castigar al culpable, sino, más bien, al modo como todavía hoy castigan los padres a sus hijos, esto es, por la ira que suscita un daño sufrido, la cual se descarga sobre el que lo ha causado. Ahora bien, esta ira es mantenida dentro de ciertos márgenes y modificada con la idea de que todo daño tiene en alguna parte su *equivalente* y puede ser realmente compensado, aunque sea con un sufrimiento por parte del que ha provocado el daño» (F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, II, 4).

(22) No han faltado autores que han equiparado las teorías utilitarista y retribucionista del castigo con una fundada en el deseo de venganza. Véase J. FEINBERG (ed.), *Reason and responsibility*, California, 1965, pp. 296-298.

de crueldad (23). Nietzsche, por ejemplo, ha resaltado el hecho de que el móvil que impele a aplicar castigos, a hacer sufrir al prójimo, es gratuito, pues no responde más que al ansia de causar dolor por el placer que ello reporta, más allá de todo cálculo autoritario. En este sentido, la determinación de la finalidad del castigo, su justificación presuntamente moral, es históricamente muy posterior al hecho psicológico de la descarga de la cólera en el causante del daño por parte del perjudicado. Los genealogistas de la moral habrían sustentado erróneamente la tesis de que el castigo fue instituido con una finalidad específica, siendo así que esta explicación fue algo añadido al hecho originario y natural. Las diferentes justificaciones morales encubrirían la gran cantidad de objetivos que puede cumplir un perjuicio ulterior; el castigo para aislar una perturbación del equilibrio, para prevenir la propagación de la perturbación; el castigo para inspirar temor hacia quienes determinan y aplican la pena; el castigo para compensar las ventajas disfrutadas hasta ese momento por el infractor (utilizándole, por ejemplo, como esclavo en una mina); el castigo para segregarse de un elemento que sufre un proceso de degeneración; el castigo como fiesta, es decir, para humillar a un enemigo al que se ha derrotado y burlarse de él; el castigo como medio de que quede algo grabado en la memoria, bien del que sufre la pena —la llamada 'corrección'— o bien de los testigos de la ejecución; el castigo como pago de un honorario, estipulado por el poder que protege al infractor de los excesos de la venganza individual; el castigo como compromiso con el estado natural de la venganza, en la medida en que las razas poderosas mantienen todavía este estado y lo reivindicán como privilegio; el castigo como declaración de guerra y como medida bélica contra un enemigo de la paz, la ley, el orden y la autoridad, aplicado a quien se considera peligroso para la comunidad, violador de los pactos que afectan a las bases de ésta, y rebelde, traidor y perturbador de la paz, y al que precisamente por ello se le combate con los medios que suministra la guerra» (*La genealogía de la moral*, II, 13).

(23) En el terreno moral y religioso, la crueldad reviste un elevado grado de sofisticación y refinamiento, lo que no impide que podamos hallar sus manifestaciones en los contextos más insospechados. Por ejemplo, en la descripción del paraíso que hace Tomás: «Por tanto, para que la bienaventuranza de los santos les complazca más, y por ella den gracias más rendidas a Dios, se les concede que vean perfectamente el castigo de los impíos» (*Comentario al libro IV de las Sentencias*, distinción I, cuestión II, artículo IV, cuestiúncula III, solución I).

II

Sólo en un sentido figurado puede hablarse de sanciones morales internas, calificación que aparece más en contextos psicoanalíticos y conductistas que propiamente filosóficos. De todos modos, se mantienen los términos para dar cuenta del estado emocional agradable o doloroso que, por lo general, se sigue del cumplimiento del deber o de la transgresión de la ley (24). Para muchos autores representa una consecuencia que participa de la naturaleza misma de la acción moral o inmoral (25), y el sujeto que no experimenta tales sentimientos suele ser visto con la desconfianza que suscita la insensibilidad ética. En el ámbito de la psicología conductista estas emociones aparecen cuando el sujeto «aprende» a premiarse o a castigarse, más allá de toda sanción o refuerzo externos. Sanciones positivas pueden ser la autocomplacencia o el simple alivio que experimenta el sujeto que ha sido capaz de resistir los incentivos de la «tentación» y que no tiene que afrontar las consecuencias dolorosas a las que, en caso contrario, tal vez se hubiera visto expuesto. Si otros llegan a conocer su resistencia y autocontrol, la aprobación de éstos puede acrecentar su autoestima y favorecer la probabilidad de que el sujeto en cuestión se comporte de igual manera en ocasiones ulteriores. No obstante, si el autocontrol involucra la renuncia a alguna satisfacción, es muy posible que provoque pesar, pudiendo caer en la depresión cuando el autocontrol persiste en numerosas ocasiones. Pese al gran interés de la cuestión, los psicólogos han prestado poca atención a los riesgos que implica para la personalidad una vida virtuosa (26). Me refiero a los residuos de intolerancia hacia quienes cometen transgresiones sin que nada se lo impida o sin que sufran consecuencia dolorosa alguna. El propio lenguaje es sumamente parco al designar estas sanciones positivas. A lo sumo, se habla de «satisfacción por el deber cumplido», como si se tratara del pago de una deuda (27).

(24) En el mejor de los casos, y al margen del consabido temor al castigo, parece que este dolor responde a situaciones interpersonales o incluso a estados de decepción respecto a nosotros mismos, y no a la mera violación de una ley universal. Spinoza ha expresado bellamente esta idea al decir: «Si alguien ha hecho algo que imagina afecta a los demás de triteza, se considerará a sí mismo con tristeza» (*Ethica*, 3.^a parte, proposición XXX).

(25) Por eso dice Sertillanges comentando a Tomás de Aquino que la palabra *sanción* no tiene correspondencia adecuada: «se dice de ordinario *premio* o *castigo*; pero el premio no será sino la meta final ontológica, y el castigo no habrá de ser sino la defecación en el ser, una vez perdida la ruta ascensional immanente en la marcha hacia el mismo» (*Las grandes tesis de la filosofía tomista*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1947, p. 257).

(26) D. WRIGHT, *Psicología de la conducta moral*, Barcelona, Planeta, 1974, p. 92.

(27) El término alemán *Schuld* ('deuda', 'deber', 'culpa') encierra en su semántica la ambigüedad de los estados emocionales en cuya descripción interviene.

Por el contrario, disponemos de una terminología más extensa y precisa para designar las sanciones negativas internas. Así, el *dolor de corazón*, el *sentimiento de culpa* o el *remordimiento* expresan el estado emocional desagradable que se experimenta tras la toma de conciencia de haber cometido una falta moral más o menos grave a sabiendas y voluntariamente. El *arrepentimiento* añade a este pesar el propósito de enmendar el mal realizado. Trasladado este término al terreno religioso, cabe diferenciar entre *atrición* y *contrición* sobre la base de los móviles que impelen a pedir perdón: el amor a Dios, a quien se ha ofendido, o el miedo al castigo o a alguna otra consecuencia desagradable respectivamente. La *compunción* comprende el dolor por alguna falta propia o por la aflicción ajena, presentando un matiz atenuado y más íntimo que el arrepentimiento. Por último, el término *vergüenza* designa una turbación del ánimo, acompañada muchas veces de rubor, ocasionada por alguna acción deshonrosa y humillante, propia o ajena.

Con vistas a los objetivos de este trabajo, nuestra pregunta es si la presencia de sentimientos desagradables garantiza que el sujeto en cuestión ha transgredido una norma moral que considera válida. Sólo en este caso podremos afirmar que las sanciones internas negativas remiten al hecho de que los agentes orientan sus conductas de acuerdo con reglas o juicios morales. La tesis en cuestión exigiría que la violación de *toda* regla moral fuera seguida de sentimientos dolorosos proporcionados a la gravedad de la falta cometida (28) y que estos sentimientos cumplieran los requisitos de universalizabilidad que los prescriptivistas exigen de las reglas morales. Ante todo cabe decir que en el caso de conflicto de reglas o de principios morales en los que el sujeto ha de optar por seguir uno de ellos a expensas del otro, el agente en cuestión puede legítimamente no sentirse culpable tras la violación de la regla o principio postergado. Habría entonces que generalizar la tesis señalando que una acción es moralmente mala si va acompañada de cualquier forma de experiencia interna dolorosa. Pero ello nos enfrenta a múltiples objeciones. Por ejemplo, ¿no resulta más lógico afirmar que experimentamos sentimientos de culpa y de vergüenza ante la transgresión de reglas o principios morales *porque* tenemos reglas y principios morales, y no que tenemos reglas o principios morales *porque* experimentamos sentimientos de culpa y

(28) Paul Ricoeur ve precisamente en la posibilidad de que la culpabilidad «tenga grados» una vía para distinguirla del concepto religioso de *pecado* (*Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1969, p. 374).

de vergüenza cuando los transgredimos? ¿Qué garantiza, además, que la ausencia de tales experiencias desagradables se debe al escrupuloso cumplimiento del deber moral y no a la carencia de principios morales? Por otra parte, el principio «quien viola una regla moral debe experimentar algún sentimiento doloroso», ¿cumple los requisitos de universalizabilidad que los prescriptivistas exigen a las reglas para que puedan ser calificadas de *morales*? Al menos habremos de convenir la necesidad de pergeñar previamente un modelo de sentimiento de culpa más o menos similar al diseñado por J. Rawls (29), D. A. J. Richards (30) o E. Fromm (31). Ahora bien, en tales casos es un determinado concepto de *moral* el que configura la forma deseada de sanción y no a la inversa. Semejantes modelos han de responder, asimismo, a los argumentos de quienes han denunciado el carácter patológico (32) o irracional (33) de *todo* sentimiento de culpa.

Si partimos de los hechos, que es con lo que se ha de enfrentar la tesis reduccionista de la sanción, lo cierto es que la intensidad del sentimiento de culpa no suele corresponder en la inmensa mayoría de los sujetos a la gravedad de la falta y que las respuestas postransgresionales revisten una extraordinaria variedad según los individuos (confesión de la falta, vergüenza, reparación del daño, conductas autopunitivas como medio de purificación, sentimientos insuperables de culpa, búsqueda de excusas para combatir el deterioro de la autoestima e incluso olvido inconsciente de la falta en virtud de las funciones selectivas de la memoria) (34). Los datos son aún menos prometedores si atendemos a los resultados de la antropología cultural, cuyo avance ha ido desacreditando paulatinamente cualquier intento de universalizar sentimientos o móviles como el altruismo, el desinterés, la imparcialidad, la indignación moral, la vergüenza o el sen-

(29) «The Sense of Justice», recogido en J. FEINBERG (ed.), *Moral Concepts*, Oxford University Press, 1978, c. 10. Rawls utiliza este artículo como base del capítulo 8 de su libro *A Theory of Justice*.

(30) *A Theory of Reasons for Action*, Oxford, Clarendon Press, 1971, c. 13.

(31) *Ética y Psicoanálisis*, versión castellana de *Man for Himself*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, pp. 167 y ss.

(32) El ejemplo clásico sería S. Freud, cuyas referencias al tema de la culpa son abundantes. Véanse sus *Obras completas*, vols. I-III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1967-1968, principalmente *El yo y el ello* (vol. II, pp. 9-30); *Totem y tabú* (II, 511-560); *El malestar en la cultura*, III, 1-66; *Moisés y la religión monoteísta* (III, 181-286) y *El porvenir de una ilusión* (II, 73-100).

(33) En este caso la mención obligada es Nietzsche y principalmente todo el segundo tratado de *La genealogía de la moral*.

(34) Puede verse una exposición de los estudios experimentales de esta diversidad de reacciones postransgresionales en D. Wright, lugar citado en nota 26, c. 5.

timiento de culpa. En el caso de éste último y sobre la base de la afirmación de Freud en *El malestar en la cultura* según la cual «el sentimiento de culpa representa el problema más importante en la evolución de la cultura», no pudieron faltar los intentos de comprobar su presunta universalidad. Sin embargo, a pesar de que el marriage entre el psicoanálisis y la antropología habría de generar interesantes hipótesis funcionales en las que los mecanismos psicológicos se presentaban como intermediarios que ponían en conexión partes separadas de la cultura, la pobreza metodológica de la escuela freudiana, la inviabilidad operativa de sus supuestos biológicos y, sobre todo, la superación del modelo evolucionista y su sustitución por las posiciones relativistas, significaron un franco retroceso del irresistible atractivo que las hipótesis de Freud habían ejercido en el campo de la antropología cultural (35). Al margen de los problemas teóricos y metodológicos, los datos recogidos rebatían la supuesta universalidad del complejo de Edipo, pieza clave de la interpretación teórica freudiana del sentimiento de culpa (36). Cabía entonces tipificar las distintas culturas de acuerdo con la importancia que en ellas representaba el sentimiento de culpa o el sentimiento de vergüenza. Caracterizar y delimitar ambos sentimientos fue una tarea que emprendieron con una mayor dosis de intuición que de apoyatura experimental Margaret Mead y Ruth Benedict (37). Esta última señalaba que, a diferencia de lo que sucede con el sentimiento de vergüenza, el de culpabilidad puede fácilmente aliviarse mediante la confesión y la expiación. Al mismo tiempo diagnosticaba que la moral de la culpa que caracterizó a los primeros puritanos que se establecieron en Norteamérica, estaba en franco retroceso, «siendo la vergüenza una carga cada vez más pesada en Estados Unidos». Huelga decir que la tipología se basaba en la distinción freudiana entre censuras internas

(35) Una exposición bastante completa de la «fase freudiana» que atravesó la antropología cultural puede verse en MARVIN HARRIS, *El desarrollo de la teoría antropológica*, Madrid, Siglo XXI, 1978, c. 16.

(36) El propio B. Malinowski, pese a su actitud pro-freudiana, fue el primero en constatar la falacia del complejo edípico (*Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Barcelona, Ariel, 1973). Por otra parte, aunque se podrían discutir los datos relativos a culturas en las que el sentimiento de culpa no desempeña ningún papel, ya no hay duda de que existen muchas sociedades en las que ocupa un lugar muy secundario (J. Ladd, lugar citado en nota 9, p. 272).

(37) MARGARET MEAD, *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, Boston, Beacon Press, 1961, y «Some anthropological considerations concerning guilt», en *Anthropology: a Human Science*, Princeton, Van Nostrand Co., 1964, pp. 198-212. RUTH BENEDICT, *El crisantemo y la espada*, Madrid, Alianza, 1974, pp. 200-202. El título responde a la intención de la autora de contraponer las paradojas del estilo de vida japonés, simbolizadas por la antítesis del crisantemo (el culto a la estética) y la espada (el culto a la guerra).

—sentimiento de culpa— y censuras externas —sentimiento de vergüenza equiparado aquí a una forma de control social—. Y ésta constituyó una de las causas de que fuera criticada por G. Piers y M. Singer, apoyándose en el hecho de que la vergüenza puede presentar manifestaciones tan profundas e íntimas como la culpa (38), situación que oscurece los criterios de distinción entre ambos tipos de culturas e imposibilita seleccionar datos psicológicos característicos de uno y otro sentimiento. Por otro lado —señalaban estos autores—, ¿qué legitima la interpretación de ciertas expresiones emocionales en términos de «proyecciones de una culpa inconsciente»? (39). A lo sumo, cabe señalar que la vergüenza es la reacción más común en grupos reducidos cuyos miembros se ven sometidos a un control más directo —como ha podido verificarse en pueblos del área mediterránea cuyo control social es semejante al que García Lorca retrató en *La Casa de Bernarda Alba* (40)—, mientras que el sentimiento de culpa exigiría, en cuanto reacción más compleja, pese a la opinión de Strawson, mayores matizaciones semánticas y remitiría a un resto de creencias inequívocamente religiosas. Cuando no se establecen tales matizaciones, se corre el riesgo de que este concepto equivalga al de «temor ante todo lo desconocido», lo que permitiría generalizar su presencia a todos los pueblos primitivos.

En conclusión, «detrás del uso del término *sanción* se halla la convicción implícita de que las reglas o normas sociales deben contar con sanciones que garanticen su cumplimiento. Pero no es necesario suponer que el sujeto considera las reglas y las consecuencias desagradables en este orden de prioridad lógica. Las reglas en cuestión pueden ser concebidas más como prescripciones médicas que nos ayudan a evitar que caigamos enfermos, pero difícilmente es la enfermedad una sanción que garantice la conformidad» (41). Parece claro, pues, que la expresión *sanción moral* es polisémica. El problema que se plantea ahora es si esta variedad de significados afecta a

(38) G. PIERS y M. B. SINGER, *Shame and Guilt: a Psychoanalytic Study*, Springfield, Ch. C. Thomas Pub., 1953. P. F. Strawson ha señalado también que el sentimiento de vergüenza es «el más complicado» de los sentimientos morales (*Freedom and Resentment*, London, Methuen, 1974, p. 15).

(39) PIERS y SINGER, *id.*, p. 47.

(40) Por ejemplo, J. G. PERISTIANY (ed.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1965; J. A. PITT-RIVERS, *The Peoples of the Sierra*, University of Chicago Press, 1961; C. Lisón Tolosana, Belmonte de los Caballeros, Oxford, Clarendon Press, 1966; M. KENNY, *A Spanish Tapestry: Town and Country in Castile*, London, Cohen and West, 1961.

(41) J. Barnsley, lugar citado en nota 4, p. 39.

los dos términos de la expresión y si podemos seguir vinculando ambos sin que el modelo teórico implícito haya de ser necesariamente el del orden jurídico. Muchas teorías son, sin duda, deudoras de semejante modelo, y el propio lenguaje que utilizan (código, ley, legislador, juez, castigo, premio, culpa, retribución, eximentes, agravantes, etcétera) revela inequívocamente su procedencia. Otras —como la defendida por J. M. Guyau en su *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (París 1885)— lo son igualmente en cuanto que se basan en la negación radical de ese modelo. La cuestión está en saber si el término *sanción* y el término *norma* al que remite tienen un uso propio en el contexto ético. Podría sugerirse, por ejemplo, como apunta G. H. von Wright (42), que «las normas morales son, *sui generis*, 'conceptualmente autónomas'; un grupo de normas que se mantienen por sí solas y que no son prescripciones de conducta en conformidad con el deseo de una autoridad moral o directrices para el logro de fines morales». Es de recordar también que Nicolai Hartmann estableció en su *Ethik* (1.ª parte, sección 6.ª, capítulos 18 y 19) una diferenciación entre *Tunsollen* y *Seinsollen* y Max Scheler hizo lo propio al distinguir entre *ideales Sollen* y *normatives Sollen*, de acuerdo con un criterio que podemos hacer coincidir sin excesiva violencia con el de G. E. Moore cuando llamó reglas ideales a las normas que tienen más relación con el ser que con el hacer (43): son las que determinan que un hombre debe *ser* generoso, tolerante, comprensivo; o que un juez ha de ser justo, un soldado valiente, un psicólogo observador, etc. Tales reglas estarían íntimamente vinculadas al concepto de *bondad*, en el sentido de que las propiedades que *debe* reunir un juez, un soldado, un psicólogo, para ser llamado *bueno* en su correspondiente profesión, se refieren a las que una persona *ideal* de esa profesión poseería en grado sumo. De ahí que se llamen reglas ideales, reglas morales o simplemente *ideales* a los que conciernen al hombre en general y no a los individuos de una clase o profesión particular. Por esta vía, entre otras, un sector importante de la ética actual ha recuperado el antiguo concepto de *virtud*, situándolo en el lugar central de sus investigaciones.

(42) G. H. von Wright, lugar citado en nota 10, p. 32.

(43) G. E. MOORE, «The Nature of Moral Philosophy», en *Philosophical Studies*, Kegan and Paul, London, 1922.

III

Hasta aquí hemos visto que el concepto de *sanción* no constituye un criterio suficiente para la definición de los conceptos de *moral* o *moralidad*. Resta preguntar si dicho criterio es *necesario* para tal definición.

Si entendemos que la actividad moral es una forma de pensar, sentir y obrar cuya orientación se estructura de acuerdo con unos modelos compartidos por una colectividad de personas, habremos de concluir que toda manifestación moral por parte de un actor reviste un *significado* para quienes la observan y que, en virtud de ese significado, genera en ellos una reacción que repercute de algún modo en el sujeto en cuestión. Esta reacción afecta, en general, positiva o negativamente, al delicado y precario equilibrio que el agente se esfuerza en mantener entre sus urgencias psicobiológicas y las expectativas de su entorno social, entre los ideales, valores y normas que considera racionalmente válidos y su conducta real, y, principalmente, entre su autoestima y la estima que *piensa* que los demás tienen de él (44). Abundantes estudios experimentales han demostrado la importancia que reviste la autoestima para el equilibrio emocional de los sujetos. Ahora bien, este concepto no se identifica con el autoconocimiento meramente teórico —si es que pudiera darse—, sino que conlleva juicios de valor, factores emotivo-afectivos, y está configurado por el juego cognitivo de la interacción social. En este aspecto, una falta moral —no sólo en el sentido de una transgresión, sino también en el de una carencia o un fracaso— puede ser entendida como un atentado potencial contra el equilibrio antedicho, mientras que las respuestas postransgresionales a las que aludía en el apartado anterior constituirían intentos más o menos eficaces, de restaurar el equilibrio perdido. Por lo demás, la falta moral suele comportar un deterioro de la autoestima, una *disonancia cognitiva*, según la expresión acuñada por Festinger y Freedman (45), y una revisión del juicio moral que merece al sujeto la transgresión correspondiente.

(44) E. Tugendrat ha expresado esta idea al destacar que «el individuo en sociedad se ve confrontado a normas, normas que tiene que observar, donde la expresión *tener que* significa precisamente que tales normas van acompañadas de esa sanción que consiste en la estima-desestima de la persona en sí misma. Las normas sancionadas de este modo son (para la sociedad) normas morales. Un individuo, que es insensible a esta sanción —que está en la base de la posibilidad del amor y la amistad— (*lack of moral sense*), no puede entender este sentido del *tener que* (observar la norma). Para un individuo semejante, la palabra *moral* es una palabra vacía». *Problemas de ética*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 172.

(45) «Disonance reduction and moral values», en P. WORCHEL y D. BYRNE (eds.), *Personality Change*, New York, Wiley, 1964.

Este modelo trata de superar lo que Gurvitch denunciaba como el vicio radical de la sociología decimonónica —el enfrentamiento de dos supuestas realidades puras, el «individuo» y la «sociedad»— y su repercusión en el ámbito de la ética bajo la forma de una dicotomía entre una moral social, conformista y autoritaria y una moral individual, autónoma y libre (46). Y ello porque el modelo al que me refiero atiende también al carácter evolutivo de individuos y culturas —superando las acusaciones de mecanicismo que mereció la teoría de la interacción social— y define los estadios del desarrollo moral. Así, en el conocido trabajo de L. Kohlberg, cada estadio presenta un motivo de la acción que le caracteriza: la evitación del castigo (estadio 1), el deseo de recompensa o beneficio (estadio 2), la desaprobación anticipada de los demás, real o imaginaria-hipotética (estadio 3), el deshonor anticipado, es decir, el reproche institucional por la infidelidad al deber o por la culpabilidad resultante de un daño infligido a otro (estadio 4), el mantenimiento del respeto de los iguales y de la comunidad (estadio 5) y la autocondena por violar los propios principios (estadio 6) (47). Posteriormente, J. Habermas ha reconstruido y completado esta teoría y ha defendido que la identidad del yo no sólo exige dominar cognitivamente el nivel de la comunicación, sino también la capacidad de hacer valer adecuadamente las propias necesidades en el interior de la estructura comunicativa: sólo entonces será el actor libre y autónomo respecto del sistema normativo (48). En este aspecto, «toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se derivan, previsiblemente, de su aceptación *general* para la satisfacción de *cada* particular, pueda ser aceptada libremente por cada afectado» (49). El concepto de sanción puede remitir, así, a un sistema de normas, sin que ello suponga la aceptación del presupuesto autoritario.

(46) Esta alternativa se reflejaría en la oposición que Kierkegaard establece entre el estadio ético y el religioso y Heidegger entre la existencia auténtica y la existencia inauténtica. El *obrar de mala fe* santriano remitiría, igualmente, a lo que Kant llama «moral heterónoma».

(47) L. KOHLBERG, «Stage and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach to Socialization», en D. A. GOSLIN (ed), *Handbook of Socialization. Theory and Research*, Chicago, Rand MacHally College Pub. Co., 1969, pp. 381-382.

(48) J. Habermas confirmó la fecundidad del punto de vista cognitivista y descubrió algunas lagunas importantes en el trabajo de Kohlberg especialmente el no haber prestado atención a los factores motivacionales. Véase «Moralentwicklung und Ich Identität», recogido en J. HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981, pp. 57-83.

(49) J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985, p. 142. En este libro puede encontrarse también un comentario crítico de Habermas a los estadios de Kohlberg.

Sucede, no obstante, que el concepto de *moral* o *moralidad* no se agota en un sistema de reglas universalizables (50) y que el especial hincapié que la ética moderna ha hecho en los aspectos deontológicos y axiológicos ha supuesto descuidar cuestiones tan centrales en la historia de la filosofía moral como el tema de las virtudes (51). Aún más, se ha subrayado que una ética centrada en los conceptos de *ley* y de *deber* implica el mantenimiento de restos de una serie de creencias religiosas y filosóficas (judeocristianas, estoicas) que desaparecieron tiempo atrás del horizonte del hombre contemporáneo pero cuya presencia e importancia concedida ha sesgado el enfoque de la teoría ética (52). Esta teoría ética ha creído que su preocupación fundamental había de ser ofrecer soluciones a aquellos casos en que el hombre se halla en una situación de incertidumbre, a base de descubrir los supuestos principios y reglas morales de los que cabría deducir la norma a aplicar a cada caso concreto, pese a que toda la tradición que iría de Platón a Hegel no entiende así la filosofía moral (53). El propio H. A. Prichard, aun estando de acuerdo con Kant sobre lo que se ha de considerar propiamente *moral*, entendió que la parte de la filosofía que se ocupa de estas cuestiones se halla alejada de la vida real, pues «¿no es un hecho sumamente extendido que mientras la filosofía moral ha centrado su atención, como no podría ser de otra manera, en el tema de la obligación, en el caso de aquéllos a quienes más admiramos y cuyas vidas más nos interesan, el sentido de la obligación, aun siendo importante, no constituye un factor predominante en sus vidas?» (54). En concreto, las éticas que parten de Kant han excluido de la moral lo que los propios teólogos llamaron

(50) La universalizabilidad como requisito para que un juicio pueda considerarse *moral* había sido defendida por R. M. HARE, sobre bases kantianas, en su artículo «Universalizability», en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1954-1955, pp. 295-312, según una terminología recogida de E. GELLNER en *Proceedings of the Aristotelian Society*, «Logic and Ethics», 1954-1955, pp. 157-178.

(51) «La relativa desatención que se ha prestado al tema de la virtud se relaciona íntimamente con el predominio que ha tenido durante largo tiempo lo que podríamos llamar los aspectos (puramente) *axiológicos* y *deontológicos* de la filosofía moral. *Bueno*, *malo* y *malvado* son términos valorativos. *Correcto*, *incorrecto* y *deber* son términos normativos. Pero a los conceptos de *fortaleza*, *templanza* y *veracidad* no los llamaríamos conceptos valorativos ni normativos. Algunos les llamarían *conceptos psicológicos*, pero tampoco este nombre resulta muy adecuado». G. H. von WRIGHT, *The Varieties of Goodness*, London, Routledge and Kegan Paul, 1972, pp. 136-137.

(52) G. E. M. ANSCOMBE, «Modern moral Philosophy», reeditado en Wallace y Walker, lugar citado en nota 1, pp. 216-218.

(53) E. PINKOFFS, «Quandary Ethics», en *Mind*, 80, 1971, pp. 552-571.

(54) H. A. PRICHARD, *Moral Obligation*, Oxford, Clarendon Press, 1949, p. 12. Esta idea fue discutida por W. K. FRANKENA en «Prichard and the Ethics of Virtue», *The Monist*, 54, 1970, pp. 1-17.

actos supererogatorios, esto es, los no afectados por la regla universal en la medida en que, aun siendo elogiados, su omisión no supone la violación de ningún deber moral (55). Absorbida por el análisis moral de los actos concretos, la ética ha perdido de vista el carácter de los agentes, sus hábitos, capacidades y actitudes, es decir, aquello que constituía el tema fundamental de esta parte de la filosofía no sólo para los filósofos de la antigüedad sino para toda la corriente espiritualista que en sus versiones religiosa y laica llega hasta nuestros días, tendiendo en su defecto y caricatura última a convertirse en un manual de *casus conscientiae*, en esa casuística que ya Pascal denunciara en sus *Cartas Provinciales*. A su vez, MacIntyre ha señalado que entre 1780 y 1790 el hincapié en la igualdad de todos los hombres ha llevado a desechar el análisis de las capacidades individuales que afectan a su actividad moral, con lo que «la condición del agente moral comienza a adquirir una cualidad atenuada, fantasmal», produciéndose con ello un hondo divorcio entre la ética y la psicología filosófica (56).

Un conjunto de equívocos y de supuestos teóricos explicaría, en suma, la falta de tratamiento que ha merecido el tema de la virtud. Por ejemplo, se ha hecho ver, en primer lugar, que difícilmente podremos caracterizar a la *persona buena* sin hacer antes alguna referencia a la noción de bien *per se*, máxime cuando los propios deontologistas admiten, como ha recordado J. Rawls, que sus teorías son parasitarias al menos de una teoría «débil» del bien. Por el contrario, los conceptos de *valor* y de *deber* no parecen ser igualmente parasitarios del concepto de *virtud*, lo que permite considerar a las virtudes como algo derivado. En segundo lugar, el tema del *carácter moral* de una persona suele enfocarse a través de los actos valiosos que el individuo realiza o piensa realizar, y de los motivos e intenciones que subyacen a ellos. De este modo se piensa que las cuestiones del *carácter moral* pueden definirse exhaustivamente con el lenguaje de la moral de los actos. En tercer lugar, el esfuerzo de los teóricos de la ética de no abandonar un ámbito axiológicamente neutral, temerosos de incurrir en la falacia naturalista, ha obstaculizado considerablemente el estu-

(55) Una objeción de este tipo puede verse en J. O. URMSON, «Saints and Heroes», reeditado en J. FEINBERG (ed.), *Moral Concepts*, Oxford University Press, 1978, pp. 60-73.

(56) A. MACINTYRE, «How moral agents became ghost or why the history of ethics diverged that of the philosophy of mind», *Synthese*, 53, 1982, pp. 295-312. Gilberto Gutiérrez ha extraído las ideas que se siguen para la ética de este diagnóstico de MACINTYRE, en «El agente fantasma», en *Agora. Papeles de Filosofía*, 5, 1986, pp. 227-234.

dio de las virtudes, desaprovechándose con ello una buena parte de los estudios aristotélicos (57). Pese a todo, no han faltado los intentos de compaginar algunos de los modernos enfoques de la virtud con algunas tesis característicamente kantianas (58).

La brecha entre una ética del bien y del deber y una ética de las virtudes sigue, sin embargo, abierta, puesto que muchos autores no se hallan dispuestos a abandonar sus posiciones de origen. Veamos un caso concreto. R. M. Hare, por ejemplo, ha explicado que «es útil que nuestro lenguaje disponga tanto de palabras secundariamente valorativas como *laborioso*, como de palabras primariamente valorativas como *bueno*; por consiguiente, sospecharíamos del filósofo que tratara de convencernos de que, en aras de la concreción, debemos descuidar el estudio de palabras como *bueno* y concentrarnos en palabras como *laborioso* y *valiente*. El objeto de esta maniobra podría ser convencernos de que *todos* los términos morales tienen un significado descriptivo, unido invariablemente a ellos, pero para la utilidad del lenguaje moral en cuanto a la expresión de modelos cambiantes se refiere, afortunadamente esto no es así» (59). Ahora bien, semejante argumento no supone una traba para el estudio filosófico de la virtud. En todo caso, muestra la insuficiencia del análisis meramente lingüístico para el examen de términos cuyo contenido semántico ha estado sometido a variaciones históricas. Habrá que recurrir a otros métodos y ensayar otras estrategias (60). Pero lo más importante —y lo que Hare probablemente vislumbra— es que el estudio de las virtudes morales podría obligar a una profunda revisión del concepto de *moral* sustentado por el prescriptivismo y forzar a que no se siga considerando el naturalismo como una amenaza (61). Pues, más allá

(57) L. C. BECKER, «The Neglect of Virtue», *Ethics*, 85, 1975, 2, pp. 110-122.

(58) A. FLEMMING, «Reviving the Virtues», *Ethics*, 90, 1980, pp. 587-595.

(59) R. M. HARE, *Freedom and Reason*, Oxford University Press, 1977, p. 25.

(60) Un ejemplo sería llevar a cabo una fenomenología de las virtudes que permita una consideración comparativo-analítica de éstas, recurriendo al estudio histórico, en la línea iniciada por O. F. BOLLNOW en *Esencia y cambios de las virtudes*, Madrid, Revista de Occidente, 1960.

(61) Hoy sigue siendo válido el balance que hacía Mary Warnock dos décadas atrás: «Contamos con un reducido arsenal de conceptos de tipo general en cuyo tratamiento parecen haberse especializado los libros de ética. Pero es una lástima derrochar todo nuestro esfuerzo en el examen de tan escasos términos, máxime cuando no se trata, a excepción de *deber*, de palabras especialmente relevantes para la ética. Si lo que interesa es la lógica del lenguaje moral, habría sido mejor comenzar por el análisis de vocablos que intervengan en contextos específicamente éticos, en lugar de insistir en pasar antes revista a una serie de palabras de extrema generalidad y una coherencia virtual de contenido. Admito que *debe* o *justo* forman parte de nuestro vocabulario moral, pero no agotan éste último. En cuanto a *bueno*, dudo mucho que tenga que ver con él, como

de los escrúpulos de escuela, parece evidente que se ha de buscar un puente que permita pasar de la descripción a la prescripción, estableciendo un nexo que autorice a tratar lógicamente el hecho indiscutible de que hay realidades más o menos valiosas y fines más o menos legítimos (62). ¿No podría ser ésta una de las vías de salida para superar el *impasse* en donde Brand Blanshard veía situada a la teoría ética hace ya treinta años? (63)

Partiendo de consideraciones más o menos similares, James Wallace ha ofrecido un análisis funcionalista de las virtudes, tratando de entenderlas según el papel que desempeñan en una vida social característicamente humana, a la manera del biólogo que estudia a un animal examinando las diferentes formas en que sus órganos contribuyen a su supervivencia y a su salud (64). Con un punto de partida más clásico, Philippa Foot ha propuesto superar una concepción deontológica de la ética —que, a su juicio, afecta tanto a los kantianos como a los utilitaristas— investigando los logros de Aristóteles y de Tomás de Aquino en sus estudios de las virtudes, pero su aportación se ha ceñido a algunas cuestiones puntuales y, a lo sumo, contiene una teoría en embrión (65). Por el contrario, G. H. von Wright ha sabido ver con mayor perspicacia que la teoría aristotélica de la virtud exige aclarar qué entendemos por *carácter*, pues lo que el filósofo llama «virtudes morales» difiere de lo que solemos entender hoy por esta expresión, habida cuenta que se trata de capacidades o excelencias relativas al carácter (66). En este sentido, cuestiones como la diferencia existente entre carácter y personalidad, la conceptualización de *rasgo de carácter* y el examen de las relaciones que guarda la virtud con los actos, el placer, los deseos, las pasiones, el deber, el conocimiento, la responsabilidad, etc., se convierten en problemas a solucionar antes de proceder a una definición de la naturaleza de la

no sea en las páginas de los libros sobre filosofía moral». *Ethics since 1900*. Traducción castellana de CONCHITA LÓPEZ-NOGUERA, *Ética contemporánea*, Barcelona, Labor, 1968, p. 169.

(62) Véase la crítica sarcástica que hace P. T. Geach a esta postura de Hare en el primer capítulo de su libro *The virtues*, Cambridge University Press, 1977.

(63) *The impasse in ethics and a way out*; en la versión castellana *¿Está la ética en un callejón sin salida?*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959.

(64) *Virtues and vices*, Cornell University Press, 1978.

(65) *Virtues and vices*, Oxford, Basil Blackwell, 1978.

(66) Lugar citado en nota 51, p. 144.

virtud (67) y, más aún, antes de examinar virtudes específicas. Aunque, lamentablemente, en muchos casos se han descuidado estos problemas conceptuales previos (68), N. J. H. Dent, ayudado de una psicología filosófica adecuada, ha podido llevar a cabo un primer análisis sistemático y convincente de las virtudes morales (69). En efecto, de acuerdo con la idea aristotélica de que la acción humana deriva de una «razón deseosa o un deseo racional» (*Ética Nicomáquea*, 1139b 4), Dent ofrece una visión unitaria del psiquismo humano en el que el deseo, la pasión y la razón se interpenetran, pues nuestro interés es obrar bien «y ello exige la concurrencia del corazón y de la cabeza, no de un modo azarístico, sino de una forma persistente e intencionada» (p. 214).

Retomando el hilo del discurso podemos preguntarnos ahora si la sanción constituye un criterio necesario para la definición de *moral* que subyace a la ética de las virtudes. Como la mayoría de los autores contemporáneos que hablan de las virtudes se consideran deudores de Aristóteles, podemos —aunque sea a título de ejemplo y por razones de espacio— responder a esta cuestión desde el contexto de la *Ética Nicomáquea*. Y una forma de acceder a ella puede ser estableciendo el contraste que presenta con el concepto kantiano de virtud.

En Kant el concepto de virtud sólo admite el singular, porque, para él, no existe más que una capacidad moral, un poder, cuya postula-

(67) Véanse como ejemplo:

- B. GERT, *The moral rules*, New York, Harper and Row, 1973, c. 8: «Virtues and vices», pp. 155 y ss.
- R. B. BRANDT, «Traits of character: a conceptual analysis», *American Philosophical Quarterly*, 7, 1970, pp. 23-37.
- A. ESHETÉ, «Character, virtue and freedom», *Philosophy*, 57, 222, 1982, pp. 495-513.
- N. J. H. DENT, «Virtues and actions», *Philosophical Quarterly*, 25, 101, 1975, pp. 318-335.
- J. KELLY, «Virtue and pleasure», *Mind*, 82, 1973, pp. 401-408.
- S. D. HUDSON, «Character traits and desires», *Ethics*, 90, 1980, pp. 539-549.
- G. TAYLOR y S. WOLFRAM, «Virtues and passions», *Analysis*, 31, 1971, pp. 76-83.
- G. J. WARNOCK, «Moral virtues», en *The object of Morality*, London, Methuen, 1973, pp. 71-93.
- P. W. TAYLOR, «Moral virtue and responsibility for character», *Analysis*, 25, 1, 103, 1964, pp. 17-23.
- M. GILBERT, «Vices and self-knowledge», *The Journal of Philosophy*, 68, 15, 1971, pp. 443-453.
- H. O. MOUNCE, «Virtue and the understanding», *Analysis*, 28, 1, 121, 1967, pp. 11-17.

(68) Pese a sus numerosas y polémicas sugerencias, un ejemplo de esto sería el libro de A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, traducción castellana de Amelia Valcárcel, Barcelona, Crítica, 1987.

(69) N. J. H. DENT, *The moral Psychology of the Virtues*, Cambridge University Press, 1984.

ción viene exigida por la idea misma de un deber universal. Este poder ha de estar, pues, al alcance de *todo* agente moral, no siendo otro que la libertad que caracteriza a *todo* ser racional. De ahí que Kant defina la virtud como «la intención moral en lucha», que no tendría sentido en el caso de que al hombre le fuera accesible la *santidad*, esto es, la coincidencia perfecta de la voluntad con la ley. En este aspecto, como en tantos otros aspectos de su filosofía moral, el concepto kantiano de *virtud* es heredero del concepto de Rousseau (70). «La cualidad especial y el propósito elevado con el cual se resiste a un fuerte pero injusto adversario —dice Kant—, se denomina fortaleza (*fortitudo*) y cuando se trata del adversario que la intención encuentra en nosotros, se denomina virtud (*virtus, fortitudo moralis*). Por lo tanto, la parte de la doctrina general de los deberes que somete a leyes no la libertad externa, sino la libertad interna, es una *doctrina de la virtud*» (*Methaphysik der Sitten*, II, Intr., I). En principio, la virtud es una y la misma: sólo en relación con las acciones debidas, es decir, en relación con su «materia», puede haber muchas virtudes, de las que Kant estudia las que considera más importantes. La insuficiencia de la «ética del deber» queda patente. Aun aceptando los supuestos kantianos, el deber es siempre una «deuda», una «falta» de algo que, en el peor de los casos, no podrá completarse nunca, pero a lo que esa «deuda», esa «falta» están remitiendo siempre, al menos intencional o idealmente. El *deber* es, pues, un concepto negativo, es insuficiencia.

La ética de Aristóteles, por el contrario, no parte de lo que el hombre debe hacer, sino de lo que puede llegar a ser, según el fin que le es propio y al que tiende. Por ello su investigación se centra en el análisis de las virtudes, entendiendo por tales las capacidades o cualidades relativas a la inteligencia o al modo de ser (*éthos*) de una persona que le destacan positivamente del resto de sus conciudadanos. Las virtudes del carácter exigen una serie de condiciones: ha de existir una disposición natural a ellas, han de adquirirse mediante la repetición de actos a lo largo de un proceso educativo dirigido por la

(70) En *Emile*, V, expone Rousseau esta idea, tan fiel por otra parte al significado originario del término: «No hay felicidad sin fortaleza ni virtud sin lucha: la palabra *virtud* resulta de la palabra *fuerza*; la fuerza es la base de toda virtud. La virtud pertenece sólo a los seres débiles de naturaleza, pero fuertes de voluntad; por esto precisamente honramos al hombre justo y por esto, aun atribuyendo a Dios la bondad, no lo denominamos virtuoso, porque sus buenas obras son realizadas por él sin esfuerzo alguno».

recta razón (71), esto es, por el tipo de cálculo reflexivo hecho por un hombre que ha alcanzado ya la sabiduría práctica (*phrónesis*), el cual determina para *cada individuo* el término medio peculiar de su virtud entre dos extremos igualmente viciosos, y una vez implantadas en su *éthos* su ejercicio no ha de suponer esfuerzo alguno sino brotar espontáneamente del modo de ser del sujeto en cuestión, lo que equivale a decir que la actividad virtuosa ha de resultarle placentera. Por último, al emanar de un modo excelente de ser, la actividad del virtuoso redundará en beneficio social. Esta *unidad armónica*, justa, correcta, entre capacidades intelectuales y virtudes éticas, entre los deseos y la rectitud de intención, entre la actividad placentera y el beneficio social, constituye para Aristóteles lo propiamente «moral». Quien ha adquirido la virtud así entendida, según sus propias aptitudes y disposiciones naturales, nunca obrará mal, no hará *voluntaria e intencionadamente* cosas odiosas o viles, desconocerá la vergüenza y el arrepentimiento, recordará con agrado sus acciones pasadas y sus esperanzas para el futuro serán buenas y por tanto gratas, pues dispondrá de la garantía infalible de que siempre obrará bien. De ahí que Gauthier, recordándonos que la virtud es un *héxis*, un hábito, algo que *se tiene*, señale que el virtuoso aristotélico es «un propietario seguro de sí mismo», contra el que Lutero, para quien las virtudes de ese pecador que es todo hombre representan siempre algo prestado que se ha de mendigar a Dios con temor y temblor, lanzará sus invectivas (72). Desde estas alturas, la única sanción del virtuoso es el logro del fin propio del hombre, la *eudaimonía*, pues «la felicidad es el premio de la virtud» (1099b 18-19), aunque lo que busca éste realmente es realizar aquellos actos que son nobles por sí mismos (1115b 13).

Ahora bien, si cabe hablar de sanciones en sentido negativo es porque hay pasiones (la maldad, la desvergüenza, la envidia) y actos (el adulterio, el robo, el homicidio) que son malos en sí mismos, que no admiten término medio, porque los actos de un individuo tienen una repercusión social y, sobre todo, porque la predisposición natural al

(71) La expresión *orthós lógos* ha dado pie a interpretar de un modo legalista ciertos textos aristotélicos, al traducirla por «regla correcta». Así lo han hecho tan buenos conocedores de la obra de Aristóteles como W. D. Ross o R.-A. Gauthier. Sin embargo, parece que la expresión debe traducirse, como ha indicado entre otros F. Dirlmeier, por «recta razón», entendiendo por tal la razón que reflexiona y calcula, la que traza estrategias y vías de acción en un sentido proporcionado y justo.

(72) R.-A. GAUTHIER, *La morale d'Aristote*, París, Presses Universitaires de France, 1958, p. 74.

logro de la virtud sólo se halla al alcance de «quienes son verdaderamente afortunados por alguna causa divina» (1179b 22-25). Cuando no se produce esa unidad armónica, ese estado permanente al que antes me refería, el individuo, a lo sumo, puede llegar al logro de la continencia, del autodomínio, pero esto no es una virtud, porque un sujeto tal no dispone de salvaguarda alguna contra la comisión de acciones malas y vergonzosas. De este modo, la moral negativa, la de la prohibición y la sanción, ocupa un lugar secundario y derivado en las preocupaciones éticas de Aristóteles. Podría decirse incluso que todo ello pertenece a lo que hoy llamaríamos orden jurídico, pero que no corresponde al ámbito específicamente moral. Sin embargo, este juicio no sería correcto: en Aristóteles el orden de la *polis* y el del alma se armonizan y corresponden en función de la justicia, que ocupa un lugar prominente dentro de las virtudes tanto en el ámbito individual como en el social. No hay, pues, contradicción entre ambos órdenes, ni siquiera separación en el sentido moderno entre la moral y el derecho, porque la justicia es la que inspira la promulgación de leyes cuyo cumplimiento representa para el ciudadano el ser justo. El origen de la ley que racionaliza la vida colectiva es la misma sabiduría práctica que ordena y armoniza la vida individual. De este modo, en Aristóteles carece de sentido la justificación moral del derecho positivo. Las leyes y sanciones establecidas por la *polis* son leyes y sanciones *morales*; ser y deber ser se identifican. Este hecho, unido al convencimiento de que el hombre es responsable de sus actos, explica que Aristóteles tenga un concepto predominantemente retributivo del castigo, mientras que la pena como medio preventivo o de reforma sólo aparezca en sus escritos de un modo tangencial (73).

Es interesante señalar que Aristóteles considera la desvergüenza como una pasión que es mala en sí misma, mientras que desconoce lo que llamaríamos sentimiento de culpa (74). La explicación de ello la encontramos en el libro segundo, capítulo sexto, de la *Retórica*, donde se define la vergüenza como «cierta tristeza o turbación respecto de

(73) En efecto, el carácter retributivo del castigo aparece en la *Ética Nicomáquea*, 1113b 21-1114a 3; 1132a 7-19; 1138a 7-28, y en la *Retórica*, 1369b 12-14 (en un texto que recuerda a *EN* 1132b 21-1133a 3). En cambio, el castigo como medio de reforma, sólo se menciona en *EN*, 1104b 14-18 y 1180a 5-13, y en un sentido preventivo en *Retórica*, 1375a 1-20. En la *Política* vuelve a tratar el tema del castigo en cuatro pasajes.

(74) Véase R. SORABJI, *Necessity, cause and blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Ithaca, Cornell University Press, 1979. D. A. J. Richards considera que la ética aristotélica es «una ética de la vergüenza y de la excelencia», lugar citado en nota 30, p. 332.

los vicios pasados, presentes o futuros, que parecen llevar a una pérdida de la honra». Esta «sanción», por así llamarla, tiene un sentido eminentemente social —a diferencia del sentimiento de culpa, más propio de una moral intimista y personal— y equivale al respeto debido. No experimentar vergüenza supone, así, no respetar lo que la *polis* respeta, y como los valores de ésta son los valores morales, la desvergüenza es un síntoma de insensibilidad ética; por ello es un mal en sí misma. Sin embargo, la vergüenza y el pudor no son susceptibles de calificación moral; no pertenecen al *éthos*, sino que se parecen más a las pasiones (75). Llevado de una lógica implacable Aristóteles señala que «no es bueno avergonzarse por cometer acciones vergonzosas» (1128b 34-35), pues el virtuoso *no puede* avergonzarse; si lo hiciera, no sería virtuoso.

Sanciones morales son, por el contrario, los premios y castigos que aplican los legisladores porque emanan de la justicia y de la recta razón y porque se basan en el hecho de que la virtud y el vicio son voluntarios. Aristóteles rechaza tanto la irresistible fuerza de la pasión que arrastra al héroe trágico a cometer la falta (76) como la convicción del Sócrates platónico de que nadie puede querer lo que es malo o indiferente, con la consecuencia implícita de que quien incurre en un error debe ser instruido pero no castigado (77). No hay, empero, en Aristóteles una demostración racional de la libertad humana. A lo sumo, cabría decir con W. D. Ross que «comparte la fe del hombre ordinario en el libre arbitrio, pero no examina la cuestión muy a fondo ni se expresa de manera muy coherente» (78). Su postura en este punto se encuadra en la teleología que impregna e inspira toda su filosofía, pues para él las acciones que se encaminan a un fin y que van precedidas de los medios para lograr ese fin (deliberación y elección) son voluntarias. Lo contrario supondría admitir que «el

(75) Sin embargo, en la *Ética Eudemia* aparece un texto contradictorio a éste respecto al pudor: «El pudor es un justo medio entre la desvergüenza y la timidez. El que no considera la opinión de nadie es desvergonzado, pero aquel que hace caso, por igual, de todos es tímido, y aquel que considera la opinión de la gente manifiestamente buena es pudoroso (reservado, modesto) (1233b 28-30).

(76) Un siglo antes de Aristóteles había expresado Eurípides el estupor de la persona arrastrada por una pasión:

«¡Soy vencida por el mal!
¡Comprendo la enormidad del mal que voy a hacer,
pero la ira es más fuerte que mis reflexiones!»
Medea, 1077-1079.

(77) Véase, por ejemplo, PLATÓN, *Gorgias*, 468c y 509e; *Leyes*, 731c y 860d; *Timeo*, 86e y *Laques*, 195a.

(78) W. D. Ross, *Aristóteles*, Buenos Aires, Charcas, 1981, p. 179.

hombre no es principio ni generador de sus acciones» (1113b 16-18). En el contexto de la filosofía aristotélica carece de sentido cualquier especulación sobre la libertad personal, puesto que reflexionar, ordenar y medir según la recta razón, pensar y decir, en una palabra, tener *lógos* es sinónimo de convivir (*Política*, 1253a 1 y ss.). Sólo desde esta perspectiva cabe decir que las sanciones forman parte de una definición de *moral*, pues dejar de ser moral es lo mismo que renunciar a ser hombre.

Si, como ha apuntado MacIntyre, en nuestro lenguaje moral perviven ideas que han perdido su contexto histórico, el significado pleno que tenían en su entramado originario, la historia del concepto de *virtud* representa una prueba de la verdad de su tesis. Así, por ejemplo, en Voltaire descubrimos el beneficio social de la virtud individual, en Shaftesbury su fluir espontáneo de un modo específico de ser, en Schopenhauer el elemento innato del *éthos*, en Nietzsche su aspecto personal y diferenciador, en Hartmann el criterio del término medio, en la psicología del aprendizaje el eco lejano del significado clásico del hábito bajo la expresión de «respuesta anticipatoria», en ciertas corrientes éticas, la introducción del concepto de *actitud*, la recuperación del estudio de los ideales o el uso de expresiones como *disposiciones para la acción* y similares. Sería abusivo sostener que el concepto aristotélico de *virtud* se proyecta sobre corrientes de pensamiento tan diversas. Pero es plausible admitir que la revitalización experimentada en las dos últimas décadas por la ética de las virtudes, al margen de corregir las insuficiencias de una moral centrada en los conceptos de ley, obligación y sanción, ha puesto al descubierto la endeblez y la pobreza del aparato conceptual utilizado por los filósofos morales, por no hablar ya de la falta de fundamento de muchos de sus supuestos teóricos. Y, en este sentido, los avances en ética se hallan supeditados al desarrollo de una psicología filosófica adecuada y, por supuesto, a las aportaciones de una filosofía política que atienda a los conflictos y complejidades de las sociedades modernas.