

Las debilidades de la ética

JAVIER SÁDABA

No voy a hablar, directamente al menos, de las debilidades de la ética en el sentido más intuitivo de la palabra; por ejemplo, lo débiles que somos para cumplir las normas que creemos que hay que seguir o para lograr una salud moral propia de seres sensatos. Tampoco me voy a referir a las debilidades entendidas como objetivos sobre los cuales uno pudiera lanzarse rápidamente al hablar de ética; por ejemplo, sobre la sexualidad, ya que ésta ha sido tema típico en las morales autoritarias y parece que vuelve a serlo en las morales conservadoras.

Dentro de la filosofía moral hablaré de debilidad ética; y me referiré a ella en su sentido más amplio y clásico; y en este sentido, filosofía moral suele contraponerse al sentido más restringido y estrecho de ética. En el primero o amplio, la filosofía moral incluye no sólo los temas morales sino los del derecho y la política —leyes y Estado—; en el segundo o limitado, la ética sólo se ocuparía de las parejas bondad-maldad y deber-no deber. De cualquier forma, esta perspectiva amplia no quisiera olvidar una cosa: que la ética plantea problemas de la vida real. ¿Qué quiere decir esto?, que uno pudiera no saber de cualquier rama de las distintas ciencias y su vida puede, no obstante, ser satisfactoria; por el contrario, *no saber moral* es tanto como posibilitar el desestimarse como ser humano.

La moral es el tejido de nuestras vidas. La vida buena, en su significado moral, es tan importante para el hombre que el resto palidece ante su importancia. De ahí, que el hombre amoral, independientemente de que sea un imposible lógico, es un absurdo real.

Vayamos ya a las debilidades de la ética tal y como las voy a tratar aquí. Intentaré encontrar casos muy particulares en los que se ponga de manifiesto cómo es débil —y por contraste fuerte— la ética; casos en los que se haga patente tanto la debilidad de justificar nuestras acciones como la dificultad de construir una conciencia moral que sea tal. Dos palabras más para explicar lo que acabo de exponer.

La justificación de nuestras acciones no es simple; requiere, al menos, dos pasos. Si digo que "*torturar es malo*" y por tanto "*no se debe torturar*", estoy obligándome a dos cosas. A decir, primero, por qué; por ejemplo, porque si todo el mundo tortura la sociedad acaba en pura violencia, lo cual no sería de utilidad alguna. He ofrecido, pues, en este primer paso un criterio que, en términos amplios, podríamos llamar utilitarista. Pero inmediatamente surge la segunda cuestión; por qué hay que ser utilitarista y no otra de las muchas doctrinas o teorías

éticas que intentan justificar nuestras acciones. En este punto las razones no hay que darlas ya para justificar la maldad de la tortura sino para justificar el criterio que damos para señalar su maldad.

Naturalmente, la gente no se complica tanto las cosas; lo que no deja de estar bien y mal. Está bien no retorcerse la cabeza tan a menudo; no tiene nada de bueno, sin embargo, aceptar sin rechistar y sin pensar cualquier código moral que le pongan a uno a mano. Como no está bien caer en las incoherencias más palpables ante cualquier acontecimiento diario (condenar la pena de muerte en Cuba y no en EEUU... o viceversa; o no establecer los niveles de rechazo cuando se da un conflicto de deberes; o no saber mostrar por qué una determinada ideología tiene mayor contenido moral y por eso hay que defenderla; o saber no someterse al poder político cuando éste se pierde en la mera potencia legal, etc.).

Sea como sea, e independientemente del grado de lucidez que ha de tener todo ser humano, al filósofo moral le compete examinar las razones que dicen justificar una acción y contraponer las distintas justificaciones para quedarse con la más convincente. Porque repárese que las cosas, en este segundo nivel, no son simplemente académicas. Quien, por ejemplo, afirme que no debe torturarse con criterio utilitarista, es decir, porque eso no redundaría en beneficio de la comunidad en general, puede conceder (y si es lógicamente consistente lo concederá) que se puede si de ahí se deriva un gran bien para la comunidad. Me apresuro a añadir que ésta suele ser la moral, más o menos implícitamente vigente, y que a mí me parece una desgracia. De todo lo cual se deduce que pensar de una manera o de otra tiene consecuencias graves en nuestra vida diaria. Consecuencias que se hacen más agudas actualmente porque hay problemas técnicamente nuevos a cuya solución hemos de encontrar respuestas éticas también nuevas. Piénsese en el aborto, la eutanasia o cuestiones semejantes. Y es que, efectivamente, a los viejos problemas de ética se une hoy una conciencia más aguda respecto a las posibles soluciones que hemos de dar. Esos problemas nos ponen ante los ojos la debilidad de la ética de modo especial. Debilidad que en mi opinión, exige una fuerza mayor, una pedagogía más fina y una experiencia moral en crecimiento.

Ha sido el filósofo alemán E. Tugendhat quien más ha insistido en tales problemas y debilidades de la ética. Yo voy a seguir algunos de los ejemplos que él mismo pone. Solo que, aunque comparto mucho de su visión moral, saco consecuencias distintas a las suyas. Mi manera de proceder, por lo tanto, será exponer los casos actuales, índices especiales de la posible debilidad ética, llegar a alguna conclusión y, finalmente, ver en qué sentido esta debilidad reclama una fuerza, que ha de ser exigida por quien se dedique a la filosofía moral (y a todo el mundo). Sólo que antes hemos de dar un cierto recorrido.

Tugendhat llama la atención sobre el hecho que caracteriza el nacimiento de la ética moderna. La Ilustración y los Contractualistas estaban preocupados, esencialmente, por fundamentar o justificar racionalmente la moral. Y es natural, puesto que sus deseos eran los de romper con una moral teológico-autoritaria y colocar en su lugar a la razón. Las diversas teorías del contrato social apuntan a ese fin. Sólo mucho más recientemente se ha planteado el problema de quiénes son todos los seres humanos y hasta qué límites alcanza el compromiso moral que caracteriza la Modernidad. En este punto Tugendhat plantea un dilema, un dilema que le permite aclarar su posición; posición que, al mismo tiempo, acaba, con cierto escepticismo, lamentándose de las debilidades de la ética. Y esa debilidad consistirá, como enseña veremos, en que cuanto más morales somos más difícil es fundamentar nuestra moralidad. Veamos por qué se afirma esto.

Tugendhat comienza señalando las dos teorías morales actuales (es decir, el tipo de justificaciones o criterios a los que antes nos referíamos y que constituyen ese segundo nivel desde donde se consideran las razones que aportan los agentes morales cuando se les pregunta por qué, por ejemplo, no se debe torturar) con mayor vigencia. La primera es el utilitarismo; la segunda, el neocontractualismo (o la ética *reconstructivista* en la que sobresale, ya de forma un tanto machacona, Rawls). La primera pone como objetivo los bienes comunes de la sociedad; para lo que supone que existen unos deseos de cooperación o sentimientos altruistas que nos motivan a compartir, de la mejor manera posible, los bienes y a evitar los males; la segunda es una teoría racional que parte del interés egoísta de los individuos. Puesto que es mejor para todos cooperar que no cooperar acabaríamos proponiendo una serie de principios que, guiados por el criterio de imparcialidad, nos hagan justicia a todos.

Ahora bien, Tugendhat no está de acuerdo con ninguna de las dos teorías morales. Me apresuro a añadir que estoy de acuerdo con Tugendhat y que, por razones similares, admitiendo su influencia, tampoco me satisface ni el utilitarismo, nada digamos del *hiperutilitarismo* que día a día soportamos, ni un contractualismo que, en el fondo, no deja de ser una versión del utilitarismo. Siendo que el contractualismo busca explicar los componentes utilitaristas de las democracias liberales, en vez de justificar las acciones morales y toda la carga utópica que estas compartan. ¿Por qué no está de acuerdo Tugendhat (y yo, modestamente) con el utilitarismo y con el neocontractualismo? Por lo siguiente, dicho brevemente.

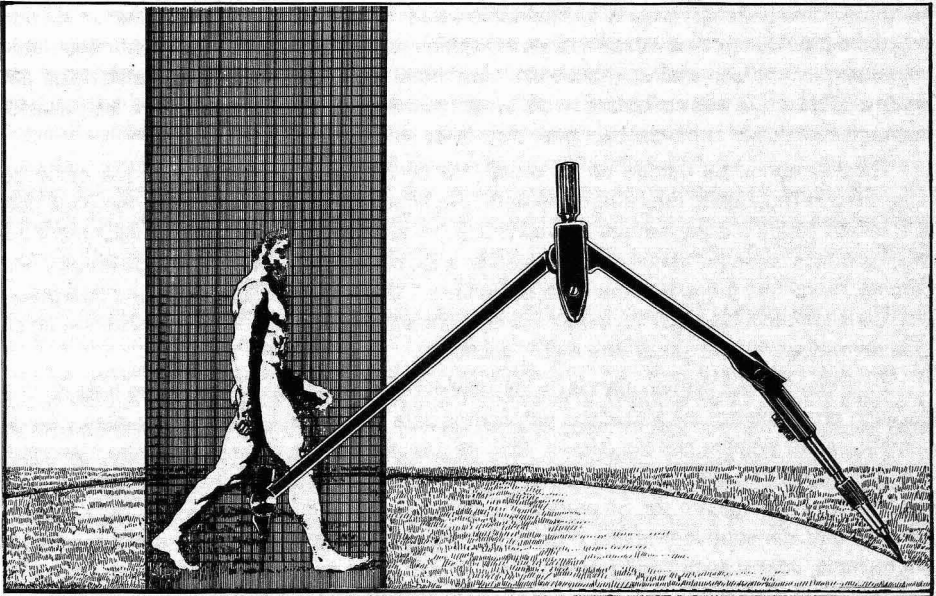
El utilitarismo cometería dos faltas, al menos, que lo hacen poco apto para ser una moral que merezca el nombre de tal. Por un lado, contempla como fin el bien de la comunidad en general y no los individuos en particular¹. De ahí, que un utilitarista no observe el principio fundamental en moral: el de la autonomía de los individuos. Para el utilitarismo es la suma de los individuos lo que cuenta, cuando debería de ser al revés: hay normas morales porque las eligen libremente cada uno de los miembros de la comunidad en cuestión. Por otro lado, la motivación de los sentimientos y deseos de felicidad la convierte en criterio último; pero un sentimiento no basta para fundamentar la obligación moral. Los sentimientos no sólo son cambiantes sino que carecen de la fuerza argumentativa que supone un compromiso moral.

Una vez más, se nos podría reprochar que estamos huyendo de los hechos y refugiándonos en uno cielo de Platón, o de quien sea. La gente podría replicarse: opera como utilitarista; y es natural, ya que proyectamos en el futuro los bienes comunes a todos. La autonomía de los individuos, continúa la objeción, tal vez se consiga en alguno de aquellos cielos. De momento que contentémonos con bienes más terrenos. Además, la razón podría ayudar más o menos a la moral pero son los deseos de felicidad los que cuentan. El resto, se insistirá de nuevo, es puro academicismo. Puede ser. Lo que sucede es que la moral no habla de lo que la gente hace, sino de lo que debe hacer. Por eso, quien así objetara podría ser un científico moral, más o menos logrado, pero en modo alguno un filósofo moral, porque éste lo que debe plantearse es lo que deben ser las acciones humanas. Al menos ha de apuntar a ello. Que después se consiga o no será fruto de un montón de factores que, sin duda, no están en su mano. Pero de lo que se trata es del tipo de ser humano que intentamos construir y no de explicar, a posteriori, los comportamientos de la gente tal y como estos, de hecho, se dan.

Pasamos ahora al neocontractualismo y a los errores que en él detecta Tugendhat. El neocontractualismo es una teoría compleja que ha sabido aunar un buen número de resulta-

¹ O lo que es lo mismo, justifica la moral por los resultados o consecuencias generales.

dos científico-sociales. Al final, nos ha ofrecido una teoría de la decisión racional que correspondería a nuestras intuiciones morales, al interés que todos tenemos por vivir lo mejor posible y a evitar que, a la larga, salgamos perdiendo si nos pasamos de egoístas. Por mi parte he de confesar, tal vez con una pizca de ingenuidad, que autores como Rawls y sus seguidores me recuerdan mucho a los escolásticos, y no acabo de compartir la admiración intelectual que otros le profesan. Algo he de admitir a su favor, sin embargo: han conseguido darnos un puzzle en el que encajan bien, excesivamente bien, tanto los comportamientos liberales que parten siempre del lucro propio como la mala conciencia que nos pediría ser auténticamente demócratas. Así, todo el mundo puede quedar contento. Los que se encuentran a gusto con lo que existe no tienen por qué esforzarse mucho; y los que desean que las cosas no sean muy descaradas podrán esgrimir razones para que nuestra conciencia democrática no se altere.



ANTONIO LANCHÓ

Tugendhat pone al neocontractualismo una objeción, a mi parecer definitiva, se trata de que, una vez más, no se nos habla de moral sino de cálculos, intereses egoístas y, en el fondo, se nos da una *explicación* de los comportamientos o conductas morales. En modo alguno se nos dice por qué debemos hacer esto o aquello; *por qué debemos hacer* que las cosas cambien; por qué hemos de justificar o no justificar nuestras sociedades. Por ejemplo, podría ocurrir que tuviéramos que acabar diciendo que nuestras democracias son inmorales o que no hay modo de justificarlas o que necesitan cambios radicales. Porque el asunto en moral, repitámoslo, es *lo que se debe hacer*, no lo que existe o lo que parece conveniente, según el actual estado de cosas, que siga existiendo. El contractualismo, en suma, puede ser muy racional pero la persona moral se nos escapa; y si se introduce por la ventana, entonces tenemos todo el derecho del mundo a preguntarnos de dónde viene, por qué aceptamos ese

supuesto; y eso, o lo acepta dogmáticamente el contractualismo o se queda en puro juego de intereses ajenos a la moral.

¿Cuál es, entonces, la alternativa? ¿Qué es eso de ser moral de verdad, de aceptar la moralidad, más allá del mero juego de intereses y situaciones fácticas? Tugendhat avanza, en términos neokantianos, lo que él llama *moral del respeto mutuo*. Ésta funcionaría de la siguiente forma. Tugendhat camina primero un buen trecho con el contractualismo. Efectivamente, la imparcialidad es un criterio que sirve para que, desde él, podamos ir ofreciendo distintos principios morales. La imparcialidad ha de ser nuestra guía. Con la imparcialidad como criterio podemos contrastar deberes, concretarlos, modificar nuestros puntos de vista y, sobre todo, tener en cuenta tanto nuestra libertad como la de los demás. Más aún, solo aceptando como algo prioritario la imparcialidad podemos, después, dedicarnos a nuestros bienes particulares. Ahora bien, e interpretando a Tugendhat, un mundo hipotético programado sobre los intereses de cada uno, un contrato social originario, y que en consecuencia funcionara externamente como un reloj, no sería un mundo de seres humanos morales. Podría ser un mundo de autómatas, de egoístas ilustrados, de individuos regidos por el gran mal menor que maximiza los mínimos con precisión absoluta. Una moral así puede llegar a ser teledirigida por algún artefacto que nos controlara hasta evitar desmán alguno que desbaratara las previsiones racionales de la imparcialidad, pero dejaría de ser moral.

Efectivamente, tal mundo no es moral. He de confesar, una vez más, que estoy de acuerdo con Tugendhat; más aún, si siempre tuve alguna debilidad por el emotivismo fue porque nunca llegué a creerme que una conducta moral en la que no entrara la voluntad y los afectos de los seres humanos que contemplan a los otros como realmente *semejantes* y nos cambia, no es una moral que merezca tal nombre. De ahí, que haya que dar una interpretación de la imparcialidad que vaya más allá del contractualismo. Tugendhat la encuentra en su idea del *respeto mutuo* ¿Qué será esto?, veámoslo.

La imparcialidad está en manos de los individuos, no en el cielo. Es decir, se trata de una decisión que hacemos los individuos autónomos para establecer relaciones morales y no de competitividad violenta con los demás. Pero es una decisión, que cambia nuestra identidad, que nos transforma. No es algo externo que ocurriría en una zona de nuestra persona, sino que afecta a todo nuestro ser. Se pregunta Tugendhat si tal cambio es necesario para obtener también una identidad individual²; o dicho de otra forma, según ciertos autores como Mead, por ejemplo, *sólo si somos estimados por los demás como sujetos dignos de reconocimiento nos podemos autovalorar, autoestimar*, de modo que tener una individualidad en la que nos autovaloremos, autoestimemos, sólo se consigue si hemos entrado en un juego de relaciones que es el que podemos llamar "moral de la verdad". Tugendhat comparte, apoyado en una compleja mezcla de sociólogos y filósofos que van desde el citado Mead hasta Heidegger sin olvidar la tradición idealista alemana, dicha idea, y cree que el reconocimiento que parte de los otros es la base de la conciencia de la autoestima; o lo que es lo mismo: la identidad social o moral es la que nos posibilitaría ser personas. Estos lazos son los que contextualizarían la imparcialidad de modo que la obligación moral³ no sería sólo cosa de cabeza sino de todo nuestro ser. De ahí que cuanto más morales seamos mayores cambios a favor de una humanización de nuestra individualidad, se van sumando. Lo que duda Tugendhat, dicho de paso,

² O sea, si no tuviéramos identidad social, madre de la obligación moral, seríamos menos personas.

³ La obligación Moral consiste en obligarme yo, en inclinarme a ser moral.

es que la relación de identidad social a identidad individual sea necesaria; esto es, que sea necesario tener identidad social para tener identidad individual. Él cree que es probable pero no se atreve a afirmar tanto. Por mi parte, sólo añadiría lo siguiente en este punto⁴: en moral se trata de estar dentro de, lo que dicho *wittgensteinianamente*, es el "juego de lenguaje" moral. Esto es, uno no es moral si no es ya moral en el sentido de que en moral se avanza o no se es en absoluto moral, porque el conjunto de razones, decisiones, afectos, etc., modifica nuestra identidad, nuestro "yo". Y cuanto más modificada está nuestra estructura moral, mejor entenderemos qué es eso de la obligación moral en relación a nuestros semejantes. Naturalmente, en el "juego de lenguaje" o "forma de vida" moral no se entra en un día. Se necesita esfuerzo, repetición de actos, experiencia moral en general y vivencia de las relaciones morales. A esto es a lo que podría llamar Tugendhat *moral del respeto mutuo*. La imparcialidad ha de incorporar tal respeto mutuo; en el que, como indicamos, el reconocimiento de los demás se relaciona directamente con nuestra autoestima.

Lo que sucede es que, llegados a este punto, Tugendhat observa algo que nos puede dejar un tanto estupefactos. Recordemos cómo dije al principio que, en nuestros días, se ha ido haciendo acuciante el problema de quiénes son los sujetos morales, o hasta dónde se ha de extender nuestra obligación moral. Pues bien, afirma Tugendhat que tanto el utilitarismo como el contractualismo se apañan mejor para resolver los casos difíciles en donde no sabemos bien cómo tratar a determinados sujetos. Tres de estos casos son: los niños, las generaciones futuras y los minusválidos. Las dos teorías morales rechazadas por Tugendhat, por insuficiencia de moralidad, resolverían mejor el asunto de cómo tratar con estos tres posibles sujetos morales: por compasión (utilitarismo) o egoísmo (contractualismo) nos las podríamos arreglar para incluir a estos tres conjuntos (potenciales) en nuestras relaciones sociales. En el caso de la moral del respeto mutuo, sin embargo, ésta exige tal simetría entre los individuos, tal interacción, que no encontraría fácil justificación tener relaciones morales con los niños, con las generaciones futuras o con los minusválidos. Con los niños (nada digamos con los fetos), porque, aunque éstos son seres humanos con mente potencial no son capaces de relaciones morales de reciprocidad mutua; con las generaciones futuras, porque no existen para nosotros, por más que insista la ecología; y con los minusválidos, porque no habría tampoco modo, ni siquiera en forma potencial, de establecer relaciones de reciprocidad y progreso moral mutuo con ellos. Se perdería toda la simetría que caracteriza a la moral del respeto mutuo.

La conclusión a la que llega Tugendhat es bastante desalentadora. Precisamente la moral actual que merecería el nombre de tal, que fomenta el crecimiento moral en las relaciones entre semejantes y que fundamenta como ninguna la obligación moral, sería incapaz de resolver los casos más apremiantes; más aún, no resolvería aquellos casos donde se pone a prueba toda la potencia moral de los individuos.

Por mi parte, estoy de acuerdo con Tugendhat, como dije, en todo lo que tiene su postura de protesta contra las morales hoy mayoritarias: utilitarismo y contractualismo. Estoy de acuerdo, aunque con leves matizaciones, con su moral del respeto mutuo. Pero no estoy de acuerdo en las paradójicas conclusiones a las que llega, no comparto lo que llama *indefensión*

⁴ Donde aparece con claridad cómo la filosofía moral debería eestudiarse en conexión con la epistemología o la filosofía del lenguaje, al menos en este sentido, para estudiar la identidad personal, la estructuración de la conciencia o el significado de los conceptos morales básicos.

o debilidad de la ética. Pienso que la moral, ciertamente, es muy débil, no justifica del todo, no logra la seguridad de otras ciencias, y se dirige a seres débiles en su inteligencia y voluntad, como somos los seres humanos..., además de detectar la debilidad la inmoralidad creciente de nuestras sociedades. Pienso, no obstante, que en los casos citados la debilidad se convierte en fuerza, y que la moral del respeto mutuo alcanza ahí su máximo valor. Es lo que voy a tratar de demostrar, para acabar, a continuación, fijándome en alguno de los casos problemáticos mencionados.

El caso de los minusválidos ofrece un espacio de análisis más interesante que los otros dos, nos coloca en disposición de entender la moral de una forma más comprometida y con una responsabilidad y universalidad real mayores que las habituales. Lo que afirmo es que el hecho de que un minusválido profundo no sea capaz de tener reciprocidad moral, no sólo no anula nuestra respuesta moral para con él, sino que la aumenta. ¿Por qué? Por la misma noción de respeto mutuo y sus implicaciones morales, veámoslo.

Creo que hay muchas razones para defender lo que defiendo o, para ser más concreto, limar un tanto el escepticismo o cierta desolación de Tugendhat, y avanzar en la moral del respeto mutuo. En primer lugar, habría que recordar que el ser humano puede establecer relaciones hipotéticas o potenciales con todo derecho. Es el caso de los infantes. Podemos, además de quererlos por la gracia que nos producen, por el ser humano que acabarán siendo, o que están destinados a ser (excepto donde la miseria se alimenta con sus vidas, lo que debiera trastocar toda nuestra responsabilidad, porque si estiramos esta potencial relación tendremos que concluir que, de alguna manera, somos culpables de su muerte. Es, lo que en otro contexto, dejó simplemente señalado Rachel). Otro tanto nos sucedería con los minusválidos: es del todo posible establecer una relación con el ser humano disminuido que ellos son y que nosotros, a su vez, podríamos haber sido. En segundo lugar, porque la moral del respeto mutuo no hay que tomarla en reciprocidad simétrica, de modo matemático; en tal caso, caeríamos en los defectos del cálculo utilitarista; que yo no me pueda relacionar con Luis porque él no se puede relacionar conmigo, en modo alguno suprime la capacidad que tengo para relacionarme con él; que Luis sea un bandido, no quita para que yo deba mantener una relación de respeto, tal como enseñaba Kant, con su potencial ser humano. En tercer lugar, porque este tipo de relación no compartida nos posibilita desarrollar de manera más difícil pero bien profunda nuestra capacidad moral. Dicho de otra forma, en los casos complejos es donde hemos de palparnos como personas morales que, aunque no seamos correspondidas, seguimos estando dentro de ese "juego moral" al que antes me referí. Si no llega a Juan, porque es minusválido, mi relación llegará además alguno de los que conviven o podrían convivir con él. Y me llega, como en ida y vuelta, a mí. Y en cuarto lugar, porque el minusválido, como el viejo o como tantos más que son minusválidos en otros muchos aspectos de la vida humana (son pocos los que alcanzan el privilegio de mantener el tipo de relación que pide, como ideal, Tugendhat, ya que la mayor parte de los seres humanos viven como animales y se les trata de tal forma que no podrían en modo alguno desarrollar esa *reciprocidad* que sólo los bien alimentados y educados en el privilegio de la cultura occidental pueden tener) deben ser *introducidos* en la sociedad o comunidad humana. Ser introducidos en la comunidad significa que sus rasgos están acuñados con los humanos y entre los humanos. Podemos recordar lo que decía Wittgenstein: «si un león hablara no le entenderíamos». No le entenderíamos porque no comparte la forma de vida humana. Es lo contrario de lo que ocurre en nuestro caso: los disminuidos comparten nuestra vida. Por otro lado, sería absurdo reducir el componente humano a elementos meramente biológicos; son los elementos biográ-

ficos los que cuentan y la vida del minusválido se hace, por origen, cercanía, consecuencial y potencialidad dentro de la biografía humana. Se podrían añadir muchos más aspectos o razones, pero creo que es suficiente. Además, lo que me interesaba señalar ya lo he indicado: que no exista *biunivocidad* o simetría en la moral del respeto mutuo no sólo no la destruye sino que la refuerza. Y es que, donde más sobresale la moral es allí donde exigiendo la reciprocidad no se la recibe. Esto no es caridad, es, más bien, tener una idea teórica y práctica de la construcción de toda la humanidad y de su crecimiento desde la autonomía personal.

Acabo ya. No voy a recapitular ni a sacar más conclusiones. Lo primero, porque supongo que esta clara mi intención: defender la moral más exigente y salir al paso de las dificultades que puedan surgir. Y lo segundo, porque, si se da un paso más, podría ser otra charla; y sé que es entrar en el campo político, en el cual habría que realizar las implicaciones de la ética; y esto es ya demasiado. Permítaseme, no obstante, dos palabras antes de finalizar.

La actividad moral, incluso la más teórica, intenta modificar conductas; no sólo porque hacer que la gente cambie de teoría moral es ponerla ya en otro camino práctico, sino por algo más personal y profundo, porque la moral apela a la *experiencia* moral, al cambio moral, a la transformación total del individuo. Hay siempre un elemento pedagógico directo en la enseñanza de la ética. Se trata, en suma, de introducir a los individuos la forma de vida en cuestión; dicho más castizamente: uno no es moral si no es moral de la misma manera que uno es religioso o lo que sea si no es religioso.

Pero todavía más, si la moral es lo que acabamos de ver, entonces nuestra responsabilidad no sólo alcanza a toda nuestra persona sino a todos los seres humanos. Se ha solido objetar contra esta postura que por absurda no puede mantenerse. Así no podríamos tomar un whisky mientras esté muriendo de hambre una persona en este mundo, y parece que podemos... Mi postura es que, efectivamente, uno es responsable en alguna medida de esta muerte. No quiere esto decir que no tomemos el whisky. Simplemente, quiere decir que si somos suficientemente consecuentes llegamos a la conclusión de que nuestro whisky y su hambre tienen una relación mucho más profunda de lo que creemos. De esto no me apeo; de lo contrario dudo que se me convenza. Nuestra vida y la de los demás está en una unión estrecha; si rechazamos esto, también rechazamos el ser morales. O una cosa u otra. De ahí no se sigue, claro está, que en algún momento no podamos tomar un whisky (o dos o...), por ejemplo, dentro de un rato...