

## TEORIAS ETICAS

Daniel Kalpokas (UBA-CONICET)

¿Qué es la ética? ¿Qué es la moralidad? ¿Qué es una teoría ética? ¿Y para qué sirve? Estas son algunas de las preguntas típicas de la ética que no responderemos aquí. No obstante, a modo de aclaración y como introducción somera de lo que sigue, diremos brevemente algo sobre las respuestas a esas preguntas. Etimológicamente hablando, la palabra “ética” viene del griego “ethos”, y significa, entre otras cosas, “costumbre”. La palabra “moral” viene del latín “mos” y significa también “costumbre”. Así pues, ética y moral, etimológicamente, significan lo mismo. Debido a ello, se suele distinguir la ética de la moral llamando “Ética” a la disciplina filosófica que se ocupa de la moral. “Moral”, pues, es el término que se suele usar para nombrar el objeto de estudio de la Ética. Desde Platón hasta nuestros días se han propuesto diversas teorías éticas que se ocupan de distintos aspectos de la moral. Usualmente se distinguen tres dimensiones de la ética:

- a) lo que se suele llamar “ética descriptiva”, que consiste básicamente en describir los valores, normas y costumbres de una comunidad dada;
- b) la metaética, que estudia los significados de los términos morales como “bueno”, “deber”, etc, y las particularidades del razonamiento moral; y
- c) la ética normativa, que pretende fundamentar los juicios normativos que se realizan en una comunidad. Así pues, según sea el área de la ética que consideremos, una teoría ética puede ayudarnos a describir los fenómenos morales, o elucidar el significado del vocabulario moral, o proveer de una fundamentación de las normas morales.

Las teorías éticas que describimos a continuación, se encuadran básicamente dentro de la ética normativa. Veamos, pues, esas teorías.

### 1- ÉTICA DE LA VIRTUD

#### 1.1. La Eudaimonía

Cuando hablamos de la filosofía moral antigua, debemos tener presente la cosmovisión griega subyacente. Se trata de una concepción teleológica del mundo, en donde todas las cosas – incluido el hombre- tienden hacia un telos o fin propio, en donde todas las cosas poseen su lugar natural en el cosmos y en donde una “fuerza metafísica”, por así decirlo, las impulsa a realizar su esencia. La pregunta fundamental de la ética griega es esta: ¿cómo debe vivir uno? ¿Cuál es la forma de vida que merece ser vivida? De ahí el interés esencial por lo que los griegos llamaban “eudaimonía” (felicidad). Este interés es central también en la obra de Aristóteles. Su *Ética Nicomaquea* comienza con estas célebres palabras: “Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo cual todas las cosas tienen” (1094<sup>a</sup>1)<sup>1</sup>. He aquí el teleologismo aristotélico: el bien es aquello hacia lo cual todas las cosas tienden. En ética, de lo que se trata, es de hallar el bien del hombre, esto es, el fin hacia el cual tiende el hombre. Lo que estamos buscando es, pues, la eudaimonía. La eudaimonía es, para Aristóteles, un fin querido por sí mismo, un fin último por el cual queremos todo lo demás. Pero, ¿cuál es ese bien? Todos están de acuerdo en que la eudaimonía es el vivir bien y el obrar bien. Sin embargo, hay distintas formas de vida posibles para el hombre. Aristóteles examina algunas de ellas, para descartarlas y mostrar, así, que lo que estamos buscando es mucho más excelso. En primer lugar, podría sostenerse que la eudaimonía reside en una vida de placeres. Empero, según Aristóteles, una forma de vida que persiguiera exclusivamente el placer y que tuviera a este como fin final, sería meramente una vida de bestias. En efecto, la capacidad para sentir placer y dolor es algo que compartimos con los animales. Si postuláramos que la vida voluptuosa es aquella que representa el bien final del hombre, entonces estaríamos recomendando para el hombre una forma de vida que está al alcance de cualquier animal. Con todo, si bien Aristóteles descarta la vida voluptuosa como el bien propio del hombre, ello no implica que descarte el placer como *uno* de los bienes esenciales de la vida humana. Los placeres son bienes, efectivamente, pero no son el bien final. En segundo lugar, podría sugerirse que el bien reside en la vida de los honores, propia de la vida política. Pero esta tampoco es la forma de vida que estamos buscando, pues los honores son un bien que depende más de quienes nos los conceden que de nosotros mismos. En cambio, el bien supremo es algo difícil de arrebatarse. Podría sugerirse entonces que el bien reside en la virtud, pero este tampoco es el bien que buscamos, pues podría suceder que el que posee la virtud

<sup>1</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, trad. J. Palí Bonett, Barcelona, Gredos, 2000.

estuviera dormido o inactivo durante toda su vida. Además, podría padecer –aunque virtuosos-terribles males y sufrimientos, y seguramente nadie llamará feliz al que viva así. En tercer lugar, hay quienes sugieren que la búsqueda del dinero es el verdadero bien del hombre; pero es claro – sostiene Aristóteles- que el dinero es sólo un medio, no un fin. La vida de los negocios, pues, no es el fin que estamos buscando. La eudaimonía es algo que a) se elige por ella misma (es el bien más perfecto) y b) es suficiente en sí misma (si alguien la posee, no desea nada más). ¿Qué es, pues, la eudaimonía? La pista –según Aristóteles- hay que buscarla en la función propia del hombre (ergon). He aquí el argumento de Aristóteles que prueba que la vida contemplativa es la más propia del hombre y, por ende, es equivalente a la eudaimonía:

- 1- El bien se define como el fin y, por tanto, el bien supremo como el fin final;
- 2- El fin final es la eudaimonía;
- 3- La eudaimonía del hombre reside en su érgon (función propia) y, por tanto, es una actividad, no un estado;
- 4- El érgon humano consiste en la actividad del alma racional, pues ésta es la diferencia específica que distingue al hombre del resto de los animales;
- 5- La actividad del alma racional se ejercita plenamente en la contemplación;
- 6- Por tanto, el bien supremo (la eudaimonía) es la vida contemplativa.

La premisa 1) retoma la definición general de bien que hemos visto al principio. La premisa 2) simplemente equipara el fin final con la eudaimonía. La premisa 3) introduce la equivalencia entre la eudaimonía y la función propia de algo (en este caso, el hombre). Así como hay una función propia del ojo –el ver- y una función propia del guitarrista –tocar la guitarra-, así también hay, según Aristóteles, una función propia del hombre. Nótese que la función propia es una actividad, no un estado. La eudaimonía no es algo a lo cual se llega después de mucho esfuerzo, sino algo que se ejercita. La premisa 4) identifica la función propia del hombre con lo que es más específico de él. En efecto, el mero vivir no es lo específicamente humano, pues el vivir lo compartimos con las plantas y los animales. La vida sensitiva tampoco es algo específicamente humano, pues los animales también sienten. Es, por tanto, la vida conforme a la razón lo que es más propio del hombre. La función propia del hombre es, pues, una cierta vida en la que se ejerce la actividad del alma racional; y el hombre bueno hará esto bien y virtuosamente. Y todo esto en una vida entera, “porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante bastan para hacer venturoso y feliz” (1098<sup>a</sup>20)<sup>2</sup>. Ahora bien, aunque hemos visto a Aristóteles equiparar la eudaimonía a la vida contemplativa, su ética reconoce explícitamente la importancia de otros factores en la vida feliz. Tal es el caso del placer y de la riqueza. El hombre feliz y virtuoso no busca el placer como un fin final, pero su vida es placentera. El obrar y vivir bien causan en él placer. Del mismo modo, el hombre feliz no tiene a la riqueza como meta final de su vida, pero es preciso contar con ciertos bienes materiales si una vida feliz ha de llevarse a cabo.

## 1.2. La virtud ética

En el libro II de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles se ocupa de la virtud moral. El término griego que traducimos por “virtud” es “areté”, que literalmente significa “excelencia”, “mérito”, “perfección”, “pericia” o “fuerza”. Una aproximación sencilla a este concepto puede discurrir como sigue. Todos estamos familiarizados con la idea de “pericia” o “excelencia” en la realización de una actividad cualquiera (jugar al fútbol, tocar el piano, etc). Así decimos que tal o cual pianista es excelente, virtuoso o que posee una gran pericia en lo que hace. Pues bien, la noción de virtud moral recoge este sentido que aun hoy en día mantenemos para las diversas prácticas particulares y lo aplica a las acciones del hombre en cuanto ser vivo que convive en una polis con otros seres semejantes y en donde tiene que realizar su vida del mejor modo posible. El ámbito en el cual se aplica esta noción es el de la *práctica* -como ámbito opuesto al de la *teoría* (theoria) y al de la *producción* (poiesis). Lo característico de la práctica es que, al cabo de su ejecución, carecemos de un resultado, de un producto; mientras que en el caso de la producción – por ejemplo, la carpintería- obtenemos un objeto como resultado de esa acción. Ahora bien, Aristóteles distingue entre virtudes éticas y dianoéticas. Las primeras se adquieren por la costumbre, en el ejercicio constante de aquellas acciones que llamamos virtuosas; las dianoéticas, en cambio, se adquieren a través de la enseñanza. Así pues, adquirimos las virtudes éticas como

<sup>2</sup> Recuérdese el final de *Edipo Rey*. El coro termina cantando: “¡Oh habitantes de Tebas, mi patria! ¡Considerad aquel Edipo que adivinó los famosos enigmas y fue el hombre más poderoso, a quien no había ciudadano que no enviudara al verle en la dicha, en qué borrasca de terribles desgracias están envuelto! Así que, siendo mortal, debes pensar con la consideración puesta siempre en el último día, y no juzgar feliz a nadie antes que llegue el término de su vida sin haber sufrido ninguna desgracia”, Sófocles, *Tragedias*, Madrid, Edaf, 1985, p. 213.

la valentía, la justicia y la templanza realizando acciones valientes, justas y templadas. Según Aristóteles, todas las cosas (incluidas las virtudes) se destruyen o bien por defecto, o bien por exceso. Por ejemplo, el ejercicio físico, en su justa medida, puede ser un medio para preservar la salud; sin embargo, el exceso de actividad física puede deteriorarla y, de modo semejante, la falta de ella puede tener las mismas consecuencias. Con todo, una vez que hemos adquirido las virtudes correspondientes, nos es más sencillo continuar siendo virtuosos. Por ejemplo, una vez que somos moderados con respecto a los placeres, nos resulta más fácil apartarnos de los placeres; y del mismo modo, siendo valientes, podemos enfrentar mejor los peligros. La virtud moral, pues, es esa disposición que nos permite manejarnos debidamente en las acciones con respecto a los placeres y dolores. De ahí que Aristóteles insista una y otra vez que la virtud moral tiene que ver con las acciones y las pasiones, y se refiere a los placeres y dolores, pues hacemos el mal a causa del placer, y nos apartamos de lo bueno a causa del dolor. El capítulo 3 del libro II sintetiza estas apreciaciones: “Todo el estudio de la virtud y de la política está en relación con el placer y el dolor, puesto que el que se sirve bien de ellos, será bueno, y el que se sirve mal, malo. Quede, pues, establecido que la virtud se refiere a placeres y dolores; que crece por las mismas acciones que la produce y es destrozada si no actúa de la misma manera, y que se ejercita en las mismas cosas que le dieron origen” (1105<sup>a</sup>10).

Para ser correctas, las acciones morales –según Aristóteles– deben ser realizadas por el agente de acuerdo con cierta disposición. No llamamos a alguien virtuoso por el solo hecho de hacer lo correcto, sino por hacerlo de la manera correcta y con la disposición correcta. He aquí la especificación de los requisitos:

- i) el agente debe saber lo que hace;
- ii) debe elegir las acciones virtuosas por ellas mismas;
- iii) debe hacerlas con firmeza, con cierto estado de ánimo.

La condición i) exige conocimiento de lo que se está realizando. No diríamos que alguien es valiente si, en el momento de realizar sus acciones, no supiera lo que está haciendo. Este requisito impide llamar a alguien virtuoso por haber hecho azarosamente acciones virtuosas. El requisito ii) expresa el carácter genuino de los valores perseguidos por el agente. Si alguien realiza acciones correctas, no porque las considere correctas, sino porque busca algún tipo de recompensa (sea la que fuere), entonces la motivación para hacer lo que hace no sería la adecuada. La condición iii) señala la necesidad de cierto temple al realizar una acción virtuosa. Es de suponer que un individuo que tuviera una fuerte aversión a hacer lo correcto, aunque lo llevara a cabo, no podría ser llamado “virtuoso”. A diferencia de Kant, para Aristóteles los estados anímicos que acompañan la realización de la acción no están excluidos del fenómeno de la moralidad<sup>3</sup>. Antes bien, constituyen un ingrediente esencial en la caracterización del agente virtuoso.

Pero, ¿qué es exactamente la virtud moral según Aristóteles? He aquí su definición: “Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, de acuerdo con su entidad y con la definición que establece su esencia, la virtud es un término medio, pero, con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo” (1106b35). Veamos de cerca los elementos de esta definición. En primer lugar se nos dice que la virtud ética es un modo de ser selectivo, un hábito. A diferencia del intelectualismo socrático, si bien reconoce que hay un componente cognitivo en la virtud moral, Aristóteles enfatiza este aspecto disposicional de la virtud. Efectivamente, la virtud no es una pasión, pues no se nos llama buenos o malos por nuestras pasiones, sino por nuestras virtudes y nuestros vicios. Además, las pasiones simplemente se tienen, mientras que la virtud exige deliberación y elección. Por último, las pasiones nos mueven, pero las virtudes nos disponen a hacer una cosa u otra. Tampoco la virtud es una facultad, pues no se nos aplaude o reprocha por tener la capacidad de tener pasiones. Es, pues, la virtud un hábito, un modo de ser. Este hecho posee una implicación interesante. Al tratarse de un hábito, la noción de virtud exige cierta continuidad en el tiempo. En efecto, no se nos llama valientes por el mero hecho de haber realizado un único acto de valentía, ni justos por haber actuado justamente en una sola ocasión. Del mismo modo, tampoco se nos llama cobardes por haber cometido un solo acto de cobardía, ni injustos por el mero hecho de haber cometido una acción injusta alguna vez. La virtud tiene que ver con una práctica

<sup>3</sup> En la ética Kantiana, en principio es concebible un agente moral que, siguiendo las máximas que son respaldadas por el imperativo categórico, hace siempre lo correcto doblegando una y otra vez sus inclinaciones. En el caso de la ética aristotélica, si no se tratara de un caso patológico, un caso así no puede ser encuadrado dentro de lo que llamamos un agente virtuoso.

continuada de acciones correctas. Pero también dice Aristóteles que la virtud exige elección (es un hábito selectivo). Una acción virtuosa realizada por casualidad, sin haberla elegido, no cuenta como una acción virtuosa. El agente tiene que haber elegido, después de deliberación, la acción que realiza. En segundo término, Aristóteles nos dice que la virtud es un término medio. En todas las cosas puede haber exceso, defecto y término medio. Por ejemplo, si dos es muy poco y diez es mucho, seis será el término medio. No obstante, la definición nos dice que ese término medio es relativo a nosotros. Por ejemplo, hacer gimnasia cuatro días a la semana puede ser demasiado para mí (aunque no para otra persona), pero hacer dos puede ser demasiado poco (aunque no lo sea para otro); así pues, tres veces por semana es el justo medio relativo a mi persona. Así pues, volviendo a las virtudes morales, la temeridad (el otorgarle poco valor a los riesgos) es un exceso; mientras que la cobardía (la exagerada valoración de los riesgos) constituye un defecto. La valentía, pues, es el término medio. Con todo, la doctrina del justo medio no tiene una aplicación universal. Hay acciones que son directamente malas y no admiten término medio. Por ejemplo, el asesinato o el adulterio. En tercer lugar, Aristóteles aclara que ese hábito en que consiste la virtud debe estar determinado por la razón. Esto significa que la virtud exige deliberación, exige un proceso de ponderación de diversos cursos de acción que le otorga el status selectivo, racional y cognitivo a la virtud ética. El hombre virtuoso es aquel que, habiendo contemplado diversas posibilidades de acción, razonando correctamente elige la acción virtuosa por sí misma y por las razones correctas. Finalmente, en cuarto lugar, la acción debe realizarse tal como la haría el hombre prudente. Esta es la figura paradigmática de la ética aristotélica, y el modelo en función del cual se mide la virtud. Para aclarar este punto, veamos qué es la prudencia para Aristóteles.

### **1.3. Las virtudes dianoéticas: la prudencia**

Hemos visto que, según Aristóteles, la virtud moral es un modo de ser que consiste en la elección de un término medio determinado según lo que dicta la recta razón. El libro VI de la *Ética Nicomaquea* está dedicado a averiguar en qué consiste precisamente la recta razón. En el alma humana –dice el estagirita– hay dos partes, la irracional y la racional. Y dentro de esta última, podemos distinguir entre una parte científica y otra razonadora o deliberativa. La parte científica tiene por objeto principios eternos; la deliberativa, principios contingentes. Esta parte del alma racional es la que Aristóteles identifica con la razón práctica o prudencia (*phrónesis*). La parte deliberativa se ocupa de principios contingentes pues nadie delibera sobre lo que no puede ser de otro modo (por ejemplo, lo que ya ha sucedido), sino sobre lo que en el futuro puede suceder o no.

Ahora bien, tres cosas hay en el alma que rigen la acción y la verdad: 1) la sensación; 2) el intelecto y 3) el deseo. De ellas, la sensación no es principio de ninguna acción, puesto que los animales tienen sensación, pero no participan de la acción. Por otra parte, “lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son, en el deseo, la persecución y la huida; así, puesto que la virtud ética es un modo de ser relativo a la elección, y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento por esta causa, debe ser verdadero, y el deseo recto, si la elección ha de ser buena, y lo que [la razón] diga, [el deseo] debe perseguir”. (1139<sup>a</sup>25). Con ello Aristóteles introduce los elementos cognitivistas de su ética y, en particular, su concepción de la verdad práctica. La acción virtuosa exige la articulación correcta de razonamiento (deliberación) y deseo. Únicamente cuando el razonamiento se combina con el deseo, el primero puede ser práctico, esto es, dar lugar a la acción (el razonamiento teórico, desligado del deseo, por tanto, no mueve a acción alguna). El deseo debe apuntar al fin correcto, y la deliberación debe proveer los medios más adecuados a ese fin. Cuando ambos, deseo y razonamiento coinciden, tenemos la verdad práctica: “el objeto propio de la parte intelectual y práctica, a la vez, es la verdad que está de acuerdo con el recto deseo” (1139<sup>a</sup>30). Obsérvese que este planteamiento aristotélico no puede ser equiparado en modo alguno a la idea de que el fin justifica los medios, pues la manera de arribar a los fines es tan importante para Aristóteles como el alcanzar los fines. Se trata de hacer lo debido, frente a quien es debido, del modo debido y cuando es debido. De modo que podemos errar, ya sea porque hemos escogido un fin incorrecto, o bien porque hemos adoptado los medios inadecuados. Tampoco se trata aquí de mera razón instrumental. La prudencia (razón práctica) no es una mera facultad al servicio de los deseos; no es, como dirá mucho después Hume, la esclava de las pasiones. La evaluación de los medios adecuados mediante deliberación puede llevar a modificar los fines que se ha propuesto el agente. Si la deliberación le muestra al agente que su fin ha sido irracional, por ejemplo, que es inasequible, el agente –si es suficientemente racional– tendrá que cambiar el fin de su acción. De este modo, la razón práctica también posee un influjo determinante en la determinación de las metas de la acción. Por último, no hay que confundir al hombre prudente con el hombre que es meramente astuto para obtener sus propósitos. Aquel que es hábil para obtener lo que desea, que elige adecuadamente los medios para alcanzar fines que son malos, no es un hombre *phrónimo* en opinión de Aristóteles. El hombre prudente se caracteriza por desear lo que es correcto. El deseo postula un fin, que evaluará la parte

deliberativa del alma, pero si el agente desea algo incorrecto de manera sistemática, no podemos decir que allí haya verdad práctica. La verdad práctica exige a) un fin moralmente correcto y b) la determinación, mediante deliberación, de los medios más adecuados a ese fin. El hombre que es meramente astuto falla en la obtención de a). Así pues, la elección es, para Aristóteles, deseo deliberado (o inteligencia deseosa).

Ahora bien, ¿qué es la prudencia? Podemos comprender la naturaleza de la prudencia – dice Aristóteles– considerando a qué hombres llamamos prudentes. El hombre prudente es aquel que es capaz de deliberar rectamente sobre lo bueno y conveniente para sí mismo y para vivir bien en general. La prudencia no es ciencia (porque la ciencia es demostrativa y sus principios no pueden ser de otra manera), ni arte (porque la acción es distinta de la producción). La prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. El hombre prudente es, pues, el que delibera correctamente y sabe lo que es mejor para el hombre. La prudencia no se limita al conocimiento de lo universal, sino que atiende fundamentalmente a lo particular, porque es práctica y la acción siempre tiene que ver con lo particular (1141b15). Por ejemplo, no basta con saber que las carnes ligeras son digestivas y sanas (lo universal), sino que hay que conocer cuáles son ligeras y promueven la salud. De este modo, Aristóteles termina afirmando que la función propia del hombre se lleva a cabo gracias a la prudencia y la virtud moral, porque la virtud postula los fines correctos mientras que la prudencia ofrece los medios adecuados para ellos. Contra lo que afirmara Sócrates, Aristóteles sostiene, pues, que la virtud no es prudencia, pero va acompañada siempre de ella. No es posible ser bueno sin prudencia, ni prudente sin virtud moral.

## 2- DEONTOLOGISMO

### 2.1. La filosofía moral de Kant

Esta corriente de la filosofía moral tiene sus orígenes en el filósofo alemán del siglo XVIII, Emmanuel Kant. En cierto sentido, Kant fue un típico representante de la Ilustración debido a su convicción en el poder emancipatorio de la razón y del conocimiento. Su teoría del conocimiento ha sido leída usualmente como un intento por sintetizar y superar la disputa entre las escuelas racionalista y empirista. Según los primeros, el origen del conocimiento se halla en la razón; según los segundos, en la experiencia. Kant sostiene, sin embargo, que ni la experiencia por sí sola, ni la razón por sí sola nos brindan conocimiento. La experiencia no es una mera recepción pasiva de impresiones; antes bien, es una captación significativa de las intuiciones. Así pues, para conocer cualquier objeto de la experiencia debemos intuir y pensar. Sin algo que nos sea dado a la intuición (a la facultad de la receptividad), no habría objeto a ser conocido; pero sin la organización o interpretación de aquello que es dado por medio de las categorías o conceptos puros del entendimiento (la facultad de la espontaneidad), nada nos resultaría inteligible. “Los conceptos sin percepciones son vacíos, las percepciones sin conceptos son ciegos”. La teoría del conocimiento kantiana es relevante para su filosofía práctica por el siguiente motivo. Puesto que las relaciones causales tienen lugar únicamente cuando aplicamos las categorías a la experiencia, no hay forma de inferir relaciones causales más allá de la experiencia posible. Por tanto, no podemos inferir la existencia de Dios, por ejemplo, del orden causal natural. En la naturaleza no hay libertad, sino mera causalidad. Por ende, debemos buscar el reino de la moral fuera del reino de la naturaleza. La moral tiene que ser independiente de lo que sucede en el mundo. En su indagación, Kant da por supuesta la existencia de la conciencia moral e intenta explicar cómo es posible. Como veremos, buena parte de las distinciones y conceptos que están presentes en la *Crítica de la razón pura* pueden hallarse también en su consideración de la moralidad.

La *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*<sup>4</sup> comienza con un pasaje célebre: “Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad”. (p. 27) La inteligencia, la salud, el dinero, la perseverancia y el honor son ciertamente buenos y deseables; pero también pueden llegar a ser dañinos si la voluntad que hace uso de ellos no es buena. Incluso la felicidad, aunque es sumamente valiosa, puede no ser buena si detrás de ella no hay una voluntad buena que la dirija hacia un fin universal, esto es, moralmente correcto. Ninguna de estas cosas, pues, posee un valor intrínseco, absoluto. Antes bien, su bondad depende de los fines o propósitos a los cuales están supeditadas. En cambio, lo que Kant llaman “buena voluntad” no es buena por lo que realiza, no es buena por lo que nos permite hacer, no es buena por los resultados que arroja, sino que es buena en sí misma. Posee, pues, un valor absoluto, un valor no supeditado a ningún fin ulterior. Es por eso que Kant dice: “La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma” (p. 28). En este sentido,

<sup>4</sup> Kant, E., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.

para Kant, la buena voluntad es más valiosa que la misma felicidad. Pero, ¿qué es la buena voluntad? La respuesta de Kant es esta: la voluntad humana determinada de un modo a priori por la razón en tanto facultad práctica. Esta voluntad, así determinada, no es todo el bien que podemos esperar, pero ha de ser el bien supremo y la condición de cualquier otro (incluso, del deseo de felicidad). Ahora bien, así como para la filosofía moral griega los conceptos centrales eran los de “felicidad” y “virtud”, de modo semejante, para la ética kantiana, uno de los conceptos clave es el de “deber”. El concepto de deber contiene la idea de una voluntad buena, si bien bajo ciertas restricciones u obstáculos subjetivos. El indicio más claro de la existencia de deberes en la conciencia de los hombres es el fenómeno de la constrictión: observamos en nosotros mismos, pero también en los demás, que con frecuencia nuestros más fuertes impulsos (lo que Kant denomina “inclinaciones”) entran en conflicto con lo que consideramos que es nuestro deber. He aquí una tipología de la acción que puede ayudar a captar el punto. Supongamos las siguientes situaciones:

Caso 1: una persona se está ahogando en el río. Nadie salvo yo está en condiciones de observar el hecho. Al observar a la persona, descubro que se trata de un acérrimo enemigo mío. Razonando que me conviene deshacerme de esa persona, no hago absolutamente nada al respecto y dejo que se ahogue. Este tipo de acción es claramente una acción *contraria* al deber.

Caso 2: una persona se está ahogando en el río. Nadie salvo yo está en condiciones de observar el hecho. Al observar a la persona, descubro que se trata de alguien que me debe mucho dinero. Razonando que, de ahogarse, jamás cobraré ese dinero, me tiro al agua y la rescato. Obsérvese que aquí efectivamente he realizado la acción correcta, pues al menos “externamente” he hecho lo que tenía que hacer. Con todo, sin embargo, las razones por las que he obrado no son las correctas. La causa de mi acción ha sido el autointerés, esto es, una inclinación (mi deseo de recuperar el dinero), y no el deber. A este tipo de acciones que, externamente son correctas, pero erróneas “internamente” (porque se deben a los motivos equivocados), Kant las llama “acciones *conformes* al deber por inclinación mediata”. Se trata de acciones que se conforman a lo debido, pero que no son efectuadas por las razones debidas. Este tipo de acciones carecen, pues, de valor moral.

Caso 3: una persona se está ahogando en el río. Nadie salvo yo está en condiciones de observar el hecho. Al observar a la persona, descubro que se trata de alguien a quien estoy ligado afectivamente de manera indisoluble. Se trata, pues, de alguien muy querido por mí. Al reconocer a esa persona, sin más preámbulo, me zambullo y la rescato. Obsérvese que aquí, una vez más, he hecho la acción correcta, pero, ¿la he realizado por una razón moral? ¿He actuado a causa del deber? Claramente, la respuesta es no. He obrado porque poseo un lazo afectivo con la víctima. La causa de mi acción no ha sido el deber, sino una inclinación. En analogía con el caso anterior, a este tipo de acciones Kant las llama “acciones *conformes* al deber, por inclinación inmediata”. Como en el caso anterior, para Kant carecen de valor moral.

Caso 4: : una persona se está ahogando en el río. Nadie salvo yo está en condiciones de observar el hecho. Al observar a la persona, descubro que se trata de un enemigo mío, sumamente odiado por mí. Todos mis deseos van en dirección de cierto curso de acción: no hacer nada y dejarlo en su situación. Sin embargo, me digo a mí mismo que, después de todo, se trata de una persona, y que el deber manda salvarlo, como a cualquier otra persona. Tenemos aquí el fenómeno de la constrictión: todas mis inclinaciones están en conflicto con lo que ordena la razón práctica y son doblegadas por el deber emanado de mi conciencia moral. Finalmente, me zambullo y rescato a la víctima. A este tipo de acciones, Kant las denomina “acciones realizadas *por deber*”. Estas, y sólo estas, poseen valor moral. Cabe aclarar aquí que no es un requisito de la acción moral el que todas nuestras inclinaciones estén en conflicto con el deber. Lo que dice Kant es, más bien, que, estén en conflicto o no, la causa de nuestra acción debe ser el deber, y no una inclinación. En los casos en los que nuestra acción realizada por deber esté en conflicto evidente con nuestras inclinaciones, será más sencillo advertir el ineludible valor moral de la acción. Pero ello no excluye la posibilidad de que pueda obrarse por deber aun en aquellos casos en los que nuestras inclinaciones no entran en conflicto con el deber. Con todo, tratándose de seres finitos como los seres humanos, en donde la voluntad puede ser determinada tanto por la conciencia moral como por las inclinaciones, es de esperar que siempre, en un caso u otro, existan conflictos entre lo que la razón manda y la naturaleza subjetiva del hombre desea. Si no fuera este el caso, esto es, si un ser racional sólo quisiera lo que es debido, entonces no habría conflicto alguno, no existiría constrictión y, por tanto, tampoco deber alguno, pues una voluntad así sólo querría lo que es debido. Una voluntad de este tipo es lo que Kant denomina “una voluntad santa”.

Ahora bien, lo que tienen en común los casos 1) a 3) es que la acción se ha realizado por una inclinación, esto es, por un motivo empírico, a posteriori, que ha supeditado la corrección de la acción a la obtención de un fin deseado. En el caso 4), en cambio, tenemos la determinación de la voluntad por el deber, independientemente de cualquier propósito ulterior. La acción es buena por sí misma, no porque nos permita obtener algún fin. Nótese que en este caso, aun cuando no pudiera haber salvado a la persona, aun así la acción habría preservado su contenido moral, pues su corrección moral no depende de sus consecuencias, sino de la validez de la máxima que ha determinado la acción.

En este punto, la propuesta ética de Kant puede articularse por medio de las siguientes proposiciones. Primero, el contenido moral de un mandato moral es un deber expresado por él. El valor del carácter moral radica, pues, en esto: “hacer el bien, no por inclinación, sino por deber” (p. 36). En segundo lugar, “una acción hecha por deber tiene su valor moral, no en el propósito que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta; no depende, pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del principio del querer, según el cual ha sucedido la acción, prescindiendo de todos los objetos de la facultad de desear” (p. 37). Esto quiere decir: los propósitos de nuestras acciones no pueden tener un valor absoluto; sólo las acciones morales poseen tal carácter. El valor absoluto de la acción moral reside en el principio de la voluntad, y este principio es a priori (esto es, independiente de la experiencia). En tercer lugar, “el deber es la necesidad de una acción por respecto a la ley” (p. 38). Por el objeto de mi acción (un propósito particular y contingente), puedo sentir inclinación, pero no respeto. Objeto de respeto sólo puede serlo aquello que es fundamento de mi voluntad. Una acción realizada por deber tiene que dejar a un lado todas las inclinaciones (en tanto causas de la acción) de modo que la voluntad pueda ser determinada exclusivamente por la ley moral.

Ahora bien, hemos estado hablando de máximas que determinan incondicionalmente la voluntad. Ejemplos de esas máximas son, pongamos por caso, “No debes mentir”, “No debes hacer falsas promesas”, “No debes robar”, etc. Pero, ¿por qué esas máximas expresan deberes? ¿Por qué es obligatorio cumplir con esos deberes? ¿Cuál es el fundamento de esas máximas? Puesto que Kant ha dejado a un lado todos los propósitos contingentes que podrían condicionar a esas máximas, sólo nos queda la universal legalidad de las acciones en general, esto es, un principio formal que determina el valor moral de las máximas sin apelar a fin o propósito alguno. Dicho principio formal es el llamado imperativo categórico que, en su primera formulación, dice: “yo no debo obrar nunca más que de modo *que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal*” (p. 41)<sup>5</sup>. Este principio es formal porque, como puede observarse, no nos dice nada acerca de qué hacer en cada situación particular ni nos ofrece un fin al cual supeditar nuestras máximas y nuestras acciones. Probemos con un ejemplo: ¿me es lícito hacer una promesa con el propósito de no cumplirla cuando me hallo en una situación apremiante? Para averiguar si ello es lícito o no desde un punto de vista moral, solamente tenemos que aplicar el imperativo categórico y ver si podemos universalizar la máxima que dice que puedo hacer falsas promesas. ¿Podría querer una ley universal que autorice como moralmente correcto una máxima que permite el incumplimiento de las promesas siempre que así me convenga? No se trata aquí de si es prudente o conveniente obtener una ley universal de esta naturaleza. No se trata de averiguar si me convendría en el futuro una ley universal así. De lo que se trata, más bien, es de saber si es posible obtener una ley universal que ordene no cumplir con las promesas siempre y cuando así le convenga al que ha prometido. Claramente advierto que, si bien puedo querer la mentira, no puedo querer una ley universal del mentir, pues, según esta ley, no podría existir ninguna promesa. Sería fútil fingir ante los otros respecto de mi voluntad de cumplir con mi palabra en el futuro, pues nadie me creería. Si todos nos guiáramos por una ley universal de la mentira, entonces la institución misma de la promesa desaparecería inmediatamente. Así pues, lo que nos provee el imperativo categórico es, en primer lugar, una suerte de test para averiguar qué máximas son correctas (si no pueden ser universalizadas, entonces hemos probado que no se trata de una máxima moralmente válida); y en segundo término, nos provee una fundamentación de las máximas que rigen nuestra conducta. Dichas máximas son correctas desde un punto de vista moral porque pueden ser universalizadas. Obsérvese que, si una máxima no puede ser universalizada, esa máxima es reprobable, no porque pueda perjudicarme o perjudicar a alguien más, sino porque no puede constituirse en un principio para una legislación universal posible: la universalización de la mentira destruye la posibilidad misma de la promesa.

Ahora bien, valiéndonos del ejemplo de la promesa, hemos mostrado la imposibilidad de universalización de una máxima que proponga el incumplimiento de las promesas. En este caso, el intento de universalización conduce a una contradicción. En palabras de Kant: “Algunas

<sup>5</sup> Esta no es la única formulación del imperativo categórico. En la *Fundamentación*, Kant agrega estas dos: 1) “*Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza*” (p. 73) y 2) “*Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio*” (p. 84).

acciones están de tal modo constituidas, que su máxima no puede, sin contradicción, ser siquiera *pensada* como ley natural universal, y mucho menos que se pueda *querer* que *deba* serlo” (p. 76). Sin embargo, esto no es cierto para todos los casos. En cuanto cambiamos el ejemplo, dicha contradicción desaparece. En casos en donde consideramos la universalización de una máxima que autorice el suicidio o la falta de desarrollo de las propias capacidades, nos encontramos con otro tipo de imposibilidad. Como dice Kant, en estos casos “no se encuentra, es cierto, esa imposibilidad interna, pero es imposible querer que su máxima se eleve a la universalidad de una ley natural, porque tal voluntad sería contradictoria consigo misma” (p. 76). Tenemos, pues, dos tipos de contradicción: por un lado, una contradicción lógica que nos impide pensar una máxima como una ley universal; por otro lado, una contradicción de la voluntad consigo misma.

Así pues, en la teoría de Kant tenemos tres niveles de análisis. En primer lugar, el nivel de las acciones, que son sucesos naturales que ocurren en lo que Kant llama “mundo fenoménico”; en segundo término, las máximas particulares que rigen a estas acciones. Esas reglas de acción pueden ser, grosso modo hablando, de dos tipos: a) hipotéticas y b) categóricas. Las primeras son de la forma “Si quiero obtener tal cosa, entonces debo hacer tal otra”. Las segundas, en cambio, tienen carácter apodíctico, esto es, mandan absolutamente. Tienen la forma “No debo hacer tal cosa” o “Debo hacer tal otra”. Sólo en el caso de las máximas categóricas nos encontramos con normas auténticamente morales. En un tercer nivel de análisis tenemos el imperativo categórico como principio supremo de la moralidad. Dicho principio se aplica directamente, no sobre las acciones, sino sobre las máximas que rigen a esas acciones. El imperativo es una proposición sintético-práctica a priori; esto es, en la terminología kantiana, una proposición que nos brinda cierta clase de información (en contraposición a las proposiciones analíticas, que son tautológicas), pero que al mismo tiempo es universal y apodícticamente válida (esto es, ninguna proposición empírica puede desmentirla). La conciencia de esta ley fundamental es un hecho de la razón, según Kant, pues no puede ser inferida de premisa racional alguna sino que, antes bien, se nos impone por sí misma con una validez incondicionada<sup>6</sup>.

Ahora bien, tal como lo entiende Kant, la idea de voluntad de un ser racional es la idea de una voluntad universalmente legisladora. La voluntad, en tanto racional, no está simplemente sometida a la ley sino que, fundamentalmente, se legisla a sí misma. En otras palabras: el hombre, en tanto ser racional, tiene la facultad de poder darse a sí mismo sus propias leyes morales. En este sentido, el hombre no sólo está sometido a las leyes de la naturaleza (leyes que le son impuestas), sino que, además, puede imponerse él mismo otra clase de leyes, las leyes morales, que son independientes de las leyes naturales<sup>7</sup>. La noción de “reino de los fines” le sirve a Kant para explicar esta peculiar capacidad que posee el hombre de ser autónomo, de darse sus propias leyes. Por “reino” entiende Kant el enlace sistemático de distintos seres racionales a través de leyes (morales) comunes. En el reino de los fines, todo tiene un precio o una dignidad. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo de valor equivalente. En cambio, aquello que está por encima de todo precio, que es insustituible, posee dignidad. En tanto perteneciente al reino de los fines, los hombres están sujetos a la ley que ordena tratarse a sí mismo y a los demás siempre como fines, y nunca como simples medios. Y esas leyes son, precisamente, leyes que el hombre se da a sí mismo. La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad humana. El hombre es, por tanto, un ciudadano de dos mundos: en tanto ser fenoménico, es una criatura natural sujeta a las leyes de la naturaleza. En la naturaleza sólo hay necesidad según leyes naturales. En este ámbito, el hombre no es más que un ser heterónimo pues no puede darse a sí mismo sus propias leyes. En cambio, en tanto ciudadano de un reino de los fines –mundus intelligibilis- el hombre es libre en el sentido de que puede darse a sí mismo sus propias leyes de acción, a saber, las leyes de la moralidad<sup>8</sup>. En tanto ser racional, el hombre posee la posibilidad de ser independiente de las causas del mundo sensible. De este modo, Kant articula necesidad y libertad, heteronomía y autonomía. La autonomía de la voluntad es, pues, el principio supremo de la moralidad. Es por ello que, según afirma Kant, un ser racional “tiene dos puntos de vista desde los cuales puede considerarse a sí mismo y conocer leyes del uso de sus fuerzas y, por consiguiente, de todas sus acciones: el *primero*, en cuanto pertenece al mundo sensible, bajo las leyes naturales (heteronomía), y el *segundo*, como perteneciente al mundo inteligible, bajo leyes que, independientes de la naturaleza, no son empíricas, sino que se fundan solamente en la razón” (p.120). No hay contradicción en que el hombre, en tanto ser fenoménico, esté sometido a ciertas leyes y que, al mismo tiempo, como ser en sí mismo (como perteneciente al reino de los fines) sea independiente de tales leyes. El concepto de mundo inteligible (reino de los fines) es una

<sup>6</sup> Cfr. Kant, E., *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, p. 51 y 52.

<sup>7</sup> Si el hombre fuera exclusivamente un ser natural, sometido inexorablemente a las leyes de la naturaleza, entonces no podría ser autónomo y, por ende, no podría existir la moralidad.

<sup>8</sup> Obsérvese que “libre” significa aquí “libre de las leyes de la naturaleza”, no libre de toda ley. Precisamente, ser libre para Kant está esencialmente relacionado con ser autónomo, esto es, con la capacidad de poder darse a sí mismo cierto tipo de leyes, las leyes de la moralidad.

noción que la razón se ve obligada a adoptar para pensarse a sí misma como práctica, para explicar el fenómeno de la constricción, la noción de deber y la idea de causalidad racional. Dicho en otros términos, la libertad es una idea cuya realidad objetiva no puede conocerse (de acuerdo con el canon establecido por la *Crítica de la razón Pura*), pero que tiene que presuponerse para poder pensarse la moralidad.

## 2.2. El deontologismo contemporáneo.

En la actualidad, la concepción ética de Kant ha tenido diversos desarrollos de importancia. Las dos teorías más importantes al respecto son la teoría de la justicia de John Rawls y la ética del discurso defendida por Karl-O-Apel y Jürgen Habermas. En esta sección presentaremos esquemáticamente la propuesta de Rawls, únicamente. A principios de los años setenta, Rawls presentó sus ideas éticas y políticas en *Teoría de la justicia*. A partir de allí, si bien mantuvo el núcleo de su teoría, fue modificando ligeramente sus ideas. Para la exposición que realizaremos aquí, nos concentraremos en su artículo “La justicia como equidad: política, no metafísica”<sup>9</sup>. Según Rawls, la teoría de la justicia como equidad no supone ninguna concepción filosófica o metafísica. Antes bien, se trata de una concepción política de la justicia aplicable a una sociedad democrática constitucional. Con ello, Rawls pretende estar aplicando el principio de tolerancia a la filosofía misma. Veamos los detalles de todo esto.

La justicia como equidad es una concepción política de la justicia. Esta concepción se aplica a las instituciones políticas, sociales y económicas. Más específicamente, se aplica a lo que Rawls llama “la estructura básica” de una sociedad democrática. La estructura básica comprende las principales instituciones políticas, sociales y económicas de una sociedad democrática (la libertad de pensamiento, la competencia mercantil, la propiedad privada de los medios de producción, etc). Al decir que la justicia como equidad es una concepción política, Rawls quiere decir que su teoría no es una concepción moral general y omnicomprensiva. Según Rawls, ninguna concepción moral general puede ofrecer una base públicamente reconocida para elaborar una concepción de la justicia política. Una adecuada concepción de la justicia debe poder abarcar diversas teorías y concepciones del bien. Por eso, la justicia como equidad recurre a las intuiciones básicas arraigadas en las instituciones políticas de una democracia institucional. Una concepción así puede ser respaldada por lo que Rawls llama “un consenso superpuesto”<sup>10</sup>, que incluye a todas las doctrinas filosóficas y religiosas. La justicia como equidad es una concepción política de la justicia practicable en una democracia que ofrece una alternativa al utilitarismo. Es decir, pretende dotar a los principios constitucionales y derechos básicos de una mejor base que el utilitarismo.

Ahora bien, la tarea de la filosofía política consiste en considerar los conflictos políticos y descubrir una base común para resolverlos. El conflicto fundamental de las democracias liberales occidentales –según Rawls– es que no hay acuerdo sobre cómo articular las instituciones básicas de la democracia para combinar satisfactoriamente libertad e igualdad. Este conflicto puede describirse también como un conflicto entre la llamada “libertad de los modernos” –libertad de pensamiento, derechos de propiedad, etc– y la “libertad de los antiguos” –libertades políticas, virtud política, etc. Pues bien, la justicia como equidad pretende resolver este conflicto mediante: a) dos principios de justicia que articulan libertad e igualdad; y b) un punto de vista imparcial que muestre que estos principios se adecuan mejor que otros a la idea de ciudadanos democráticos considerados como personas libres e iguales. He aquí los dos principios propuestos por Rawls:

- 1- Toda persona tiene derecho a libertades básicas iguales compatible con libertades similares para todos;
- 2- Las desigualdades sociales y económicas deben respetar dos condiciones: i) deben estar ligadas a empleos abiertos para todos, con igualdad de oportunidades, y ii) deben beneficiar a los menos favorecidos.

La pregunta es, entonces, cómo puede la filosofía política hallar una base compartida como para asegurar, por medio de las instituciones, la libertad y la igualdad. La respuesta que nos ofrece Rawls es la de reunir las convicciones establecidas, aclarar los principios implícitos y elaborar una concepción adecuada de la justicia hasta lograr un equilibrio reflexivo, esto es, un equilibrio entre nuestras intuiciones morales y la reconstrucción que hacemos de ellas. La idea rectora que nos permite organizar nuestras intuiciones morales y políticas es –sugiere Rawls– la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social entre personas libres e iguales. En síntesis, el propósito de la justicia como equidad es eminentemente práctico, no metafísico; no se presenta como verdadera, sino como practicable para llegar a un acuerdo

<sup>9</sup> En *Agora. Cuadernos de estudios políticos*, no 4, 1996.

<sup>10</sup> Por “consenso superpuesto” Rawls entiende un acuerdo sobre principios de justicia alcanzado desde doctrinas diferentes. Personas que detentan distintas teorías filosóficas o religiosas pueden acordar, por diferentes razones, en los mismos principios de justicia.

político entre personas libres e iguales. Este acuerdo promueve fundamentalmente el bien de todas las personas. Para asegurar ese acuerdo es preciso dejar a un lado las cuestiones sustantivas filosóficas, morales y religiosas, porque estas son sumamente controvertidas. Esto significa que, a todas estas cuestiones, debe aplicárseles el principio de tolerancia que desde principios de la Modernidad rige para cuestiones religiosas.

La idea fundamental de la justicia como equidad –la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre personas libres e iguales- está implícita en la cultura de la sociedad democrática. La mencionada cooperación social se define a partir de los siguientes elementos:

- i) Se distingue de la mera actividad social coordinada porque la cooperación está regulada por reglas aceptadas públicamente por todos;
- ii) Implica términos equitativos de cooperación que se expresan en principios que definen derechos y deberes básicos;
- iii) Requiere de una idea del bien que constituye el objetivo que quieren alcanzar los que participan del sistema de cooperación.

Por otra parte, la noción de “persona” es la de un individuo que puede desempeñar un rol en la vida social y, por tanto, puede gozar de derechos y respetar obligaciones. Se trata de la idea de un ciudadano que puede participar del sistema de cooperación durante toda su vida. En virtud de sus poderes morales, su razón, su pensamiento y juicio, las personas son consideradas como libres e iguales. Todas estas nociones forman parte –según Rawls- de nuestras intuiciones morales y políticas propias de las democracias modernas. De lo que se trata, ahora, es de hallar un mecanismo que nos permita determinar una concepción de la justicia que especifique los términos de la cooperación social entre personas consideradas como libres e iguales. El resultado de este mecanismo tendrá que avalar los dos principios de la justicia como equidad que hemos señalado: el principio de la libertad y el de la igualdad. Tal mecanismo es, de un modo característico, la llamada posición original. La posición original es el mecanismo representativo para determinar cuál es la concepción de la justicia más apropiada para realizar la libertad y la igualdad cuando la sociedad es concebida como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales. Obsérvese que Rawls caracteriza a la posición original como un “mecanismo representativo”, esto es, literalmente como una representación, una situación hipotética que adoptamos todos a fin de razonar de la manera más desprejuiciada posible acerca de los principios de justicia que deberían regir nuestra sociedad. La justicia como equidad reformula la teoría del contrato original con el objeto de fijar los términos de la cooperación social. Para ser válido, el acuerdo debe formularse bajo condiciones equitativas: ninguna de las partes puede tener mayor poder de negociación, no deben existir amenazas ni uso de la fuerza, engaño o fraude. Se requiere, pues, de un punto de vista imparcial, no afectado por contingencias sociales que le den mayor poder de negociación a unos por sobre otros. Para lograr esta condición de equidad en la situación original, Rawls sostiene que debemos apelar a lo que llama “el velo de la ignorancia”. Debemos representarnos cada uno de nosotros, en la situación original, como si estuviéramos afectados por un velo de la ignorancia acerca de nuestras condiciones físicas, psíquicas y sociales. Las partes no pueden saber nada acerca de su posición social; por ejemplo, no pueden saber cuál es su género, ni cuál es su clase social, ni cuál es su religión o su raza, ni si está en perfecto estado de salud o no, etc. Estas restricciones garantizan la simetría de las personas ubicadas en la situación original. Garantiza, pues, que las partes sean efectivamente personas libres e iguales. Así pues, puestas en esta situación, las personas intentarán maximizar su bien en condiciones equitativas. Por ejemplo, ¿podría querer yo una sociedad regida por principios racistas, que excluyan a las personas pertenecientes a una raza particular? Puesto que, tras el velo de la ignorancia ignoro qué raza me tocará en suerte, no estaré dispuesto, en la situación original, a brindar mi apoyo a principios de organización social semejantes. Puesto que carezco de información acerca de cuáles serán mis cualidades sociales, etc dentro de la sociedad, la manera más racional de maximizar mis oportunidades –de obtener los bienes que prefiero- será la de acordar principios de justicia que garanticen un mínimo de libertad e igualdad para todos. Esto está plasmado en los dos principios de justicia de Rawls.

En síntesis, la justicia como equidad es una concepción liberal de la justicia, que no abarca todos los aspectos de la vida de las personas, sino únicamente sus aspectos políticos. El liberalismo reconoce que en un estado democrático constitucional es inevitable que haya muchas e irreconciliables formas de vida. Pero la concepción de persona implícita en esto es una que está restringida al ámbito de la política. Los individuos pueden recurrir al concepto político de persona cuando discuten problemas de justicia política sin comprometerse con teorías omnicomprendivas sobre la naturaleza humana. Decir que el liberalismo acepta una pluralidad de formas de vida equivale a negar que exista –como Platón, Aristóteles, Agustín, Tomás y otros

sostuvieron- que exista un *summum bonum*. Para el liberalismo, la pregunta acerca de si existe un *summum bonum* es una pregunta que no tiene una respuesta práctica. Cualquier respuesta a esta pregunta no se ajustará a una concepción política de la justicia para una sociedad democrática.

### 3- UTILITARISMO

Hemos visto que, para Kant, las consecuencias de las acciones quedan al margen de toda consideración moral. Tenerlas en cuenta a la hora de actuar moralmente sería, para el genio de Königsberg, supeditar el valor de la acción a un fin ulterior. El valor moral de las acciones morales está determinado exclusivamente por la máxima de la acción, no por sus resultados que arroja la acción. Para el utilitarismo –una corriente de la filosofía moral que tiene a Bentham y Mill como sus más importantes exponentes modernos-, en cambio, son precisamente las consecuencias de nuestras acciones las que deben tomarse en consideración a la hora de evaluar el valor moral de una acción. El utilitarismo sostiene que la utilidad es el criterio de lo que es justo e injusto. Aquí, la noción de lo que es justo es elucidada en término de utilidad. Que una acción sea útil significa que produce un determinado rango de placer o ausencia de dolor. En este punto, el utilitarismo se reconoce heredero del hedonismo de Epicuro. Para el utilitarismo, pues, el principio de la utilidad (o principio de la mayor felicidad) constituye el fundamento de la moral. Este fundamento no es, por tanto, de carácter a priori, como en Kant, sino empírico. El principio de la utilidad sostiene que “las acciones son justas en la proporción con que tienden a promover la felicidad; e injustas en cuanto tienden a producir lo contrario de la felicidad. Se entiende por felicidad el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad, el dolor y la ausencia de placer” (p. 28-29)<sup>11</sup>. Así, una acción que produce, como consecuencia suya, mayor utilidad que otra acción rival, es preferible por la sencilla razón de que produce mayores placeres (o una mayor disminución del dolor). Los placeres y dolores involucrados en las acciones no conciernen exclusivamente al agente, sino a la mayoría de los involucrados por la acción. Las acciones son justas únicamente si promueven la felicidad general (o del mayor número posible de personas). Para Mill, el placer y la exención del dolor son las únicas cosas deseables como fines. A diferencia de Bentham, Mill piensa que los placeres pueden ser evaluados, no sólo cuantitativamente, sino también cualitativamente. Hay dos grandes clases de placeres: los corporales y los intelectuales. Siguiendo a la tradición filosófica, Mill defiende la superioridad de los placeres del intelecto por sobre los del cuerpo debido, principalmente, a la mayor permanencia, seguridad y facilidad de adquisición de los primeros. Dice Mill al respecto: “Es un hecho incuestionable que quienes tienen un conocimiento igual y una capacidad igual de apreciar y gozar, dan una marcada preferencia al modo de existencia que emplea sus facultades superiores. Pocas criaturas humanas consentirían que se las convirtiera en alguno de los animales inferiores, a cambio de un goce total de todos los placeres bestiales; ningún ser humano inteligente consentiría en ser un loco, ninguna persona instruida, en ser ignorante, ninguna persona con sentimiento y conciencia en ser egoísta e infame; ni siquiera se les podría persuadir de que el loco, el estúpido o el bellaco están más satisfechos con su suerte que ellos con la suya” (p. 31). De este modo, las elecciones entre acciones posibles no dependen solamente del número de placeres a los que dan lugar, sino también del tipo de placer que provocan. Pero, ¿cómo determinar la diferencia cualitativa entre diversos placeres? La respuesta de Mill es esta: si, de dos placeres, hay uno al que le dan preferencia todos (o casi todos) aquellos que los han experimentado, ese es el placer más deseable. Si aquellos que tienen conocimiento de ambos placeres colocan a uno por encima de otro, entonces está justificado otorgarle a ese placer la superioridad cualitativa. Así pues, desde la perspectiva utilitarista, toda acción moral correcta tiene que poder producir cierta utilidad general. Desde esta perspectiva, la inmolación del héroe o del mártir carece de valor moral si no redundando en beneficio de los demás. El sacrificio tiene sentido si se realiza por algún fin, pero el sacrificio mismo no es un fin en sí mismo. A juicio de Mill, es sólo el estado imperfecto del mundo lo que causa que, en ocasiones, el mejor modo de servir a los demás sea la renuncia a la propia felicidad. Es por ello que Mill ponía tanto énfasis en las reformas sociales. Señalaba que, después del egoísmo, la principal causa de insatisfacción ante la vida es la falta de cultivo intelectual, y defendía que las principales calamidades de la humanidad –la pobreza y la enfermedad- podrían ser combatidas a través del desarrollo de la inteligencia y del conocimiento.

Ahora bien, ¿de qué clase de prueba es susceptible el principio de utilidad? En primera instancia, Mill señala que las cuestiones relativas a los fines últimos no admiten pruebas, en la acepción ordinaria de esta palabra. Preguntarse por los fines es preguntarse qué cosas son deseables. El utilitarismo sostiene que la felicidad es la única cosa deseable como fin. En este punto, Mill apela a una estrategia empirista para fundamentar el principio de utilidad. Señala que

<sup>11</sup> Mill, J., *El utilitarismo*, Bs As, Aguilar, 1980.

la única evidencia de que una cosa es deseable es que la gente la desea de hecho. No puede darse ninguna razón de que la felicidad es deseable que no sea el que cada persona desee su propia felicidad. De este modo, concluye Mill: “Siendo esto un hecho, no sólo tenemos la prueba adecuada de que la felicidad es un bien, sino todo lo que es posible exigirle: que la felicidad de cada persona es un bien para esa persona, y que, por tanto, la felicidad es un bien para el conjunto de todas las personas” (p. 70). Así pues, puede decirse que el utilitarismo, comparado con la ética kantiana, representa una alternativa universalista que, sin embargo, a diferencia de ésta, considera las consecuencias de las acciones como el aspecto de evaluación moral central, y que lejos del apriorismo kantiano, pretende fundamentar los principios morales de una manera empirista.