

Deontología

\$10.80

por: Gonzalo Gamio

Bernard Williams
La ética y los límites
de la filosofía

Traducción
Luis Castro Leiva

Monte Ávila Editores
Latinoamericana

1

1ª edición en Monte Ávila, 1997

Originalmente publicado en inglés por
HarperCollins Publishers Ltd. bajo el título
ETHICS AND THE LIMITS OF PHILOSOPHY

© Bernard Williams, 1985.

Este libro ha sido parcialmente financiado por el CONICIT,
a través de la Sociedad Venezolana de Filosofía.

© Monte Ávila Editores Latinoamericana, C.A., 1991

Apartado postal 70712, Caracas, Venezuela.

Telf.: (58-2) 265.60.20 Telefax: (58-2) 263.85.08

E-mail: maelca@Telcel.net.ve

<http://www.montecavila.com>

ISBN: 980-01-0947-1

Diseño de colección y portada: Claudia Leal

Realización de portada: Henry Mendoza

Montaje electrónico: Sonia Velásquez

Impreso en Venezuela
Printed in Venezuela

*Cuán fría la vacancia cuando,
idos los fantasmas, el aturrido realista ve
por vez primera la realidad. El no mortal
tiene sus vacíos y trágicas expiraciones.
La tragedia, como siempre, tal vez pueda recomenzar,
nuevamente, en ese nuevo comienzo de la imaginación,
en ese sí que el realista profiere porque tiene
que asentir, proferido porque bajo cada no
yace una pasión por el sí que nunca antes había sido rota*

Wallace Stevens, «Esthétique du Mal»

*Cuando no se tiene carácter, hay que hacerse
de un método*

Albert Camus, *La Chute*

CAPÍTULO I

LA PREGUNTA DE SÓCRATES

«No es una pregunta trivial», dijo Sócrates, «estamos hablando acerca de cómo debe uno vivir». Al menos así parece registrarlo Platón en uno de los primeros libros escritos sobre el tema¹. Platón pensó que la filosofía podía dar respuesta a esa pregunta. Al igual que Sócrates, tenía la esperanza de que uno pudiera dirigir su vida o de ser necesario reorientarla mediante un tipo de comprensión peculiarmente filosófica. Es decir, una comprensión general y abstracta, racionalmente reflexiva, consagrada a lo que por medio de diferentes especies o tipos de indagación pudiera conocerse.

Los objetivos de la filosofía moral, así como cualquier esperanza que ésta pueda abrigar de hacerse digna de atención seria, están vinculados a la suerte de la pregunta de Sócrates, sea o no verdad que la filosofía, por sí misma, pueda tener alguna esperanza razonable de responderla. Cabe mencionar dos cosas con respecto a esa esperanza. Una ha de tenerla en cuenta el autor: ¡cuán vasta sería su pretensión al decir que un tipo de escritura abstracta, discursiva, deba merecer atención seria cuando preguntas como esos grandes interrogantes se encuentran en liza! Hay otros tipos de libros que tratan sobre esta pregunta. A fin de cuentas todos los buenos libros que se refieren o conciernen a la vida humana versan sobre esto mismo.

Lo otro que hay que considerar se refiere al lector. Sería cosa muy grave que la filosofía pudiera responder la pregunta. ¿Cómo puede ser que una *disciplina*, es decir, algo que se estudia en las universidades (pero no sólo allí) y sobre lo cual existe abundante literatura técnica o especializada, nos dé algo reconocible como respuesta a las preguntas básicas de la vida? Es difícil considerar esto como una auténtica posibilidad, a menos que, como lo creyera Sócrates, todo lector pueda reconocerse en la respuesta; que se trate de una respuesta que el propio lector pueda darse. Pero, ¿cómo puede ser esto posible? Y ¿cómo se relacionaría con la existencia misma de la disciplina? Para Sócrates no existía seme-

platonismo

filosofía moral

1)

2)

ante
falso
ver
cho de
2005
jante disciplina: sólo hablaba con sus amigos, y lo hacia de modo llano. Los escritores a los que se refirió (al menos por los que tuvo algún respeto) fueron los poetas. Sin embargo, apenas una generación después, ligaba Platón el estudio de la filosofía moral a difíciles disciplinas matemáticas. Y transcurridas dos generaciones aparecieron tratados sobre la materia, en particular la *Ética* de Aristóteles, todavía uno de los más esclarecedores?

Algunos filósofos desearían hoy tener la capacidad de regresar a la condición de Sócrates. Volver a empezar de nuevo, interrogando reflexivamente al sentido común o a nuestras preocupaciones morales o éticas sin el peso de los textos ni de la tradición de los estudios filosóficos. Tal camino de regreso tiene cosas que hablan en su favor y en este libro trato de seguirlo hasta donde puedo, intentando conducir mi indagación con la esperanza de que el lector se incorpore a ella. No obstante, en otro plano resulta infundado suponer que se pueda o deba uno librar de las prácticas establecidas en la materia. Lo que convierte a una indagación en filosófica es su generalidad reflexiva y un estilo de argumentación que pretende ser racionalmente persuasivo. Sería necio olvidar que mucha gente aguda y reflexiva ya se ha esforzado por formular y discutir estas cuestiones. La filosofía moral tiene los problemas que tiene por su historia y por sus prácticas actuales. Además, es importante el hecho de que haya una tradición de la actividad, en parte de carácter técnico, que se encuentre en otros dominios de la filosofía tales como la lógica, la teoría del significado y la filosofía de la mente. Y a pesar de que muy pocos de estos dominios, exceptuando la lógica matemática, pueden proveer «resultados», es indudable que queda mucho por conocer sobre el estado de la disciplina filosófica, lo que en parte tiene un peso considerable sobre la filosofía moral.

Pero hay otra razón para no olvidar que vivimos hoy y que no estamos en la condición de Sócrates. Para Sócrates, como para Platón, era rasgo especial de la filosofía que ésta fuese reflexiva, tomase distancia frente a la práctica y argumentación cotidianas y criticase sus actitudes implícitas. Pero la vida moderna es tan obstinadamente reflexiva y es tan básico para sus instituciones tener un altísimo grado de auto-conciencia, que las cualidades mencionadas ya no pueden tomarse como lo que en general distingue a la filosofía de otras actividades: por ejemplo, del Derecho, que se hace cada vez más consciente de su carácter de creación social, o de la Medicina, obligada a un mismo tiempo a considerarse cuidado especial, negocio y ciencia aplicada; para no decir nada de la ficción, que hasta en sus formas más populares necesi-

ta ser consciente de su propia ficcionalidad. En el mundo moderno la filosofía no puede hacer valer ninguna pretensión especial sobre la actividad reflexiva aunque sea capaz de hacer un uso especial de ella.

Este libro trata de proporcionar alguna idea de los desarrollos más importantes de la filosofía moral, pero procede a través de una indagación de sus problemas en las direcciones que me parecen las más interesantes. Espero que el recuento que aquí hago de los trabajos de otros sea acertado. Sin embargo, sin duda que ese recuento será el efecto de explicaciones selectivas. Y esto será así no sólo porque mi perspectiva sobre la materia es diferente a la que cualquier otro pueda proporcionar (se presume que ha de ser así si este libro merece leerse), ni tampoco porque sea cuestión de saber cuán representativa es esa misma perspectiva, sino porque no siempre me ocupo del problema de saber cuán representativa puede ser. Hay al menos un aspecto que hace que este libro no sea una muestra representativa de las formas hoy establecidas sobre la materia, por lo menos en el mundo de habla inglesa. Es más escéptico que lo que la mayor parte de esa filosofía anglo-parlante respecto a los poderes de la filosofía y también es más escéptico en lo que se refiere a la moral (ideal).

Cuáles deban ser los fines de la filosofía moral es algo que depende de sus propios resultados. En efecto, dado que sus indagaciones son reflexivas y generales, y se ocupan de lo que se puede conocer, esas indagaciones tienen que dar cuenta de lo que necesariamente hay que incorporar en todo intento por responder la pregunta de Sócrates: ¿qué parte de ese esfuerzo cuenta con el conocimiento de las ciencias, cuán lejos podría llevarnos en ese propósito una indagación racional, o cuán distinta se podría esperar que fuera esa pregunta si se hace en una sociedad en lugar de otra, o cuánto más se debe preguntar después de todo esto? Todas ellas son cosas que deben dejarse a la decisión personal de cada quien. Por consiguiente, la reflexión filosófica tiene que considerar lo que se encuentra implícito al tratar de responder esto o de responder cualquier otra pregunta menos general o práctica, e interrogarse sobre qué poderes de la mente y formas del conocimiento se podrían invocar con tal fin. Y lo que habrá de considerarse en todo este proceso es el lugar que en él ocupa la filosofía misma.

Quizás parezca que aquí hay circularidad en la argumentación: al preguntarse la filosofía cómo puede responderse la pregunta de Sócrates está determinando ella su papel al responderla. Pero no hay circularidad sino progresión. Independientemente

escapficismo

tema del
libro de la
filosofía moral

de cuál sea la perspectiva que se tenga sobre ella, la filosofía se inicia con preguntas que puede y debe formular sobre las posibilidades que tenemos de averiguar cómo vivir mejor nuestras vidas. Y durante el transcurso de ese proceso de indagación, la filosofía misma alcanza a ver hasta dónde puede contribuir en esa búsqueda por medio de sus métodos de análisis y de argumentación, de su insatisfacción crítica y haciendo gala de una imaginativa comparación de posibilidades, que son los expedientes que del modo más característico la filosofía trata de sumar a los recursos ordinarios de nuestro conocimiento histórico y personal.

La pregunta de Sócrates es el mejor comienzo para la filosofía moral. Es mejor que preguntar: «¿Cuál es nuestro deber?» o «¿cómo podemos ser buenos?» o incluso «¿cómo podemos ser felices?». Cada una de esas preguntas supone demasiado, aun cuando no todo el mundo esté de acuerdo con lo que en ellas se da por sentado. En el caso de la última pregunta hay quienes piensan —tal y como lo hacen los que abogan por la primera de ellas— que se escoge un lugar equivocado como punto de partida para dar inicio a la filosofía moral, pues así se ignoran los problemas fundamentales de la moral; otros puede que simplemente encuentren ese modo de proceder demasiado optimista. La pregunta de Sócrates es neutra frente a estos problemas y muchos otros. No obstante, sería un error pensar que en ella no se da nada por supuesto. Lo primero que debemos hacer es preguntarnos qué supone la pregunta de Sócrates y cuánto se está presuponiendo al asumir que la pregunta puede ser formulada de manera conveniente.

«¿Cómo se ha de vivir?» La generalidad de ese «se» ya enuncia una pretensión. El griego no nos da siquiera ese «se»: la fórmula es impersonal. Ello implica que, en general, algo relevante o útil se puede decir a quien sea. Lo que a su vez implica que se puede decir algo general, algo que abarca o modela las ambiciones individuales que cada quien puede invocar para responder la pregunta «¿cómo he de vivir?»* (una implicación de mayor alcance fácilmente puede fundarse en esta generalización: la pregunta nos aleja por completo de los cuidados de un *ego*. Sobre esto habremos de volver más adelante). Ésta es una de las dos formas en que la pregunta de Sócrates va mas allá de ese «¿qué haré?» [*what shall I do*] de todos los días. La otra forma de tras-

* N.T. Se ha escogido esta fórmula impersonal a partir de las posibilidades del verbo haber auxiliar, por su relación algo más indirecta con el deber, idea que el autor trata de vincular con la moralidad y no con la ética. Para preservar esa intención seguiremos las exigencias de ese uso verbal a riesgo de incurrir en rarezas.

forma de
vida buena
↳ ética narrativa

5

auto suficiencia
(cf. Nussbaum)

Retomar el
tema de la
vida como un
todo.

importante

vida buena
+ vida debida

cenderlo es que no se trata de algo inmediato; no es una pregunta sobre lo que debo hacer ahora o después. Es la pregunta por una manera de vivir. Los propios griegos se asombraban mucho ante la idea de que semejante pregunta debía recaer, en consecuencia, sobre la totalidad de la vida, y que una buena manera de vivir debía conducir a que una vez culminada ésta pudiera visualizarse como una vida bien gestada. Impresionados ante el poder que tenía la fortuna para destruir lo que podía parecer la mejor disposición de las vidas, algunos de ellos buscaron, Sócrates de los primeros, un diseño racional de vida que a la vez que redujera ese poder de la fortuna en lo posible, lo preservara de los avatares de la suerte [*luck-free*]³. Éste ha sido también y de muy diversas maneras un objetivo del pensamiento posterior. La idea de que es preciso pensar, en este plano general, en la *totalidad de una vida* quizás parezca a algunos de nosotros mucho menos vinculante que a Sócrates. Sin embargo, su pregunta todavía nos exige que reflexionemos sobre nuestra propia vida como un todo, y que lo hagamos desde cada aspecto de esa totalidad y hasta sobre sus más recónditos elementos, aun cuando nosotros, a diferencia de los griegos, no le otorguemos tanto peso a la cuestión de cómo culminar nuestras vidas.

La frase impersonal del griego traducida por «uno debiera» no sólo permanece silente con respecto a la persona cuya vida se emplaza. También carece por completo de obligatoriedad —y muy acertadamente— con respecto al tipo de consideraciones que han de aplicarse a la pregunta. «¿Cómo he de vivir?» no significa «¿qué tipo de vida debo yo moralmente vivir?». Es precisamente por esto que la pregunta de Sócrates constituye un punto de partida distinto al de las otras preguntas que ya he mencionado sobre el deber o sobre una vida en la que uno deba ser bueno. Puede que sea igual a la pregunta que se interroga por la vida buena, es decir, por una vida que vale la pena vivirse; sin embargo, en sí misma, esta noción no conlleva ninguna pretensión de naturaleza característicamente moral. Puede ser que quizás, como lo creyera Sócrates y la mayoría de nosotros todavía lo espera, una vida buena sea también la vida que lleva una persona buena (*tiene que serlo*, pensaba Sócrates; *puede ser*, es en lo que confía la mayoría de nosotros). Pero si resulta o no así, es algo sobre lo cual volveremos a tratar más adelante. *Debiera* significa simplemente *debiera y*, en sí, en esta pregunta tan general, no difiere de lo que significa ese *debiera* en cualquier pregunta casual, v.g. «¿qué es lo que debería hacer yo ahora?».

Algunos filósofos han supuesto que no podemos comenzar por

ética
filosofía

ética
filosofía

ética
filosofía

ética
filosofía

esta pregunta práctica general e indeterminada, porque las preguntas como «¿qué debiera hacer?» o «¿cuál es la mejor manera de vivir para mí?» y otras parecidas son preguntas ambiguas, poseen tanto sentido moral como no moral. De acuerdo con esta perspectiva lo primero que hay que hacer con la pregunta es decidir a cuál de estas dos clases de asuntos diferentes se refiere, y si no se hace esto antes no se puede ni siquiera comenzar a responderla. Ello es un error. El análisis de los sentidos no requiere que «lo moral» y «lo no moral» sean categorías de sentido*. Resulta claro, desde luego, que si se dice de alguien «éste es un hombre bueno», podemos preguntarnos si se quiere decir que se trata de un hombre bueno en un sentido que contrasta, por ejemplo, con el sentido en que se dice que alguien es un buen hombre para llevarlo consigo en una misión militar. Pero el hecho de que uno pueda dar estas diversas interpretaciones no revela un sentido moral de «bueno» o de «hombre bueno» distinto de un sentido militar de bueno (o un sentido futbolístico de bueno, etc.).

Es indudable que en determinadas ocasiones puede uno preguntarse «¿qué debo hacer desde un punto de vista ético?» o «¿qué debo hacer desde el punto de vista de mi interés personal?». Estas preguntas nos piden los resultados de sub-deliberaciones y nos invitan a revisar el tipo particular de consideraciones que se pondera en la pregunta y a pensar en lo que estas consideraciones —tomadas en sí mismas— sustentan. Del mismo modo, puedo preguntarme qué debo hacer teniendo en cuenta sólo consideraciones económicas, políticas o familiares. Al final todavía se plantea la siguiente pregunta: «¿qué es lo que debiera de hacer después de haberse considerado todo esto?». Hay una sola pregunta específica que se puede formular sobre lo que se ha de hacer; la de Sócrates constituye un ejemplo muy general de ella, y las consideraciones morales son sólo un tipo de las que inciden en su respuesta⁴.

Hago mención aquí como antes ya lo hiciera de la expresión consideraciones «morales», empleando esta última palabra de una manera general que se corresponde con el nombre que se le da invariablemente a una disciplina: la filosofía moral. Pero hay otro nombre para esta disciplina, el de «ética», al cual le corresponde también la noción de consideración ética. Por su origen, la diferencia entre los dos términos es la que hay entre el latín y el griego; ambos se relacionan con palabras que significan *disposi-*

* N.T. Uso la expresión sentido por *meaning* aunque pudiera emplear significado. Este uso resulta más versátil para los propósitos del estilo analítico.

ción o costumbre. Una diferencia es que el término latino, del cual proviene la palabra «moral», enfatiza más el sentido de una expectativa social, mientras que la palabra griega favorece la idea del carácter individual. Pero es el caso que ahora la palabra «moralidad» ha llegado a asumir un contenido distintivo, y lo que voy a sugerir es que se la debe entender como un desarrollo particular de lo «ético»; desarrollo que posee una significación especial en nuestra cultura moderna occidental. Se trata de un desarrollo que pone énfasis especial en ciertas nociones más que en otras, habiendo elaborado particularmente la noción de obligación, y que además contiene presupuestos peculiares. Y teniendo estos rasgos a la vista creo que estamos ante un desarrollo que es preciso tratar con especial escepticismo. Por consiguiente, a partir de ahora casi siempre empleo la expresión «lo ético» como un término amplio que representa aquello sobre lo cual ciertamente versa esta disciplina, mientras que las expresiones «moral» y «moralidad» las uso para referirme a un sistema más restringido de cuyas particularidades nos ocupamos más adelante.

No trato de definir exactamente qué se ha de tomar en cuenta como una consideración ética, pero voy a decir algo sobre lo que interviene en la noción de lo ético. Que la noción sea vaga no es algo que resulte perjudicial. En realidad es la idea de *moralidad* —ese sistema especial— lo que requiere una delimitación precisa (al exigir, por ejemplo, que se deslinde los sentidos «moral» y «no moral» de las palabras). Esta es una función de sus presupuestos especiales. Sin esos presupuestos se puede admitir un ámbito de consideraciones que forma parte de la noción de lo ético y también se puede ver por qué ese ámbito no se encuentra claramente delimitado.

Una cosa que encaja en tal ámbito es la noción de obligación. Un conjunto más bien variado de consideraciones se toma normalmente como obligaciones. Más adelante (en el Capítulo 10) abordé el problema de por qué esto debe ser así. Una especie muy conocida de obligación es la que podemos asumir con nosotros mismos cuando, por ejemplo, hacemos una promesa. También está la idea de un deber. El uso más conocido hoy de la palabra «deber» es quizás el que se le da en el ámbito de conexiones institucionales restringidas, por ejemplo, cuando nos encontramos ante un inventario o decálogo de deberes. Más allá de estos confines, característicamente los deberes se han solido relacionar en función de un rol, de una posición, de una condición o de una relación; derivándose del hecho de que alguien se encuentre ocupando su puesto o *estación*, como dice Bradley en el título de su

discutible
→ Hegel

Kant...

Williams

→ quien por la terminología hegeliana

7

lo ético
lo ≠ moral

famoso ensayo⁵. En el caso de los deberes propios de un trabajo, éste muy bien puede haber sido acordado voluntariamente, por lo general los deberes y casi todas las obligaciones distintas de las promesas no se adquieren de modo voluntario.

En el pensamiento de Kant y de quienes han sido influenciados por éste, toda consideración moral genuina reside íntegra y en última instancia en el seno de la voluntad del agente. No se me puede *exigir* simplemente que por mi posición en la estructura social —por el hecho de que sea hijo de una persona en particular, por ejemplo— actúe de determinada manera, si esa exigencia pretende ser de naturaleza moral y no sólo el reflejo de una compulsion psicológica o social, o de sanciones jurídicas. Actuar moralmente es actuar autónomamente y nunca puede ser el resultado de una presión social. Esto refleja de alguna manera la peculiaridad que concierne al subsistema de la moral. En contraposición con esa postura, en todas las sociedades, incluyendo la nuestra, se ha reconocido como pensamiento ético el que uno pueda actuar bajo una exigencia de esa clase de presión simplemente por ser uno quien es o por la situación social que uno tenga u ocupe. Puede que éste sea un tipo de consideración que pocos, en nuestras sociedades occidentales, estén hoy dispuestos a aceptar, pero así lo admitió casi todo el mundo en el pasado, y no es necesario exigir que cualquier requerimiento de este tipo, una vez sometido a escrutinio racional, deba ser abandonado o convertido en un compromiso voluntario. Al igual que otros rasgos distintivos de la moralidad, este requerimiento se relaciona estrechamente con los procesos de modernización: representa una comprensión en términos éticos del proceso que en el mundo de las relaciones jurídicas Maitland llamó el tránsito del *status* al *contrato*. Corresponde también a la cambiante concepción del yo que interviene en las relaciones éticas⁶.

La obligación y el deber miran hacia atrás o al menos hacia los lados. Los actos que requieren, suponiendo que uno esté deliberando sobre qué hacer, se encuentran en el futuro. Pero las razones de estos actos se encuentran en el hecho de que ya me he comprometido, he aceptado un trabajo determinado, u ocupo cierta posición. Otra clase de consideración ética mira hacia adelante, hacia los resultados de los actos que como posibilidades se proyectan ante mí. Que sea todo para bien [*It will be for the best*] se puede tomar como la forma general de esta clase de consideración. Si se entiende esta expresión de una manera determinada, especialmente importante en la teoría filosófica, *lo mejor* es mensurable por los grados en que la gente logra lo que necesita o en

que se les hace felices o alguna consideración similar. Se trata del área del «bienestar» o del utilitarismo (discuto estas teorías en los Capítulos 5 y 6). Pero ésta es apenas una versión de cómo puede entenderse esa expresión. G.E. Moore también pensó que esa clase de consideraciones prospectivas era fundamental. Sin embargo admitió que otras cosas distintas de la satisfacción —tales como la amistad y la conciencia de la belleza— valían como buenas consecuencias. Fue esto lo que hizo que su teoría resultara tan atractiva para el grupo de Bloomsbury: lograba rechazar a un tiempo el rigorismo del deber y la vulgaridad del utilitarismo.

Hay otra clase de consideración ética que presenta la acción como dotada en sí misma de una naturaleza éticamente relevante. Existe una amplia gama de características éticas en referencia a las cuales las acciones se pueden escoger o, en su defecto, rechazar. Puede rechazarse una acción particular porque se la considera robo o asesinato, por ejemplo, por engañosa o deshonrosa o, para ser menos dramáticos, porque decepciona a alguien. Tales descripciones —y existen muchas— operan en diferentes planos; así una acción puede ser deshonrosa porque es engañosa.

En estrecha unión con estas descripciones, en atención a las cuales se pueden escoger o rechazar nuestras acciones, hay diversas virtudes. La virtud es una disposición del carácter para escoger o rechazar acciones en razón de ser ellas de determinada naturaleza ética. Para la mayoría de la gente la palabra «virtud» ha llegado a adquirir asociaciones de comicidad o indeseables y, con excepción de los filósofos, muy pocos la usan. Sin embargo, no hay ninguna otra palabra mejor en este propósito y por esto tiene que usarse en filosofía moral. Podría abrigarse la esperanza de que restableciéndole su sentido propio se logre de nuevo la respetabilidad de su antiguo uso. En ese sentido propio, que significa una disposición admirable de carácter, comprende una amplia clase de características y, como suele ocurrir con tanta frecuencia en estas materias, la frontera de esa clase de características no es precisa, pero tampoco necesita hacerse precisa. En efecto, algunas características personales deseables no cuentan como virtudes, como por ejemplo ser sexualmente atractivo. Eso puede que resulte ser un asunto de carácter (hay personas que tienen un carácter sexualmente atractivo), pero no tiene por qué ser así y no vale como una virtud, como tampoco vale en este mismo sentido tener un diapason perfecto de voz. Además las virtudes son siempre más que meras destrezas, ya que implican patrones característicos de deseos y de motivación. Se puede ser

heterogeneidad

9
Virtud
(ἀρετή)

un buen pianista y no tener deseos de tocar, pero si se es generoso, justo o equitativo [*fair-minded*], esas cualidades por sí mismas ayudan a determinar en los contextos adecuados lo que uno querrá hacer.

Esto no quiere decir que las virtudes no puedan emplearse mal.

Un tipo de virtud que evidentemente puede emplearse mal es el de las llamadas virtudes ejercitativas, cuya naturaleza no supone tanto objetivos propios como la de servir a la realización de otros objetivos: por ejemplo, el valor o el dominio de sí mismo. No obstante, al ser rasgos de carácter son virtudes, y no se relacionan con la persecución de otros objetivos como es el caso de la mera posesión de alguna destreza. Según Sócrates las virtudes no pueden ser mal empleadas, e inclusive llega a sostener algo aún más radical: que es imposible que la gente, en tanto poseedora de cierta virtud, pueda actuar peor que si no la tuviese. Por consiguiente, esto lleva a Sócrates a creer que básicamente sólo hay una virtud: el poder de la rectitud del juicio*. No necesitamos seguirlo hasta ese punto. Más importante aún, no tenemos que seguirlo en relación con lo que motiva esas ideas, que es la búsqueda de algo que en la vida individual pueda ser bueno *sin calificación***, bueno en cualquier circunstancia. Esta búsqueda también tiene sus expresiones modernas y nos encontraremos con una de ellas cuando tratemos las preocupaciones especiales de la moralidad.

La noción de virtud es una noción tradicional de la filosofía moral, sin embargo durante algún tiempo se le ha dejado fuera de toda discusión. Algunos autores, en trabajos recientes, han enfatizado correctamente su importancia⁷. Si se tiene ciertas virtudes la forma en que uno delibera se verá afectada por ello. No obstante, es necesario tener claras las maneras en que esto puede afectar a la deliberación. Un punto importante es que el término que se emplee como virtud (el término-función virtud) usualmente no concurre como un contenido en el proceso de la deliberación. Alguien que posee una virtud determinada realiza acciones por que éstas dependen de ciertas descripciones y evita realizar otras acciones porque se subsumen al resguardo de otras descripciones. A esa persona se la describe en términos de la virtud, lo mismo que a sus acciones: se dice entonces que él o ella son personas

* N.T. Escojo la idea de la rectitud del juicio para sugerir la espesura de las tradiciones que están detrás en lugar del simple y más ordinario «correcto» que aquí podría caber.

** N.T. *Incondicional* sería económico pero elude la riqueza de la categoría de calidad que se relacionan aquí con la posibilidad de juzgar y predicar una vida semejante y sobre todo su relación con lo bueno.

valientes o justas que hacen cosas valientes o justas. Pero —y es éste el punto— la descripción que se aplica al agente y a la acción rara vez es la misma que la que posibilitan los términos que el agente escoge para actuar: «Justo» es, sin duda, uno de los pocos casos en que esto es así, y una persona «justa» o «equitativa» es aquella que escoge hacer acciones porque son justas y rechaza otras porque son injustas o no equitativas. Pero una persona valiente no escoge de manera característica acciones porque son valientes y es una verdad sabida que una persona modesta no actúa a título de modesta. La persona benevolente o generosa hace cosas bondadosas, pero las hace de acuerdo con otras descripciones tales como «ella necesita que lo haga» o «esto la animará» o «así dejará de sufrir». La descripción de la virtud no es la misma descripción que aparece en la consideración. Es más, no hay ningún concepto ético único que típicamente caracterice las deliberaciones de una persona que tenga una virtud particular. Por lo contrario, si un agente posee una virtud particular entonces cierto dominio de hechos se convierte en consideraciones éticas para ese agente porque él o ella tienen esa virtud. El camino que lleva de las consideraciones éticas que pondera una persona virtuosa a la descripción de la virtud en sí misma es un camino tortuoso; un camino definido y marcado por el impacto de la auto-conciencia. Efectivamente ese mismo impacto puede haber contribuido a

que las virtudes se convirtieran en una concepción ética impopular. La discusión sobre este punto solía conducirse exagerando el *culto a las virtudes*. En la forma de la tercera persona del singular, ese ejercicio, quizás no con ese título, es muy familiar: forma buena parte de la socialización o educación moral, o si se quiere, de la educación. Sin embargo, como ejercicio de la primera persona del singular, el *culto a las virtudes* tiene algo de sospechoso, de mojigatería o auto-engaño. Y no se trata simplemente de que pensar de este modo sea pensar sobre uno mismo más bien que sobre el mundo y los demás. Ciertamente tipo de pensamiento ético, especialmente si es auto-crítico, por supuesto que hará eso. Más de un autor ha enfatizado recientemente la importancia de nuestra capacidad para tener deseos de segundo orden —deseos de tener ciertos deseos⁸— y su significación para la reflexión ética y la conciencia práctica. La deliberación encaminada hacia la satisfacción de esos deseos de segundo orden tiene que dirigirse en grado muy especial hacia el yo. El problema de educar para cultivar las virtudes, si se concibe como un ejercicio deliberativo y en primera persona del singular, es que el pensamiento que se orienta de esa forma no se encuentra lo suficientemente dirigido.

cfr. Frankfurt
(y Taylor)

Pensar sobre nuestros estados posibles en términos de virtudes no es tanto pensar acerca de nuestras acciones, y claramente no es pensar en qué términos podemos o debemos pensar nuestras acciones: es, por lo contrario, pensar cómo los otros pueden discutir o comentar el modo en que pensamos nuestras acciones, y si esto llega a representar en lo esencial el contenido de nuestras deliberaciones, entonces realmente sí que aparece como una desorientación de nuestra atención ética. Sin embargo, la lección que se desprende de todo ello no es que las virtudes no sean o no constituyan un concepto ético importante. Se trata más bien de que la importancia de un concepto ético no tiene que consistir en ser un elemento de la deliberación en primera persona. Las deliberaciones de la gente generosa o valiente, y también las deliberaciones de la gente que trata de ser más generosa y más valiente, son diferentes de las deliberaciones de quienes no lo son, pero la diferencia no consiste principalmente en que se piensen a sí mismos en términos de generosidad o de valentía.

Éstas son entonces algunas clases de consideraciones y de conceptos éticos. ¿Qué tipos de consideraciones inciden sobre la acción humana que *no son*, sin embargo, consideraciones éticas? Hay un candidato muy obvio: las consideraciones del egoísmo, que sólo se relacionan con la comodidad, la excitación, la autoestima, el poder u alguna otra ventaja del agente. El contraste entre éstas y las consideraciones éticas es una trivialidad, y se funda en ideas obviamente razonables sobre aquello para lo cual están hechas las prácticas éticas, así como en el papel que éstas juegan en las sociedades humanas. Pero todavía es preciso hacer otras distinciones. Una es sólo verbal. Nos ocupamos aquí de la pregunta de Sócrates «¿cómo hemos de vivir?», y el egoísmo —en el sentido más burdo y curiosamente interesado— es una respuesta inteligible, aun cuando la mayoría de nosotros pueda rechazarla. Es posible usar la palabra «ético» para referirnos a cualquier esquema de vida que pudiera proveernos una respuesta inteligible a la pregunta de Sócrates. En este sentido, aun el egoísmo más craso puede ser una opción ética. No pienso que debamos seguir ese uso. Independientemente de cuán vaga pueda ser en un comienzo, tenemos una concepción de lo ético que relaciona de modo comprensible las exigencias, las necesidades, las pretensiones, los deseos y por lo general las vidas de los demás con nosotros mismos y con nuestras acciones. Y parece conveniente preservar esta concepción dentro del marco de lo que estamos dispuestos a llamar una consideración ética.

El egoísmo puede, sin embargo, dar un paso más allá de su forma más descarnada. Hay una teoría relativa a cómo debemos actuar que se ha dado en llamar, de manera harto confusa, el *egoísmo ético*. Esta teoría pretende que cada persona debe perseguir su propio interés individual. Este tipo de egoísmo difiere del egoísmo craso en que supone una posición reflexiva y asume una perspectiva general sobre los intereses de las personas. Poco importa que lo denominemos sistema ético, tal y como se proclamaba a sí mismo. La pregunta importante es cómo contribuye esta postura a la idea de *consideración ética*. A primera vista parece que no contribuye, pues se afirma que cada uno de nosotros debe actuar de acuerdo con consideraciones no-éticas. Si simplemente se enunciara eso, podría parecer algo meramente dogmático: en efecto, si la gente actúa en atención a consideraciones distintas de las del interés individual, ¿qué demuestra que sea irracional actuar de esa manera? Efectivamente, tal punto de vista lo que quizás tiende a hacer es a *dejar libre* el papel de las consideraciones éticas y a preguntar luego cómo una vida que supone actuar sobre la base de semejantes consideraciones se relaciona con la noción de interés individual.

Hay otra perspectiva bastante parecida a la anterior, pero que es diferente. Esta otra perspectiva también pretende algo genérico, a saber, que lo que *debe suceder* es que todos persigan su propio interés. Y suele tener un efecto destabilizador sobre las consideraciones que uno toma en cuenta al actuar. Puede introducir una consideración que en sentido ordinario sea ética. Si creo que lo que debe suceder es que la gente persiga su propio interés, entonces puedo tener razón al promover ese mismo estado de cosas, y esto puede hacer que me vea involucrado en ayudar a los demás a adoptar esa actitud. Este curso de acción muy bien puede entrar en conflicto con la simple búsqueda del propio interés.

En efecto, es bastante difícil sostener la creencia crasa de que lo que debe suceder es que la gente persiga su propio interés. Más natural sería apoyarlo con otra consideración: sería lo mejor [*that it is for the best*] que todos hiciéramos eso. Esto puede adoptar la forma de decir cosas como que los intentos por ser generosos para con los demás simplemente confunden la naturaleza de los intereses que están en juego. Alguien que argumenta así (y se lo cree) en realidad también está aceptando otra consideración ética, por ejemplo, que es bueno que la gente logre lo que quiere; y cree, además, que la mejor manera de que la mayor cantidad posible de gente logre lo más posible eso que quiere, es que cada quien deba perseguir lo que él o ella desee. Esto era, por supuesto, lo que

"egoísmo"
me ref.
↳ neoliberalismo

otra posición

eración
y auto-
cción

iones
nvenien-
25-#
ca 5

ismo
pud e
12
la
la solución

ca
fmo

solian defender los partidarios del capitalismo del *laissez-faire* durante los inicios del siglo XIX. Y algunos todavía sostienen lo mismo a finales del siglo XX, a pesar del hecho obvio de que todos los sistemas económicos dependen de que la gente en sociedad tenga disposiciones que van más allá de su interese individual. Quizás esta contradicción ayude a explicar por qué algunos partidarios del *laissez-faire* tienden a dar lecciones de moralismo no sólo a quienes fracasan en la persecución de su propio interés sino también a quienes lo logran.

Estamos contrastando consideraciones éticas y consideraciones egoístas. ¿Pero acaso no podría alguien desear la felicidad de otro? Por supuesto que sí. ¿No coinciden entonces el egoísmo, la persecución de lo que yo deseo, con lo que si se supone que es un tipo de consideración ética: la preocupación por la felicidad de otra persona? De nuevo, sí, pero ello no resulta algo de interés a menos que de un modo más general y sistemático las consideraciones egoístas y las consideraciones éticas converjan entre sí. Será ésta una interrogante que habremos de encontrar cuando consideremos la cuestión de los fundamentos en el capítulo tercero.

De todo lo anterior se podrá ver que la idea de lo ético, a pesar de su vaguedad, tiene algún contenido. No es una noción puramente formal. Encontramos una ilustración de esto en una clase diferente de consideración no ética, en una consideración que se puede denominar contraética [*counterethical*]. Las motivaciones contraéticas, que son un fenómeno humano significativo, se presentan de varias formas determinadas por sus contrapartes positivas dentro del dominio de lo ético. La «malevolencia», el motivo más conocido de esta especie, a menudo se asocia con el placer del agente y se suele creer que éste es su estado natural. Pero hay también una malevolencia pura y desprovista de toda traza de un yo [*selfless*]; una maldad que parece trascender hasta la misma necesidad que siente el agente de permanecer como testigo en el disfrute del daño que su voluntad actualiza. Difiere de la contra-justicia, el goce caprichoso de la injusticia. Esta última es considerablemente parasitaria de su contraparte ética en el sentido en que primero requiere una cuidadosa determinación de lo que es justo para luego imprimirle su dirección propia. Sin embargo, con la malevolencia no sucede del todo así. No es que la benevolencia tenga que comenzar a obrar para que entonces la malevolencia pueda actuar, sino más bien se trata de que ambas emplean las mismas percepciones y se mueven a partir de allí en diferentes direcciones (por esto, como señala Nietzsche, la crueldad necesita compartir la sensibilidad de

simpatía mientras que la brutalidad no lo necesita). De nuevo, otras motivaciones contraéticas son parasitarias de la reputación o de la propia representación emocional de lo ético más que de sus conclusiones. Como cabe esperar, esto puede ser algo implícito en el caso de las virtudes. Una acción de cobardía no es algo que el agente suele interpretar como una consideración en favor de su realización, pero podría llegar a ser ése el caso, y de ese modo contraético dicha acción se pondría al servicio de un masoquismo de la vergüenza.

He tocado el tema de las consideraciones del egoísmo y el de las consideraciones que van más allá del «yo», por ejemplo, la benevolencia o la equidad [*fairness*]. Pero hay una pregunta que ha resultado muy importante para la ética, a saber, ¿hasta donde, más allá del yo, se deben extender estas consideraciones? ¿Se tomará como una consideración ética sólo la consideración de los intereses y las necesidades de nuestras familias, de nuestra comunidad o de nuestra nación? Sin duda que estas lealtades locales han provisto el tejido existencial de la vida de la gente y, parece correcto afirmarlo, el foro de la vida ética. No obstante, hay algunas exigencias éticas que parece que sólo se pueden satisfacer por medio de un cuidado universal que se extiende a todos los seres humanos y que quizás va más allá de la especie humana. Este cuidado universal lo cultiva de modo particular el sub-sistema de la moralidad. Y este sub-sistema lo hace de tal manera y hasta tal punto, que con frecuencia se ha pensado que no puede haber ninguna atención verdaderamente moral que no esté marcada por esta universalidad.

Para la idea de moralidad, la circunscripción del dominio de la ética es siempre la misma: la circunscripción universal. La lealtad a un grupo más reducido, las lealtades debidas a la familia o al país, tendrían que justificarse desde afuera hacia adentro, por medio de un argumento que explique por qué es bueno que la gente tenga lealtades que son menos que universales (en los Capítulos 5 y 6 considero los motivos y los peligros de este tipo de enfoque; y también las diferentes explicaciones que se han dado acerca de lo que aquí se llama circunscripción universal). En un plano más cotidiano (menos reflexivo, diría un crítico moral) y dentro del contexto de un determinado contraste de lealtades, la ubicación de lo ético puede desplazarse de un lado a otro. En relación con mi interés personal, el interés de la ciudad o el de la nación pueden representar una exigencia ética, pero los intereses de la ciudad pueden aceptarse como intereses individuales [*self-interest*] si la exigencia ética proviene de

ética y
contraética

Destacados y
límites del
campo ético

Pólis

Altruismo
universal

Kant

←

alguna identificación más amplia*. Esto se debe simplemente a que los requerimientos de benevolencia o de equidad siempre pueden plantear una pretensión o exigencia que se levante en contra de los intereses individuales. Un *nosotros* puede representar intereses individuales propios del individuo tanto como un *Yo*; y saber quiénes somos *nosotros* depende de la identificación en un caso particular y de las fronteras que establecen el contraste.

He mencionado varias clases de consideración ética y más de un tipo de consideración no ética. Tradicionalmente la filosofía ha mostrado un deseo de reducir esta diversidad, y de querer hacerlo a partir de cualquiera de los dos lados de esta división. Primero que nada, se ha inclinado a ver todas las consideraciones no éticas como reducibles al egoísmo, la forma más estrecha de persecución del interés individual. Por cierto, algunos filósofos han querido reducir todo esto a una clase especial de preocupación egoísta, la persecución del placer. Kant en particular sostuvo que toda acción que no tuviera a un principio moral por causa era una acción que se hacía por efecto del placer del agente. Pero es necesario distinguir esto de otra idea, a saber, que todas las acciones —incluyendo las que se hacen por razones éticas— son motivadas también por la persecución del placer. Pero a esta teoría —el hedonismo psicológico— le es difícil evitar ser obviamente falsa o trivialmente vacua, como en efecto sucede si simplemente se identifica la expectativa de placer de cualquier agente con todo lo que éste haga intencionalmente. En todo caso esta teoría no constituye ninguna contribución especial para el trazado de la distinción entre lo ético y lo no ético. Si hubiese alguna versión verdadera e interesante del hedonismo psicológico, las acciones que tienen motivaciones no éticas no formarían necesariamente una clase especial de actividad orientada hacia la búsqueda del placer. Por su parte, la perspectiva de Kant sí contribuye al deslinde entre lo ético y lo no ético, al sostener que la acción moral es aquel tipo único de acción exenta de hedonismo psicológico. Esta es, desde luego, una perspectiva equivocada⁹. Y si no estamos influenciados por una teoría semejante, podemos aceptar la muy obvia verdad de que hay diferentes clases de motivación no ética; más aún, que hay más de un género de motivación actuando en contra de las consideraciones éticas¹⁰.

El deseo de reducir todas las consideraciones no éticas a un

* N.T. He escogido intereses individuales y no intereses propios para evocar la fuerza del contraste entre el holismo y el individualismo, por una parte, y entre individuo y sociedad por la otra. Me parece razonable que se piense en la posibilidad de deslizar aquí la esquivia noción de interés propio.

solo tipo es menos fuerte hoy en filosofía que cuando la filosofía moral se concentró principalmente no tanto en las preguntas sobre la rectitud de la acción y sobre la vida buena (se consideró que las respuestas a esas preguntas eran obvias), sino más bien en la manera de motivarse uno para poder perseguir esos objetivos haciendo frente a las motivaciones egoístas o hedonistas. Por otra parte, el deseo de reducir todas las consideraciones éticas a un solo patrón es hoy más fuerte que nunca. Varias teorías tratan de mostrar que uno u otro tipo de consideración ética son básicos, mientras que los demás tipos pueden explicarse en términos del primero. Hay quienes toman como básica la noción de obligación o de deber; y el hecho de que aceptamos como una consideración ética, por ejemplo, que ciertos actos conducen probablemente a las mejores consecuencias es explicado en términos de que tenemos, entre otros, un deber: el de lograr las mejores consecuencias. A las teorías de esta clase se las denomina «deontológicas» (a veces se dice que este término proviene del antiguo vocablo griego para «deber», pero no existe palabra del griego antiguo que traduzca la palabra «deber»: la expresión proviene del término griego que se traduce por aquello que *se tiene que hacer* [*what one must do*]).

En contraste con esta postura, hay teorías que toman como idea primaria producir el mejor estado de cosas. Las teorías de esta clase suelen denominarse «teleológicas». El más importante ejemplo de tales teorías es el de aquel que procede a identificar la bondad de los resultados como la función equivalente a la felicidad de la gente o a la satisfacción de sus preferencias. Esto, como ya he dicho, se llama utilitarismo, aun cuando este término también ha sido empleado, por ejemplo en Moore, para referirse a la noción más general de un sistema teleológico¹¹. Algunas de estas teorías reduccionistas tan sólo nos dicen cuál es la noción racional, o más consona con nuestra experiencia ética, que tratar como noción fundamental. Otras tienen más audacia y pretenden que estas relaciones se descubren en los sentidos de las palabras que empleamos. De este modo, Moore pretende que «lo recto»* [*right*] significa simplemente «lo que produce el mayor bien» [*productive of the greatest good*]¹². La filosofía de Moore se caracteriza por una afectación de precavida modestia que entorpece su prosa con muchas calificaciones, pero rara vez lo salva de cometer los

* N.T. Uso de la palabra «recto» y no «correcto», «adecuado» o «conveniente» para evocar la similitud y la diferencia que presenta Moore con propuestas teleológicas. Lo recto en su desuso, sugiero, tiene más poder que otros términos más fácilmente disponibles en nuestra habla contemporánea.

Kantianos
utilitaristas

Conceptos
deontológicos

No hay «deber»
griego clásico

Conceptos
teleológicos

¿De la
utilitarismo

más desmedidos errores. Y esto, como demanda acerca del significado de las palabras, es simplemente falso. Dicho en forma más general, si este tipo de teorías se ofrece como teorías descriptivas, es decir, como recuentos explicativos de lo que efectivamente tomamos como sus equivalentes, entonces todas por igual conducen a conclusiones erróneas. Usamos una variedad de consideraciones éticas diferentes, genuinamente distintas unas de otras, y esto es precisamente lo que puede encontrarse. Y acaso ello sea así por ser nosotros los herederos de una larga y compleja tradición ética, enriquecida por diversas corrientes religiosas y sociales.

Como empresa que intenta ser descriptiva, y al igual que la antropología, esta operación reductiva sencillamente se revela como una empresa descabellada. No obstante, puede tener otros objetivos. En efecto, puede tratar de hacernos entrega, en un plano más profundo, de una teoría de la ética en cuanto tal. Pero no queda claro por qué este objetivo deba alentarnos a reducir de ese modo nuestras concepciones éticas básicas. Si hay algo así como la verdad de la materia de la ética —la verdad, podemos decir, de lo ético en cuanto tal— ¿por qué habría de ser esta expectativa algo simple? En particular, ¿por qué ha de ser conceptualmente simple, empleando sólo uno o dos conceptos éticos tales como *deber* o un *buen estado de cosas* [good state of affairs] en lugar de usar varios conceptos? Para descubrir esta materia quizás necesitemos tantos conceptos como nos parezca necesario y no menos.

Lo que se persigue a través de estos intentos por reducir nuevos conceptos éticos tiene su fundamento en otro objetivo de la teoría ética; en un objetivo que no consiste exactamente sólo en describir cómo pensamos lo ético, sino en decirnos cómo deberíamos hacerlo. Más adelante argumento que la filosofía no debe tratar de producir una teoría ética, aunque esto no significa que la filosofía no pueda ofrecer crítica alguna sobre las creencias e ideas éticas. Sostengo que en ética la empresa reduccionista no se justifica y debe desaparecer. Lo que me interesa en este momento, sin embargo, es sólo subrayar que esta empresa necesita justificarse. Una buena parte de la filosofía moral se entrega sin pestañear a ese tipo de actividad y la única razón que se alega para ello es que así es como se ha venido haciendo desde hace mucho tiempo.

Hay un motivo para el reduccionismo que no opera de manera simple sobre lo ético o lo no ético, sino que tiende a reducir toda consideración a una única clase de consideración fundamental. Esta operación reductiva se funda en un supuesto sobre la racionalidad que consiste en sostener que dos consideraciones no se

puedan cotejar racionalmente —una con otra— a menos que haya una consideración común en términos de la cual se pueda efectuar la comparación. Este supuesto es a la vez muy poderoso y totalmente inútil. Dejando de lado lo ético, las consideraciones estéticas, por ejemplo, se pueden cotejar con consideraciones económicas sin ser aplicaciones de éstas y sin ser ambas ejemplo de alguna tercera clase de consideración. Los políticos saben que no todas las consideraciones políticas se fabrican con el mismo material que el que se emplea en las consideraciones con las cuales se las sopesa. Y hasta puede ser que diferentes consideraciones políticas provengan de distintas clases de materiales. Si uno compra un trabajo, un día de fiesta o un compañero con otro, el juicio no necesita de un juego particular de pesas y medidas.

No es esto una mera cuestión de error intelectual. Si fuera ése el caso no sobreviviría como tal al hecho de que la experiencia de la gente lo contradice; por lo común la gente llega a conclusiones que considera racionales, o por lo menos razonables, sin que para ello tenga que recurrir a alguna moneda como patrón para establecer su comparación. La tendencia hacia la adopción de una *concepción racionalista* de la *racionalidad* proviene, por lo contrario, de los rasgos sociales del mundo moderno. Rasgos que imponen sobre la deliberación personal y sobre la idea de la razón práctica un modelo que proviene de una comprensión particular de la racionalidad pública. Esta comprensión requiere, en principio, que toda decisión se base en fundamentos que puedan ser explicados discursivamente. De hecho tal requerimiento no puede ser satisfecho y probablemente contribuye poco con el propósito de hacer que la autoridad sea reconocida como genuinamente responsable. Pero se trata de un ideal que ejerce mucha influencia, y que por obra de una inversión en el orden de las causas puede aparecer como el resultado de la aplicación sobre el mundo de lo público de un ideal de racionalidad independiente. Más adelante volveremos a encontrar este ideal¹³.

Pero regresemos a la pregunta de Sócrates. Es un ejemplo particularmente ambicioso de pregunta personal de carácter práctico. En contraste, la pregunta más inmediata y menos complicada de ese tipo es «¿Qué he de hacer?» [what am I to do?] o «¿Qué

* N.T. En castellano, sugiero, la expresión «*qué hago*», referida al presente, puede señalar una urgencia práctica inminente; la expresión «*qué haré*» puede indicar la fatalidad de un acaecimiento y la necesidad de una nueva urgencia: la de sobreponerse a lo ocurrido. En todo caso la naturaleza práctica de los casos y sus diversos usos pudieran ser opacada si sobre esas expresiones se echa el manto de la idea de deber, con lo cual parecen adquirir otros sentidos conexos pero distintos a los aquí contemplados.

haré?» [*what shall I do?*]*. Las distintas consideraciones éticas y no éticas que se han discutido contribuyen a responder esta pregunta. Su respuesta, la conclusión de la deliberación, toma la forma de un *«haré...»* [*I shall do*] o «lo que voy a hacer es...» [*What I am going to do is*] lo que constituye la expresión de una intención, una intención que se ha formado como resultado de mi deliberación. En el momento de la acción, muy bien puede suceder que falle al realizarla, en ese caso puede ser o bien porque me he olvidado de mi intención, o porque me he visto impedido de realizarla, o porque he cambiado de idea, o porque (como luego puedo llegar a considerar) nunca en verdad tuve esa intención, y no fue ésa la conclusión real de mi deliberación, o no hubo verdadera deliberación. Cuando el tiempo para la acción es inmediato hay un margen menor para estas alternativas, pues sería paradójico recurrir a una respuesta de ese tipo e inmediatamente dejar de hacer lo que dije que de manera inmediata iba a hacer.

La pregunta «¿qué (es lo que) tendría que hacer?» [*what should I do?*]* concede algo más de margen u oportunidad entre pensamiento y acción. La conclusión apropiada en este caso es «yo tendría que»; y luego hay diversas maneras inteligibles de agregar «pero no lo voy a hacer». El «tendría» [*should*] llama la atención sobre las razones que tengo para actuar de un determinado modo y no de otro**. La función usual del «yo tendría que hacerlo» [*I should*] «pero no lo voy a hacer», es llamar la atención sobre una clase especial de razones, las razones éticas o prudenciales, que son particularmente buenas como razones para hacer manifestadas ante los demás —porque sirven para justificar mi conducta, por ejemplo, cuando las conformo con el plan de acción de alguien—; no son, sin embargo, como sucede en este caso, las razones más poderosas para mí en ese momento. La razón más poderosa es distinta: que deseo muchísimo hacer otra cosa. Desear hacer algo, por supuesto, es una razón para hacerlo¹⁴ (incluso puede ser una razón que justifique mi conducta ante otros, aunque hay algunas tareas de justificación, en particular las relacionadas con la justicia, que esa razón por sí misma no puede

* N.T. Uso intercambiablemente el *haber* y el *tener*, de allí el «tendría». En todo caso la intención es preservar el carácter de relativa (relativa a la situación del actor) necesidad práctica que aquí se supone.

** N.T. Me he abstenido de introducir las ambigüedades propias del uso del verbo deber (deber como posibilidad y deber moral). He preferido la fórmula compuesta a través del verbo *haber* y hacer para preservar, en la medida de lo posible, la naturalidad más práctica que creo que aquí, en el contexto de la pregunta, tiene en cuenta el autor.

realizar). Así, en este caso especial, lo que pienso que tengo la mayor razón para hacer, considerando en conjunto todas las cosas, es lo que deseo muchísimo hacer; y si el *tendría* que se toma como referido a lo que tengo la mayor razón para hacer, eso es lo que debo hacer. Hay una pregunta ulterior y más profunda, a saber, si puedo intencionalmente y sin «compulsión» dejar de hacer aun lo que pienso que tengo la mayor de las razones para hacer. Este fenómeno se conoce como el problema de la *akrasia*¹⁵ a partir del nombre que le diera Aristóteles.

La pregunta de Sócrates entonces significa: «¿cómo o de qué manera se nos hace presente la mayor razón para vivir?» Al decir antes que la fuerza del «tendría» [*should*] en la pregunta era simplemente *tendría*, quise decir con ello que la pregunta no contenía inscrita en ella de antemano ninguna ventaja en favor de un tipo de razón o de otro. En particular no existe ninguna consideración especial en favor de razones justificatorias respetables. Si, por ejemplo, de la respuesta surgen razones éticas de importancia, no será a causa de haber sido preseleccionadas por la pregunta.

No obstante, hay un énfasis especial que se le da a la pregunta de Sócrates y que la coloca siempre a cierta distancia de cualquier ocasión particular, real, en donde se esté considerando lo que se ha de hacer. Es una pregunta general sobre lo que se ha de hacer, porque interroga sobre cómo se ha de vivir, y también es, en cierto sentido, una pregunta atemporal, pues la invitación que nos hace para que pensemos sobre nuestra vida no se nos hace desde algún punto de vista particular de ella. Estos dos hechos la convierten en una pregunta reflexiva. No determinan la respuesta, pero sí la afectan. Al responder una pregunta práctica en un tiempo particular, en una situación particular, a uno le interesa particularmente lo que quiere en *ese momento*. Me formulo la pregunta de Sócrates fuera de todo tiempo particular o, mejor, el momento en que inequívocamente me la formulo no guarda ninguna relación particular con la pregunta misma. Y es así como la pregunta misma me hace asumir una perspectiva más general, de hecho una perspectiva de largo plazo sobre la vida. Empero esto no determina que las respuestas que se den sean las respuestas de una prudencia de largo plazo. La respuesta a la pregunta puede ser ésta: la mejor manera de vivir para mí es hacer en un momento dado lo que más quiero hacer en ese momento. Sin embargo, si tengo alguna inclinación por la prudencia, la naturaleza de la pregunta de Sócrates probablemente hará que se ponga de manifiesto.

Se trata además de una pregunta que pertenece a *cualquiera*.

akrasia

Pregunta de Sócrates reflexiva

PREGUNTA REFLEXIVA

Perspectiva no particular y a largo plazo sobre la vida

Desde luego esto no significa que, cuando la formula alguna persona en particular, sea una pregunta sobre cualquiera: es una pregunta sobre esa misma persona particular. Pero cuando la pregunta se me hace de modo socrático, y se me presenta con el fin de suscitar en mí la reflexión, forma parte de esa misma reflexión, porque es parte del conocimiento que la constituye como tal, el que la pregunta pueda formularse a cualquiera. Una vez constituida de esa manera, la pregunta naturalmente se mueve desde la formulación que cualquiera se puede hacer, a saber, «¿cómo he de vivir?», hacia esta otra más singular: «¿cómo se ha de vivir?». Esta nueva pregunta al parecer interroga las razones que todos compartimos para vivir la vida de una determinada manera y no de cualquiera. Parece preguntar por las condiciones de la vida buena [*the good life*], quizás las condiciones de la vida recta para los seres humanos en cuanto tales.

¿Hasta dónde puede conducimos en esa dirección lo propio de la reflexión socrática? ¿Qué efectos tiene sobre la respuesta? La atemporalidad de la reflexión no determina que en la respuesta a la pregunta se deba favorecer a la prudencia. Asimismo, el hecho de que la pregunta reflexiva es algo que puede hacerse por cualquiera debiera permitir que su respuesta pueda ser egoísta. Pero de serlo, se tratará más de un tipo de egoísmo que de otro: de aquel tipo de egoísmo general, que ya distinguimos antes, que afirma que todos han de favorecer sus propios intereses. Esto naturalmente puede suscitar en nosotros otro pensamiento, a saber, que una vida que se viva de esa manera ha de ser considerada una vida humana mejor. Pero si así fuera (y es tentador seguir argumentando de esta forma), entonces habrá de ser considerada mejor en el sentido impersonal o interpersonal de que todos deben vivir de esa manera. Una vez que se nos conduce hasta este punto de vista impersonal quizá se nos puede ahora exigir que echemos una mirada hacia atrás a partir de él; que hagamos nuestro viaje en la dirección contraria y que también revisemos nuestro punto de partida. Porque si desde un punto de vista impersonal no nos resulta que sea mejor que cada quien viva de un modo egoísta, quizás nos asistan razones para decir entonces que cada uno de nosotros no ha de vivir de esa manera y que, después de todo, tendríamos que darle una respuesta no egoísta a la pregunta de Sócrates. Si se puede llegar a esta conclusión, entonces la meta formulación de la pregunta reflexiva de Sócrates nos lleva muy adentro del mundo ético. Pero, ¿acaso puede llegarse a esta conclusión?

El pensamiento práctico es radicalmente un tipo de pensamiento que se conjuga en la primera persona del singular. Debe

preguntar y responder la pregunta «¿qué he de hacer?» [*what shall I do?*]¹⁶. Sin embargo, al amparo de la reflexión socrática, parece que se nos conduce a generalizar ese yo singular e incluso a adoptar, a partir de la sola fuerza de la reflexión, una perspectiva ética. En el capítulo cuatro veremos si la reflexión nos puede llevar tan lejos. Pero, aun si no puede hacerlo, la reflexión socrática ciertamente nos lleva a alguna parte. Al parecer la reflexión supone compromiso, y en verdad la filosofía está comprometida con la reflexión. De manera que la misma existencia de este libro tiene que hacer surgir la doble pregunta de cuán lejos nos compromete la reflexión y por qué debemos comprometernos con ella. Sócrates pensó que su reflexión le era ineludible. Lo que quiso decir con esto no es que todos la llegarían a ejercitar, porque bien sabía él que no todos lo harían; ni que cualquiera que comenzara a reflexionar sobre su vida se vería obligado, aun en contra de su voluntad, a continuar reflexionando sobre ésta por efecto de una pulsión interna. Su pensamiento fue más bien que la buena vida debe tener a la reflexión como parte constitutiva de su bondad: *una vida que no sea examinable* [*the unexamined life*], como decía Sócrates, *es una vida que no vale la pena vivirse*.

Esto es lo que exige una respuesta muy especial a su pregunta, respuesta que para el propio Sócrates es lo que antes que cualquier otra cosa constituye la justificación última de su formulación. Si el compromiso de mi libro es hacer surgir esa pregunta, ¿será también su compromiso responderla de esa forma? ¿Es que acaso toda indagación filosófica sobre lo ético y sobre la vida buena exige como parte de su respuesta aceptar el valor de la filosofía misma y de una postura intelectual reflexiva?

Contraste con la intrínseca Platón
Sentido del compromiso con la reflexión

Ideal socrático

Pregunta central del libro

NOTAS

1. Platón, *República*, 352 d.
2. Véase capítulo 3, nota 6 para algo más sobre la obra de Aristóteles.
3. Martha C. Nussbaum, en *The Fragility of Goodness*, New York, Cambridge University Press, 1985, explora esto y las nociones relacionadas con ello dentro de la literatura y la filosofía antiguas. Para una idea de moralidad como suerte trascendente, véase Capítulo 10.
4. Si bien algunos filósofos han encontrado dificultades a esta explicación obvia, quizás ello se deba a que han supuesto que esta pregunta «omnicomprensiva» puede ser respondida apelando solamente a una sola especie de consideración. Más adelante argumentaré en este capítulo que se trata de un error.
5. F.H. Bradley, «My Station and its Duties», en *Ethical Studies*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1951, 2ª edición; publicado por primera vez en 1876. [N.T. El término *station* se vincula al de *status*, al de encontrarse en el ejercicio de funciones o en el ejercicio de un cargo, ocupando una posición de responsabilidad con los derechos y deberes que ello implica].
6. Este punto es expuesto por Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1981 y por Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, New York, Cambridge University Press, 1982. El énfasis puesto por Sandel en «un Yo constituido socialmente» encuentra serias dificultades. Éstas son frecuentes entre autores neo-hegelianos. Véase también Capítulo 10, nota 16, y sobre MacIntyre véase la nota 10 infra.
7. P.T. Geach, *The Virtues: the Stanton Lectures*, 1973-74, New York, Cambridge University Press, 1977; Philippa Foot, *Virtues and Vices*, Berkeley, University of California Press, 1978; MacIntyre, *After Virtue*. Las razones de este olvido descansan en una visión muy limitada que se tiene de las preocupaciones éticas y por concentrarse sobre las preocupaciones relativas a la moralidad; quizás también pudiera ser que el estudio de las virtudes haya sido asociado a supuestos religiosos (que están enfáticamente presentes en la obra de Geach). Existe una objeción a la idea de virtud que vale la pena tomar en serio. Esta consiste en que exige la idea de carácter y ésta es una noción que ya no tiene suficiente o ningún sentido para nosotros. Toco esta cuestión en el Postscriptum. Creo que la objeción, si se desarrolla, sería una objeción hecha al pensamiento ético mismo y no a una manera determinada de conducirlo.
8. Por ejemplo, Harry Frankfurt, «Freedom of the Will and the Concept of a Person», *Journal of Philosophy*, 67, 1971; Amartya Sen, «Choice, Orderings and Morality», en Stephen Körner, ed., *Practical Reason*, New Haven, Yale University Press, 1974; R.C. Jeffery, «Preference among Preferences», *Journal of Philosophy*, 71, 1974; A.O. Hirschman, *Shifting Involvements*, Princeton, Princeton University Press, 1982, Capítulo 4.
9. La doctrina forma parte de la teoría de Kant sobre la libertad, la cual, de llegar a ser en absoluto inteligible, se hace notablemente difícil salvar de su inconsistencia. Para comentarios ulteriores sobre la cuestión, véase Capítulo 4.
10. He discutido esto en *Morality: An Introduction to Ethics*, New York, Harper and Row, 1972.
11. La distinción entre lo deontológico y lo teleológico se encuentra introducida aquí de manera muy gruesa. El interés de la distinción probablemente se encuentra en un plano diferente, en un desacuerdo acerca de dónde reside la importancia de la moralidad: véase capítulo 10. La distinción es sólo una entre muchas que han sido trazadas. Para una clasificación riquísima véase W.K. Frankena, *Ethics*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1973, 2ª edición.
12. G.E. Moore, *Principia Ethica*, New York, Cambridge University Press, 1959, secciones 17 y 89; *Ethics*, New York, Oxford University Press, 1967, pp. 246-248 y en otras partes. Parece condicionar esta visión en alguna medida en «A Reply to My Critics», en P.A. Schilpp, ed., *The Philosophy of G.E. Moore*, La Salle, Open Court Publishing Co., 1942, pp. 558-51.
13. En cierta forma la exigencia de una explícita racionalidad discursiva es tan vieja como Sócrates y no representa ninguna influencia moderna. Pero los modelos más poderosos de justificación que se encuentran hoy activos y la exigencia para el establecimiento de un solo patrón de razón son ciertamente la expresión de la racionalidad burocrática moderna. La pregunta está relacionada con la historia de ese «Yo» desnudo, no socialmente definido, al cual me he referido en la nota 6 arriba mencionada. MacIntyre exagera el límite hasta donde esto es una concepción puramente moderna. Sobre la pregunta sobre cuál racionalidad puede ser razonablemente exigida de un sistema de decisión, aun cuando eso se exprese en términos formales, véase Amartya Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco, Holden Day, 1970, y «Rational Fools», reimpreso en su obra *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford, Blackwell, 1982; Amartya Sen y Bernard Williams, eds., *Utilitarianism and Beyond*, New York, Cambridge University Press, 1982, pp. 16-18.
14. Esto es negado por Edward J. Bond, *Reason and Value*, New York, Cambridge University Press, 1983.
15. La discusión sobre *abstrasia* incluye: Donald Davidson, «How is Weakness of the Will Possible», en Joel Feinberg, ed., *Moral Concepts*, New York, Oxford University Press, 1969; David Pears, *Motivated Irrationality*, New York, Oxford University Press, 1984.
16. Esto no significa olvidar «¿qué debemos hacer?» [*what shall we do?*]. Eso está en primera persona también; la pregunta básica es a quién toma el hablante por la primera persona; un hablante que es —esto es esencial recordarlo—, una vez más, un «Yo».

