

Introducción a la filosofía moral

por JAMES RACHELS



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

I. ¿QUÉ ES LA MORAL?

No estamos hablando de una insignificancia,
sino de cómo debemos vivir.

SÓCRATES, en *La república* de PLATÓN
(ca. 390 a.C.)

1.1. EL PROBLEMA DE LA DEFINICIÓN

La filosofía moral es el intento de alcanzar un entendimiento sistemático de la naturaleza de la moral y de lo que exige de nosotros —en palabras de Sócrates, de “cómo debemos vivir”, y por qué—. Sería útil que pudiéramos empezar con una definición sencilla y no discutible de la moral, pero esto ha resultado imposible. Hay muchas teorías rivales, cada una con una concepción distinta de lo que significa vivir moralmente, y cualquier definición que vaya más allá de la simple formulación de Sócrates está destinada a ofender a una u otra.

Esto debe hacernos cautelosos, aunque no tiene por qué paralizarnos. En este capítulo describiré la “concepción mínima” de la moral. Como el nombre lo sugiere, la concepción mínima es un núcleo que toda teoría moral debería aceptar, por lo menos como punto de partida. Comenzaremos por examinar algunas controversias morales recientes, todas ellas relacionadas con niños discapacitados. Las características de la concepción mínima surgirán de nuestra consideración de estos ejemplos.

1.2. EL PRIMER EJEMPLO: LA BEBÉ THERESA

Theresa Ann Campo Pearson, una niña nacida anencefálica conocida públicamente como la “bebé Theresa”, nació en Florida en 1992. La anencefalia se cuenta entre los peores defectos congénitos que existen. A veces, la gente se refiere a los anencefálicos como “bebés sin cerebro”, y esto, en términos generales, nos da una buena imagen, aunque no sea realmente precisa. Aunque faltan partes importantes del cerebro —el encéfalo y el cerebelo—, así como el casquete del cráneo, hay tallo cerebral, y por ello son posibles funciones autonómicas tales como la respiración y el latir del corazón. En los Estados Unidos, la mayor parte de los casos de anencefalia se detectan durante el embarazo y son abortados; de los que no son así, la mitad nacen muertos. Cada año, unos 300 nacen vivos, y comúnmente mueren a los pocos días.

La historia de la bebé Theresa no sería notable salvo por la insólita petición que hicieron sus padres. Sabiendo que su hija no podría vivir mucho y que, incluso si pudiera sobrevivir, nunca tendría una vida consciente, los padres voluntariamente ofrecieron los órganos de Theresa para trasplante. Pensaron que sus riñones, hígado, corazón, pulmones y ojos deberían darse a otros niños que pudieran beneficiarse de ellos. Los médicos convinieron en que era una buena idea. Por lo menos 2 000 niños necesitan trasplantes cada año, y nunca hay suficientes órganos disponibles. Pero los órganos no fueron tomados porque las leyes de Florida no permiten quitar órganos hasta que el donante esté muerto. Cuando Theresa murió, nueve días después, ya era demasiado tarde para los otros niños: no se pudo trasplantar sus órganos porque ya se habían deteriorado.

Los artículos de los periódicos acerca de la bebé Theresa generaron muchas discusiones públicas. ¿Habría sido correcto quitarle los órganos, causándole la muerte inmediata, para ayudar a otros niños? La prensa invitó a varios “eticistas” profesionales —personas empleadas por universidades, hospitales y escuelas de derecho, cuyo trabajo es pensar sobre estas cuestiones— a comentar lo sucedido. Sorprendentemente, pocos de ellos estuvieron de acuerdo con los padres y los médicos; apelaron antes bien a principios filosóficos tradicionales para oponerse a la toma de órganos. “Parece espantoso usar a una persona como medio para los fines de otros”, dijo uno de esos expertos. Otro sostuvo: “No es ético matar con tal de salvar. No es ético matar a la persona A para salvar a la persona B”. Y un tercero añadió: “Lo que los padres realmente están pidiendo es: Maten a esta bebé moribunda para que sus órganos pueda emplearlos alguien más. Bueno, ésta es realmente una propuesta horrenda”.

¿Era realmente horrenda? Las opiniones se dividieron. Esos eticistas lo creyeron así, pero no los padres y los doctores. Pero no sólo nos interesa lo que piense la gente; queremos saber la verdad del asunto. De hecho, ¿estaban los padres en lo correcto al ofrecer voluntariamente los órganos de su hija para trasplantarlos, o no? Si queremos descubrir la verdad, tenemos que preguntar qué razones o argumentos pueden darse en favor de cada bando. ¿Qué se puede decir para justificar la petición de los padres, o para justificar la idea de que estaba mal lo que pedían?

El argumento de los beneficios. La sugerencia de los padres se basaba en la idea de que, como Theresa pronto iba a morir de cualquier manera, sus órganos no le iban a servir de nada. Los otros niños, en cambio, podrían beneficiarse de

ellos. Así, su razonamiento parece haber sido el siguiente: *Si podemos beneficiar a alguien, sin dañar a nadie más, debemos hacerlo. Trasplantar los órganos beneficiaría a otros niños sin dañar a Theresa. Por lo tanto, debemos trasplantar los órganos.*

¿Es esto correcto? No cualquier argumento es válido, y además de saber qué argumentos pueden ofrecerse en favor de una opinión, también queremos saber si esos argumentos son realmente buenos. En términos generales, un argumento es válido si sus premisas son ciertas, y la conclusión se sigue lógicamente de ellas. En este caso, podríamos cuestionar la aseveración de que no se haría daño a Theresa. Después de todo, ella iba a morir, y ¿no es esto malo para ella? No obstante, tras cierta reflexión, parece claro que, dadas las trágicas circunstancias, los padres tenían razón: estar viva no iba a significar ningún bien para ella. Estar vivo es un beneficio sólo si permite a desarrollar actividades y tener pensamientos, sentimientos y relaciones con otras personas; en otras palabras, si permite *tener una vida*. A falta de tales cosas, la mera existencia biológica no tiene valor. En consecuencia, a pesar de que Theresa podría seguir viva unos cuantos días más, eso no le haría ningún bien. (Podríamos imaginar circunstancias en las cuales otros ganarían algo al mantenerla viva, pero eso no es lo mismo que beneficiarla.)

El argumento de los beneficios, entonces, ofrece una razón poderosa para trasplantar sus órganos. ¿Cuáles son los argumentos contrarios?

El argumento de que no deberíamos usar a las personas como medios. Los eticistas que se opusieron al trasplante ofrecieron dos argumentos. El primero se basaba en la idea de que *es incorrecto usar a las personas como medios para los fines de*

otros. Tomar los órganos de Theresa sería usarla para beneficiar a otros niños; por tanto, no debería hacerse.

¿Es válido este argumento? La idea de que no deberíamos “usar” a la gente es obviamente atractiva; sin embargo, es una noción vaga que hay que refinar. ¿Qué significa exactamente? “Usar a la gente” típicamente significa vulnerar su autonomía: su capacidad de decidir por sí misma cómo vivir su propia vida, de acuerdo con sus propios deseos y valores. La autonomía de una persona puede ser vulnerada por manipulación, trampa o engaño. Por ejemplo, yo puedo simular ser tu amigo cuando lo único que me interesa es conocer a tu hermana; o quizá te mienta para que me prestes dinero; o tal vez trate de convencerte de que te va a gustar un concierto en otra ciudad, cuando lo único que quiero es que me lleves allí. En cada caso, te estoy manipulando con el fin de obtener algo para mí. La autonomía también se vulnera cuando se obliga a alguien a hacer cosas contra su propia voluntad. Esto explica por qué “usar a la gente” es incorrecto; lo es porque el engaño, la trampa y la coerción son incorrectas.

Tomar los órganos de Theresa no significaría engaño, trampa ni coerción. ¿Sería “usarla” en algún otro sentido moralmente significativo? Por supuesto, estaríamos utilizando sus órganos en beneficio de alguien más. Pero esto es lo que hacemos cada vez que llevamos a cabo un trasplante. En este caso, sin embargo, lo estaríamos haciendo sin su autorización. ¿Eso lo haría incorrecto? Si lo hiciéramos *contra* de sus deseos, ésta podría ser una razón para objetar; se estaría pasando por encima de su autonomía. Sin embargo, Theresa no es un ser autónomo: no tiene deseos y es incapaz de tomar cualquier decisión por sí misma.

Cuando la gente no es capaz de tomar decisiones y otros

deben tomarlas por ella, hay dos lineamientos razonables que pueden adoptarse. Primero, podríamos preguntar, con respecto a sus intereses, *¿qué sería mejor para ella?* Si aplicamos este criterio a Theresa, parecería no haber objeciones a que tomáramos sus órganos, porque, como hemos visto, sus intereses no serían afectados de ningún modo. Va a morir pronto, hágase lo que se haga.

El segundo lineamiento apelaría a las preferencias de la persona misma: podemos preguntar, *si pudiera decirnos lo que quiere, ¿qué diría?* Este tipo de pensamiento suele ser útil cuando estamos tratando con gente cuyas preferencias conocemos, pero que es incapaz de expresarlas (por ejemplo, un paciente en coma que ha firmado un testamento de vida). Lamentablemente, Theresa no tiene preferencias acerca de nada, y nunca las tendrá. Así pues, no podemos obtener de ella ningún tipo de guía, ni siquiera en nuestra imaginación. El resultado es que tenemos que hacer lo que nos parece mejor.

El argumento sobre lo incorrecto de matar. Los eticistas también apelaron al principio de que *es incorrecto matar a una persona para salvar a otra*. Dijeron que tomar los órganos de Theresa equivaldría a matarla para salvar a otros; de modo que tomar sus órganos sería incorrecto.

¿Es válido este argumento? La prohibición de matar está ciertamente entre las reglas morales más importantes. No obstante, pocos creen que matar siempre sea incorrecto: la mayoría cree que a veces hay excepciones justificadas. La pregunta es, entonces, si tomar los órganos de Theresa debería verse como una excepción a la regla. Hay muchas razones en favor de esto; la más importante es que de todos modos va a morir pronto, hágase lo que se haga, y tomar sus órga-

nos por lo menos haría algún bien a otros bebés. Cualquiera que acepte esto considerará falsa la premisa principal del argumento. Suele ser incorrecto matar a una persona para salvar a otra, pero no siempre lo es.

Pero hay otra posibilidad. Tal vez la mejor manera de entender toda la situación sería considerar que Theresa ya está muerta. Si esto parece descabellado, recuérdese que la “muerte cerebral” es ahora un criterio ampliamente aceptado para declarar legalmente muertas a ciertas personas. Cuando se propuso por primera vez el criterio de muerte cerebral, hubo oposición por razón de que alguien puede estar cerebralmente muerto mientras que en su interior siguen sucediendo muchas cosas: con ayuda mecánica, su corazón puede continuar latiendo, puede respirar, etc. A la larga, fue aceptada la muerte cerebral, y la gente se acostumbró a verla como una muerte “real”, lo cual fue razonable porque cuando el cerebro deja de funcionar, ya no hay esperanzas de tener una vida consciente.

Los anencefálicos no cumplen los requisitos técnicos para la muerte cerebral, tal como se la define actualmente; pero tal vez debería reformularse la definición para incluirlos. Después de todo, ellos también carecen de cualquier esperanza de vida consciente por una razón de peso: no tienen encéfalo ni cerebelo. Si se reformulara la definición de muerte cerebral para incluir a los anencefálicos, llegaríamos a acostumbrarnos a la idea de que estas desafortunadas criaturas nacieron muertas, y así no consideraríamos que tomar sus órganos fuera matarlas. El argumento sobre lo incorrecto de matar sería entonces impropio.

En resumidas cuentas, entonces, parece que el argumento en favor de trasplantar los órganos de Theresa es más fuerte que estos argumentos en contra.

1.3. SEGUNDO EJEMPLO: JODIE Y MARY

En agosto del año 2000, una joven de Gozo, isla cercana a Malta, descubrió que estaba embarazada de gemelos siameses. A sabiendas de que los servicios médicos de Gozo eran inadecuados para tratar las complicaciones de un nacimiento así, ella y su esposo fueron al Hospital St. Mary en Manchester, Inglaterra, para el parto. Las niñas, llamadas Mary y Jodie, estaban unidas por la parte inferior del abdomen. Sus columnas vertebrales estaban unidas, y tenían un solo corazón y un par de pulmones para las dos. Jodie, la más fuerte, enviaba la sangre a su hermana.

Nadie sabe cuántos siameses nacen cada año. Son pocos, a pesar de que el reciente nacimiento de tres pares en Oregon ha hecho pensar que los números están ascendiendo. (“Estados Unidos tiene muy buen sistema de salud, pero muy malos registros”, comentó un médico.) Aunque en gran parte se desconocen las causas de este fenómeno, sí sabemos que los gemelos siameses son una variante de los gemelos idénticos. Los gemelos idénticos se crean cuando el conjunto de células (el “preembrión”) se divide, entre tres y ocho días después de la fertilización; si la partición se demora unos días más, es posible que la división sea incompleta y que los gemelos resulten siameses.

Algunos pares de siameses viven bien. Llegan a adultos y algunas veces se casan y tienen hijos propios. Sin embargo, las perspectivas de Mary y Jodie eran más sombrías. Los médicos opinaron que, sin su intervención, morirían en un lapso de seis meses. La única esperanza era una operación para separarlas; esto salvaría a Jodie, pero Mary moriría inmediatamente.

Los padres, católicos devotos, negaron el permiso para la operación alegando que esto apresuraría la muerte de Mary. “Creemos que la naturaleza debe tomar su propio curso”, dijeron los padres. “Si es la voluntad de Dios que ninguna de nuestras niñas sobreviva, así será.” El hospital, creyéndose obligado a hacer lo que pudiera para salvar por lo menos a una de las niñas, pidió autorización a los tribunales para separarlas a pesar de los deseos de los padres. El permiso se concedió, y el 6 de noviembre se realizó la operación. Tal como se esperaba, Jodie vivió y Mary murió.

Al reflexionar sobre este caso, debemos distinguir entre la cuestión de *quién debía tomar la decisión* y la de *qué decisión debía tomarse*. Podría pensarse, por ejemplo, que la decisión debía dejarse a los padres, caso en el cual se objetaría la intromisión de los tribunales. Pero queda todavía por definir cuál sería la decisión más sensata que los padres (o alguien más) podrían tomar. Nos concentraremos en esta última pregunta: ¿sería correcto o incorrecto, en estas circunstancias, separar a las siamesas?

El argumento de que debemos salvar a tantos como podamos. El argumento obvio para separar a las siamesas es que tenemos la opción entre salvar a una niña o dejar que mueran ambas. ¿No es claramente mejor salvar a una? Este argumento es tan atractivo que muchos concluirán, sin más rodeos, que esto resuelve la cuestión. Cuando la controversia sobre este caso estaba en su punto más álgido, cuando los periódicos estaban llenos de artículos sobre Jodie y Mary, la revista *Ladies Home Journal* encargó hacer una encuesta para saber lo que los estadounidenses pensaban. La encuesta mostró que 78% aprobaba la operación. La gente estaba obviamente convencida de que debíamos salvar a

tantos como pudiéramos. Sin embargo, los padres de Jodie y Mary creyeron que había un argumento contrario más sólido.

El argumento de la santidad de la vida humana. Los padres querían a ambas niñas, y consideraron incorrecto sacrificar a una, incluso para salvar a la otra. Por supuesto, no eran los únicos en sostener esta opinión. La idea de que toda vida humana es invaluable, sin importar edad, raza, clase social o incapacidad, está en el núcleo de la tradición moral occidental. Se le subraya especialmente en escritos religiosos. En la ética tradicional se dice que la prohibición de matar seres humanos inocentes es absoluta. No importa si matar sirve a un buen propósito; simplemente, no puede hacerse. Mary es un ser humano inocente y no se le debe matar.

¿Es éste un buen argumento? Los jueces que atendieron el caso en los tribunales no pensaron así, por una razón sorprendente. Negaron que el principio tradicional se aplicara en este caso. El presidente del tribunal supremo de Gran Bretaña, el juez Robert Walker, dijo que al realizar la operación a Mary no se le mataría; ella simplemente sería separada de su hermana, y entonces “iba a morir, no porque se le matara intencionalmente, sino porque su propio cuerpo no podría mantener su vida”. En otras palabras, la operación no sería la causa de su muerte, sino su propia debilidad. Los médicos también parecen haber adoptado esta opinión. Cuando finalmente se llevó a cabo la operación, ellos trataron de mantener viva a Mary —“haciendo todo lo que estaba en sus manos”—, incluso sabiendo que sería en vano.

La opinión del juez puede parecer un poco sofisticada. Podría pensarse que no importa si decimos que la muerte de Mary es causada por la operación o por la debilidad de su

propio cuerpo. De cualquier manera, ella va a morir, y eso sucedería aun si no la hubieran separado de su hermana.

Sin embargo, hay una objeción más natural contra el argumento de la santidad de la vida, que no se apoya en esta cuestión tan forzada. Se podría contestar que *no* siempre es incorrecto matar a seres humanos inocentes. En situaciones excepcionales puede ser correcto. Particularmente si *a)* el ser humano inocente no tiene futuro porque va a morir pronto, pase lo que pase; *b)* el ser humano inocente no tiene deseos de seguir viviendo, tal vez porque está mentalmente tan poco desarrollado que ni siquiera tiene deseos, y *c)* matar a un ser humano inocente salvaría las vidas de otros, que pueden entonces llevar vidas completas y buenas. En estas raras circunstancias, podría justificarse matar a un inocente. Por supuesto, muchos moralistas, especialmente los pensadores religiosos, no van a quedar convencidos. De cualquier modo, ésta es una línea de argumentación que muchos podrían encontrar persuasiva.

1.4. TERCER EJEMPLO: TRACY LATIMER

Tracy Latimer, una niña de 12 años víctima de parálisis cerebral, fue asesinada por su padre en 1993. Tracy vivía con su familia en una granja de las praderas de Saskatchewan, Canadá. La mañana de un domingo, mientras su esposa y sus otros hijos estaban en la iglesia, Robert Latimer encerró a Tracy en su camioneta, conectó una manguera al tubo de escape y la asfixió hasta que murió. A su muerte, Tracy pesaba menos de 18 kilos; se dijo que estaba “funcionando con el nivel mental de un bebé de tres meses”. La señora Latimer dijo que se había sentido liberada al encontrar muerta

a Tracy al regresar a casa, y añadió que ella “no había tenido el valor” de hacerlo por sí misma.

Robert Latimer fue enjuiciado por asesinato, pero el juez y el jurado no quisieron tratarlo con severidad. El jurado sólo lo declaró culpable de asesinato en segundo grado, y recomendó que el juez no aplicara la sentencia correspondiente de 25 años. El juez estuvo de acuerdo y lo sentenció a un año de prisión, seguido por un año de confinamiento en su granja. Sin embargo, la Suprema Corte de Canadá intervino y determinó que debía imponerse la sentencia obligatoria. Robert Latimer está ahora en prisión, cumpliendo una sentencia de 25 años.

Dejando de lado las cuestiones legales, ¿hizo algo incorrecto el señor Latimer? Este caso incluye muchas de las cuestiones que ya hemos visto en los otros casos. Un argumento en contra de Latimer es que la vida de Tracy era moralmente valiosa, y que él no tenía derecho a matarla. En su defensa, puede responderse que el estado de Tracy era tan desastroso que no tenía perspectivas de “vida” en ningún sentido del término, más que en el biológico. Su existencia se había reducido a un sufrimiento sin sentido, de modo que matarla fue un acto de piedad. Considerando estos argumentos, parece que el señor Latimer actuó de un modo defendible. Sin embargo, sus críticos dieron otros argumentos.

El argumento sobre lo incorrecto de discriminar a los discapacitados. Cuando el jurado sentenció con indulgencia a Robert Latimer, muchos discapacitados lo tomaron como un insulto. El presidente de la Voz de la Gente con Discapacidad en Saskatoon, que padece esclerosis múltiple, dijo: “Nadie tiene el derecho de decidir si mi vida es menos valiosa que la suya. Ésa es la cuestión de fondo”. Se mató a

Tracy porque ella era discapacitada, dijo, y eso es un exceso. Debe dárseles el mismo respeto y los mismos derechos a los discapacitados que a todos los demás.

¿Qué hacer? La discriminación contra cualquier grupo es, por supuesto, una cuestión grave. Es objetable porque consiste en tratar a algunas personas de modo diferente de otras cuando no hay diferencias pertinentes que lo justifiquen. Ejemplos comunes incluyen casos tales como la discriminación en el empleo. Supongamos que a un ciego se le niega un empleo simplemente porque al patrón no le gusta la idea de emplear a alguien que no puede ver. Esto no es mejor que negarle el empleo a alguien porque es negro o judío. Para resaltar lo ofensivo de esto, podemos preguntar por qué se trata a esta persona de modo diferente. ¿Es menos capaz de hacer el trabajo? ¿Es más estúpida o menos laboriosa? ¿Es que de algún modo merece menos el trabajo? ¿Es menos capaz de beneficiarse del empleo? Si no hay buenas razones para excluirla, entonces es una mera arbitrariedad tratarla de esta manera.

No obstante, hay *algunas* circunstancias en las que puede justificarse tratar al discapacitado de modo diferente. Por ejemplo, nadie argumentaría seriamente que un ciego debe ser empleado como controlador de tráfico aéreo. Como fácilmente podemos explicar por qué esto no es deseable, la “discriminación” no es arbitraria y no se están vulnerando los derechos de la persona discapacitada.

¿Debemos pensar en la muerte de Tracy Latimer como en un caso de discriminación contra los discapacitados? Su padre argumentó que la parálisis cerebral de Tracy no era el punto en disputa. “La gente está diciendo que éste es un asunto acerca de los discapacitados —dijo—, pero se equivocan. Éste es un asunto acerca de la tortura. Era mutila-

ción y tortura para Tracy.” Justo antes de su muerte, se practicó a Tracy una cirugía mayor de espalda, caderas y piernas, y ya estaban planeadas más operaciones. “Con la combinación de un tubo de alimentación, barras en la espalda, la pierna casi desprendida y con llagas en la piel debidas al largo confinamiento en la cama —dijo el padre—, ¿cómo puede alguien decir que ella era una niña feliz?” En el juicio, tres de los médicos de Tracy declararon sobre la dificultad de reducirle el dolor. Así, Robert Latimer negó haberla matado por su parálisis cerebral; si la mató fue por el dolor y porque no había esperanzas para ella.

El argumento de la pendiente resbaladiza. Esto lleva naturalmente a otro argumento. Cuando la Suprema Corte de Canadá apoyó la sentencia de Robert Latimer, Tracy Walters, directora de la Asociación Canadiense de Centros de Vida Autónoma, dijo que quedó “agradablemente sorprendida” al enterarse de la decisión. “Habría sido lanzarse por una pendiente resbaladiza, y equivaldría a abrirles las puertas a otros para decidir quién debe vivir y quién morir”, dijo.

Otros defensores de los discapacitados hicieron eco a esta idea. Podemos comprender a Robert Latimer, se dijo; podemos incluso estar tentados a pensar que Tracy está mejor muerta. Sin embargo, es peligroso empezar a pensar así. Si aceptamos cualquier clase de muerte por piedad, habremos entrado en una pendiente resbaladiza por la que inevitablemente avanzaremos, y al final cualquier vida será considerada de poco valor. ¿Dónde trazaríamos la línea divisoria? Si no vale la pena proteger la vida de Tracy Latimer, ¿qué hay de otras personas con discapacidad? ¿Qué hay de los ancianos, los enfermos y otros miembros “inútiles” de la sociedad? A este respecto, suele hablarse de los nazis que

buscaban “purificar la raza”, y lo que esto implica es que si no queremos terminar siendo como ellos, lo mejor será no dar esos peligrosos primeros pasos.

Similares “argumentos de la pendiente resbaladiza” se han sostenido en conexión con toda clase de asuntos. Ha habido oposición al aborto, a la fertilización *in vitro*, y más recientemente a la clonación, por aquello a lo que pueden conducir. Dado que estos argumentos incluyen suposiciones acerca del futuro, son notoriamente difíciles de evaluar. Algunas veces, en retrospectiva, es posible ver que las preocupaciones eran infundadas. Esto sucedió con la fertilización *in vitro*. Cuando Louise Brown, la primera “bebé de probeta”, nació en 1978, se hicieron predicciones espantosas acerca de lo que podría ocurrirles a ella, a su familia y a la sociedad en conjunto. Pero nada malo sucedió y la fertilización *in vitro* se volvió un procedimiento de rutina, empleado para ayudar a miles de parejas a tener hijos.

Cuando se desconoce el futuro, empero, puede ser difícil determinar si tal argumento es válido. Gente por lo demás razonable podría no estar de acuerdo sobre lo que probablemente ocurriría si se aceptara el asesinato por piedad en casos como el de Tracy Latimer. Esto podría conducir a un frustrante callejón sin salida: los desacuerdos acerca de los méritos del argumento pueden depender simplemente de las predisposiciones de los diversos bandos: los inclinados a defender a Latimer pueden pensar que las predicciones no son realistas, mientras los predispuestos a condenarlo insisten en que las predicciones son sensatas.

No obstante, vale la pena hacer notar que es fácil abusar de esta clase de argumentos. Si alguien se opone a algo, pero no tiene buenos argumentos en contra, siempre podrá inventar una predicción acerca de aquello a lo que podría

conducir y, por muy inverosímiles que sean sus predicciones, nadie podrá probar que está equivocado. Este método se puede emplear para oponerse casi a cualquier cosa. Por eso debemos ver tales argumentos con precaución.

1.5. LA RAZÓN Y LA IMPARCIALIDAD

¿Qué podemos aprender de todo esto acerca de la naturaleza de la moral? Para empezar, podemos notar dos puntos importantes: primero, que los juicios morales deben apoyarse en buenas razones y, segundo, que la moral requiere la consideración imparcial de los intereses de cada quien.

El razonamiento moral. Los casos de la bebé Theresa, de Jodie y Mary, y de Tracy Latimer, como muchos otros que analizaremos en este libro, pueden despertar sentimientos intensos. Tales respuestas suelen ser señal de seriedad moral y, como tales, se les puede admirar. No obstante, también pueden ser impedimentos para descubrir la verdad: cuando respondemos de modo visceral a un asunto, es tentador suponer que simplemente *sabemos* lo que debe ser la verdad, sin siquiera tener que considerar los argumentos opuestos. Sin embargo, por desgracia no podemos apoyarnos en nuestros sentimientos, por muy poderosos que sean. Nuestros sentimientos pueden ser irracionales: pueden no ser más que productos del prejuicio, del egoísmo o de condicionamiento cultural. (En cierta época, por ejemplo, los sentimientos del pueblo le decían que los miembros de otras razas eran inferiores y que la esclavitud formaba parte de los planes de Dios.) Además, los sentimientos de diferentes personas suelen decirles cosas opuestas: en el caso de

Tracy Latimer, algunos quedaron convencidos de que debería habérsele dado a su padre una sentencia severa, mientras que otros sintieron con igual convicción que no se le debería haber enjuiciado. Sin embargo, ambos sentimientos no pueden ser correctos.

Así pues, si queremos descubrir la verdad, debemos tratar de que nuestros sentimientos se guíen lo más posible por los argumentos que puedan darse en favor de las opiniones encontradas. La moral es, antes que nada, cuestión de consultar a la razón. Lo moralmente justo, en cualquier circunstancia, es hacer aquello para lo que se pueden dar las mejores razones.

Ésta no es una cuestión nimia acerca de una pequeña gama de conceptos morales; es un requisito general de lógica que cualquiera debe aceptar, sin importar la posición que tenga acerca de cualquier asunto moral en particular. El punto fundamental puede establecerse de modo muy sencillo. Supóngase que alguien dice que tú debes hacer tal o cual cosa (o que hacer tal o cual cosa sería incorrecto). Puedes legítimamente preguntar por qué debes hacerlo (o por qué sería incorrecto), y si no puede darse una buena razón, puedes rechazar el consejo como arbitrario o infundado.

De esta manera, los juicios morales son diferentes de las expresiones de gusto personal. Si alguien dice: “Me gusta el café”, no necesita dar una razón: simplemente está declarando algo acerca de sí mismo y nada más. No hay algo como “defender racionalmente” el gusto por el café, y así no hay qué discutir. Mientras esté informando sinceramente de sus gustos, lo que dice tiene que ser verdad. Además, no se está implicando que otros deberían sentir lo mismo; si todo el resto del mundo odia el café, no importa. En cambio, si alguien dice que algo es moralmente incorrecto, sí

necesita dar razones, y si sus razones son sólidas, otros deben reconocer su fuerza. Por la misma lógica, si no tiene una buena razón para decir lo que dice, sólo está haciendo ruido y no debemos prestarle atención.

Por supuesto, no cualquier razón que pueda darse es una buena razón. Así como hay buenos argumentos, los hay malos, y gran parte de la capacidad del pensamiento moral consiste en discernir la diferencia. Pero, ¿cómo saber la diferencia? ¿Cómo vamos a proceder al evaluar argumentos? Los ejemplos que hemos considerado muestran algunos puntos pertinentes.

Lo primero es tener una visión clara de los hechos. Con frecuencia esto no es tan fácil como parece. Una causa de dificultad es que los “hechos” muchas veces son difíciles de precisar; la cuestión puede ser tan compleja y difícil que ni siquiera los expertos se pongan de acuerdo. Otro problema son los prejuicios humanos. A menudo vamos a *querer* creer alguna versión de los hechos porque apoya nuestros prejuicios. Quienes desaprueban la acción de Robert Latimer, por ejemplo, querrán creer las predicciones del argumento de la pendiente resbaladiza; quienes lo aprueban no querrán creer esas predicciones. Es fácil imaginar otros ejemplos del mismo tipo: gente que no quiere hacer donativos de caridad con frecuencia dice que las organizaciones caritativas malgastan el dinero, incluso cuando no tiene buenas pruebas al respecto; y gente adversa a los homosexuales dice que entre los gays hay un número desproporcionado de quienes abusan de menores, a pesar de toda prueba en contra. Sin embargo, los hechos existen independientemente de nuestros deseos, y el pensamiento moral responsable empieza cuando tratamos de ver las cosas como son.

Después de establecer los hechos lo mejor posible, en-

tran en acción los principios morales. En nuestros tres ejemplos intervinieron muchos principios: que no debemos “usar” a la gente; que no debemos matar a una persona para salvar a otra; que debemos hacer aquello que va a beneficiar a la gente afectada por nuestras acciones; que toda vida es sagrada, y que es incorrecto discriminar a los discapacitados. La mayor parte de los argumentos morales consiste en aplicar principios a hechos en casos particulares, de tal modo que las preguntas obvias son si los principios son buenos y si están aplicados de manera inteligente.

Sería agradable que hubiera una receta sencilla para construir buenos argumentos y para evitar los malos. Desgraciadamente no hay un método fácil. Los argumentos pueden estar mal en un número indefinido de formas, como resulta evidente a partir de los diversos argumentos acerca de los niños discapacitados; y siempre debemos estar alerta a la posibilidad de nuevas complicaciones y nuevas clases de errores. Sin embargo, esto no es sorprendente. La aplicación mecánica de métodos rutinarios nunca es sustituto satisfactorio de la inteligencia crítica, en ninguna área. El pensamiento moral no es la excepción.

El requisito de imparcialidad. Casi cualquier teoría importante de la moral incluye la idea de imparcialidad. La idea básica es que los intereses de todos son igualmente importantes; desde un punto de vista moral, no hay personas privilegiadas. Por tanto, cada uno de nosotros debe reconocer que el bienestar de otras personas es tan importante como el nuestro. Al mismo tiempo, el requisito de imparcialidad excluye cualquier esquema que trate a los miembros de *grupos* particulares como moralmente inferiores, como en ocasiones se ha tratado a los negros, los judíos y otros.

El requisito de imparcialidad está estrechamente ligado a la idea de que los juicios morales deben estar apoyados en buenas razones. Considérese la posición de un blanco racista, por ejemplo, quien sostiene que es correcto que los mejores trabajos en una sociedad se reserven a la gente blanca. Está contento con una situación en la que los ejecutivos de importantes empresas, autoridades gubernamentales, etc., son blancos, mientras que a casi todos los negros se les limita a trabajos de servidumbre; y apoya las condiciones sociales que mantienen esta situación. Podemos entonces pedir razones; podemos preguntar por qué piensa que esto es correcto. ¿Hay algo en los blancos que los haga idóneos para los trabajos mejor remunerados y los puestos de mayor prestigio? ¿Son en sí mismos más brillantes o más industriosos? ¿Se preocupan más por ellos mismos y sus familias? ¿Son capaces de beneficiarse más de la disponibilidad de tales puestos? En cada caso, la respuesta parece ser que no; y si no hay una buena razón para tratar a la gente de distinto modo, la discriminación es inaceptablemente arbitraria.

En el fondo, entonces, el requisito de imparcialidad no es más que una prohibición contra la arbitrariedad al tratar a la gente; es una regla que nos prohíbe tratar a una persona de modo diferente de otra *cuando no hay una buena razón para hacerlo*. Pero si esto explica lo que está mal en el racismo, también explica por qué, en algunos casos especiales, no es racista tratar a la gente de modo diferente. Supongamos que un director de cine está haciendo una película sobre la vida de Martin Luther King Jr. Tendría una razón perfectamente buena para no darle a Tom Cruise el rol principal. Obviamente, darle el papel no tendría ningún sentido. Como habría una buena razón para ello, la “discriminación” del director no sería arbitraria y no estaría sujeta a crítica.

1.6. LA CONCEPCIÓN MÍNIMA DE MORAL

La concepción mínima puede enunciarse ahora muy brevemente: la moral es, como mínimo, el esfuerzo de guiar nuestra conducta por razones —esto es, hacer aquello para lo que hay las mejores razones— al tiempo que damos igual peso a los intereses de cada persona que será afectada por lo que hagamos.

Eso nos da, entre otras cosas, una imagen de lo que significa ser un agente moral responsable. Tal agente es alguien que se preocupa imparcialmente por los intereses de cada uno de quienes se verán afectados por lo que hace; alguien que distingue cuidadosamente los hechos y examina sus implicaciones; alguien que acepta principios de conducta sólo después de analizarlos con cuidado para estar seguro de que son firmes; alguien que está dispuesto a “escuchar la razón”, incluso cuando esto significa que tendrá que revisar sus convicciones previas, y, finalmente, alguien que está dispuesto a actuar siguiendo los resultados de su deliberación.

Por supuesto, como es de esperarse, no toda teoría ética acepta este “mínimo”. Como veremos, se ha impugnado de diversas maneras esta imagen del agente moral. Sin embargo, las teorías que rechazan la concepción mínima tienen serias dificultades. La mayoría de los filósofos se ha dado cuenta de esto y, por ello, la mayor parte de las teorías de la moral incorporan la concepción mínima, de una manera u otra. Los filósofos están en desacuerdo, no sobre este mínimo, sino sobre cómo se debe extenderlo, o quizá modificarlo, con el fin de alcanzar una visión enteramente satisfactoria.