

Curso Filosofía (de la) Moral
Sección profesor Juan Ormeño Karzulovic
Seminario "Elementos y Problemas del Utilitarismo"
Ayudante Ernesto Riffo Elgueta

WILLIAMS, Bernard. *La Ética y los Límites de la Filosofía* (Monte
Ávila Editores: Caracas, 1991)

CAPÍTULO 5 *ESTILOS DE TEORÍA ÉTICA*

Al punto de vista imparcial se le puede pedir que cumpla un propósito diferente: no el de argumentar todo el trayecto que va desde la sola razón práctica hasta la preocupación por la justicia o la benevolencia, sino más bien que sustente o le dé apoyo a ciertas concepciones éticas más que a otras. La pregunta es entonces la siguiente: dado que hay quienes en un sentido general están comprometidos con el pensamiento ético, ¿cómo deben pensar estas personas? ¿Son válidos sus pensamientos éticos?

No me ocupo aquí de todas las críticas a las actitudes y creencias éticas existentes. Hay muchos estilos de críticas y entre ellas las más poderosas dependen, como siempre han dependido, no tanto de argumentos filosóficos sino del poder que tienen éstos para mostrar cómo tales actitudes descansan en mitos y falsedades respecto a lo que se supone que son las personas. Pero tampoco son de mi incumbencia inmediata todas las críticas que suponen el uso de argumentos más señaladamente filosóficos. Algunos de estos patrones argumentales sirven puntualmente para que afloren las consecuencias de ciertas posiciones éticas y para juzgarlas como incoherentes. Son instrumentos de la argumentación ética. En este capítulo y en el próximo me ocuparé de una estructura argumental más elaborada, exhaustiva y ambiciosa, a saber, la *teoría ética* (más adelante consideraré la idea de que algunos instrumentos de la argumentación ética, cuando se les aplica en su totalidad, son por sí mismos suficientes para generar una teoría ética).

¿Qué es una teoría ética? El uso más útil de esa expresión se capta de la mejor manera a través de una definición compleja. Una teoría ética es una explicación teórica de lo que son el pensamiento y la práctica éticos; con lo cual se supone que hay una comprobación o prueba general de la validez de las creencias y principios éticos básicos o que no puede haberla. Me interesa aquí el primer tipo de teoría ética, su especie positiva. En este

capítulo desarrollo dos de los principales estilos de teoría ética positiva y en el próximo examino las motivaciones más profundas de esta clase de teoría y su relación con la práctica. No obstante, primero debo decir algo sobre la teoría ética negativa y por qué formulo la definición de esta manera tan peculiar.

No importa mucho cómo se use la expresión «teoría ética», al menos si se pone en claro su uso. No obstante, hay una razón para emplear esa expresión del modo que sugiere la definición. Esto supone un punto filosófico significativo. Veinte o treinta años atrás se hizo práctica establecida distinguir entre teorías de lo «ético» y de lo «meta-ético». Las primeras hacen valer pretensiones sustantivas sobre lo que uno debe hacer, cómo se debe vivir o qué vale la pena hacer y así sucesivamente. Las segundas se ocupan de discernir el estatus de esas pretensiones: si puede o no considerárseles como conocimiento; cómo se las puede validar; y si son o no (y en qué sentido lo son) objetivas, etc. En el fondo de esta distinción naturalmente se hallaba la idea de que los dos tipos de teorías eran separables y que en cuanto tal una teoría meta-ética no tenía por qué tener implicaciones éticas.

Es importante separar esta supuesta distinción de dos ideas con las que frecuentemente se le asocian. Una es que el estudio meta-ético tiene que ser lingüístico, es decir, tiene que ser una indagación sobre los términos del discurso ético. Y esto supone una visión adicional en torno a la naturaleza misma de la filosofía, una visión que, por cierto, no ha sido muy productiva en filosofía moral. A pesar de que la distinción entre ética y meta-ética se puede separar de esta idea, la formulación lingüística probablemente haya contribuido a estimularla en virtud del supuesto general de que tiene que ser posible distinguir entre los medios que un lenguaje proporciona para decir cosas y las cosas particulares que se dicen en él. Este supuesto fue ampliamente adoptado en aquel tiempo y dio lugar a otras distinciones como, por ejemplo, la distinción entre lo analítico y lo sintético que hoy se considera menos favorablemente que antes. Pero aun cuando las preocupaciones de la filosofía lingüística hayan podido contribuir al establecimiento de la distinción entre lo ético y lo meta-ético, esta distinción no se halla comprometida con una formulación lingüística.

Otra idea separable de la distinción en cuestión, y efectivamente separable aun cuando tenga forma lingüística, es la idea de que la filosofía no debe tener afirmaciones éticas y que debe confinarse a lo meta-ético. Es obvio que esta manera de ver las cosas tiene supuestos adicionales que, de nuevo, recaen sobre la

naturaleza misma de la filosofía, pero que no son universalmente formulados. Así, por ejemplo, Moore, cuya obra *Principia Ethica* traza una distinción influyente y empática entre «decir qué es lo bueno» [*saying what goodness is*]* y decir qué cosas son buenas [*saying what things are good*], se permite en ese libro intentar responder tanto la segunda como la primera de esas dos cosas, y si bien es la distinción lo que ha ejercido influencia entre los filósofos, es la explicación de las cosas intrínsecamente buenas lo que impresiona a los demás. Sin embargo, Moore sí tiene una concepción de lo bueno y de su conocimiento; según ésta la filosofía hasta cierto punto debe ocuparse apropiadamente de decir qué cosas son buenas. Piensa Moore que lo bueno es discernible por medio de una discriminación intelectual especial y por lo menos una parte de ese proceso se parece lo suficiente al análisis intelectual (su pobreza definitoria fue tal que no deja nunca en claro hasta dónde esto es así) como para hacer inteligible que la filosofía o la capacidad de los filósofos puedan contribuir a su discernimiento. Pero alguien que piense que el cometido de la filosofía es primariamente el análisis, y que hacer juicios éticos sustantivos es algo muy diferente del análisis intelectual, no alcanza a ver por qué tales juicios tienen que formar parte de la filosofía y tratará, como lo hicieron algunos filósofos hace algunos veinte o treinta años atrás, de dejar a esos juicios fuera del ámbito de la filosofía.

La distinción entre lo ético y lo meta-ético ya no es una distinción tan convincente ni tan importante como antes. Hay varias razones que lo explican. Pero la más relevante aquí es que hoy es obvio (de nuevo obvio) que lo que uno piensa de la materia del pensamiento ético —aquello sobre lo cual uno supone que versa este pensamiento— tiene por fuerza que afectar las pruebas que se consideren apropiadas para su aceptabilidad o coherencia; y el uso de esas pruebas tiene que afectar cualquier resultado ético sustantivo. A la inversa, el uso de ciertas pruebas y patrones de argumentos puede implicar que una concepción del pensamiento ético excluya otra. Una teoría que combine concepciones del pensamiento ético y sobre cómo conducirlo, conjuntamente con las consecuencias sustantivas que se deriven de ello, es lo que se llama una teoría ética positiva.

* N.T. He preferido traducir lo *bueno* y no la *bondad* para evitar la sugerencia de un deslizamiento inmediatamente esencialista y preservar al mismo tiempo tanto el uso más clásico o griego y más adecuado a la indagación del propio Moore.

No obstante, algunas concepciones sobre el contenido y naturaleza de la ética suponen que no hay pruebas. La más extremista dice que esta posición ética simplemente consiste en decidirse por una concepción y actuar en consecuencia. Me parece que hay buenas razones para calificar a esta postura de teoría ética, vale decir, una teoría ética negativa. Pero esta teoría debe distinguirse de aquel otro tipo de teoría del pensamiento ético que «deja abierta» [*leaves open*] la pregunta por la existencia de semejantes pruebas. Se puede estar más o menos convencido y ser preciso con respecto a la explicación que cabe dar sobre lo ético pero seguir siendo escéptico en lo tocante a la probabilidad de que existan tales pruebas. Y hay opciones aún más complejas según las cuales en ciertas circunstancias culturales puede haber pruebas mientras que en otras no. Tal es el tipo de explicación que doy en este libro y tiene un sentido puntual no llamar a esta explicación una teoría ética. Las teorías éticas son empresas filosóficas que se empeñan en la concepción de que la filosofía puede determinar, positiva o negativamente, cómo debemos pensar en ética, y en su versión negativa sostienen que en verdad no es mucho lo que real y concluyentemente se puede pensar en materia de ética. Esta opción negativa es la que los filósofos normalmente tenían en mente cuando en el pasado sostuvieron que la filosofía no podía determinar cómo se debía pensar en ética.

En contraste con esto quiero decir que sí se puede pensar éticamente, y que ello se puede hacer de muy diversas maneras, a menos, claro está, que nuestras circunstancias históricas y culturales lo hagan imposible; pero también quiero decir que es muy poco lo que la filosofía puede hacer para determinar cómo debemos hacerlo. El propósito de usar la expresión «teoría ética» de la manera en que lo he sugerido es resaltar la similitud entre las teorías positivas y negativas con respecto a las pretensiones que implícitamente presentan sobre el papel de la filosofía. En este estado del argumento este punto puede parecer algo demasiado sutil, pero espero que a la postre no sea así. Mi objetivo es lograr una perspectiva diferente a cualquiera de esas teorías; una perspectiva que encarna cierto escepticismo sobre la posibilidad de una ética filosófica, pero se trata de un escepticismo que recae más sobre la filosofía que sobre la propia ética.

Debemos ahora considerar las teorías éticas positivas. Hay diversas clases de teoría ética, y también hay diversos modos de clasificarlas, de lo que resultan clases de clases. Ninguna clasificación es singularmente iluminadora; pero entre todas ellas hay

una distinción útil, a saber, la distinción entre dos estilos básicos, el *contractualista* y el *utilitarista*. La idea central del contractualismo la formula T. M. Scanlon con su explicación de la maldad moral [*moral wrongness*]: «Un acto es malo si en las circunstancias su ejecución puede desautorizarse por cualquier sistema normativo de regulación general de la conducta que nadie razonablemente pueda rechazar como fundamento de un consentimiento general, informado, y no coactivo»¹ (Scanlon y otros autores, que luego examino, normalmente hablan de *moralidad*; a veces hago lo mismo). A esta explicación de la maldad se acompaña una teoría particular de la naturaleza del pensamiento moral o sobre la existencia de hechos morales últimos. Para esta teoría, el pensamiento moral se ocupa de aquellos acuerdos que la gente logra concertar de acuerdo con esas circunstancias propicias y en las que nadie actúa bajo ignorancia o coacción. La teoría también proporciona una explicación sobre la motivación moral. El motivo moral básico es el «deseo de ser capaz de justificar las propias acciones ante los demás sobre bases que éstos no puedan razonablemente rechazar»². Se puede ver cuán cercana está esta explicación de las concepciones kantianas que examiné en el capítulo anterior. Sin embargo, en este caso no se trata de mostrar que todo actor racional tiene que ser el ciudadano legislador de una república nociónal. Se trata más bien de preguntarse qué reglas son aceptables para gentes que se presumen ya interesadas en llegar a un acuerdo semejante.

En contraste con esto, el utilitarismo toma los hechos del bienestar individual como la materia básica del pensamiento ético. Hay muchas especies de utilitarismo. No hay acuerdo entre ellos respecto a cómo evaluar el bienestar y tampoco en otras cuestiones: por ejemplo, difieren sobre si el acto individual es lo que se tiene que justificar en función de maximizar el bienestar o si, por lo contrario, lo que hay que justificar es alguna regla, práctica o institución (tal es la diferencia entre el utilitarismo *directo* y el *indirecto*). Todas las variantes del utilitarismo están de acuerdo con la agregación del bienestar (*Welfare*)³, es decir, concuerdan en que hay que adicionar de alguna manera el bienestar de todos los individuos que concurren en el proceso de agregación (esta fórmula, y hasta la propia palabra «concurrer» que allí se emplea, suscita muchas dificultades).

Más adelante examino estos estilos de teoría ética con mayor detalle. Pero ya estos escasos trazos introductorios dan alguna idea de cómo cada uno de ellos puede conducir a resultados diferentes. Una diferencia consiste en la «adscripción constituyente»

[*constituency*]* de los representantes de la moralidad tal y como se define por las teorías: es decir, los sujetos con quienes se inicia el sistema. Los constituyentes naturales del contractualismo son todos aquellos frente a quienes uno puede concebir hacer valer la justificación de sus acciones; puesto en términos de la más simple de las interpretaciones, se trata de todos los demás actores morales. Esto se puede extender hasta dar con el problema relativo al cuidado que se puede ejercer al responder por los intereses de quienes son incapaces de dar o recibir justificaciones, por ejemplo, los menores de edad o los mentalmente incapacitados. En estos casos naturalmente pensamos, como se hace en Derecho, en tutores o curadores que actúan en representación de los incapacitados. Mediante una ulterior extensión, los animales también son objeto de consideración, pero los animales se encuentran más alejados de nuestros primeros «constituyentes éticos». Cabe esperar que el contractualismo dé una explicación de la preocupación por los animales que sea diferente de la que se pueda dar de las relaciones morales entre la gente. La idea de un contrato, aun en esta forma mínima y esquemática, siempre trae como primera preocupación el establecimiento de relaciones de igualdad entre agentes que son a la vez sujeto y objeto del pensamiento moral.

El utilitarismo apunta en otra dirección. Una de las más naturales interpretaciones del bienestar de las que se ocupa el utilitarismo (e históricamente la más temprana) es la del placer y ausencia de dolor. Y el constituyente natural del utilitarismo es toda criatura capaz de sentir placer y dolor. Este fundamento se ha refinado en su elaboración más moderna, y la adscripción constituyente del utilitarismo hoy probablemente se define en función de todos aquellos que tienen preferencias y necesidades, y son capaces de sufrir por efecto de ver frustradas esas necesidades y preferencias. En la mayoría de sus versiones ello todavía incluye a los animales como los primeros constituyentes: de hecho, incluye a algunos animales más que a ciertos humanos (por ejemplo, más que a los humanos moribundos). Esta concepción apela a una motivación moral, a saber, a la benevolencia. Al mismo tiempo por una parte introduce una disparidad entre agentes morales y por la otra a beneficiarios de la moralidad; y desde el comienzo la segunda clase es una clase más amplia que la prime-

* N.T. He debido recurrir a una construcción tan compleja para rendir cuenta de las tres notas que posee *constituency*: espacialidad o circunscripción, representación y ámbito de la misma.

ra. Este rasgo del utilitarismo proviene de su compromiso con la idea de bienestar [*welfarism*].

El utilitarismo tiene otra característica importante que proviene del hecho de ser una especie de consecuencialismo y de juzgar las acciones en función de sus consecuencias⁴. Toda forma de consecuencialismo en última instancia sitúa el valor ético en estados de cosas [*states of affairs*] (en el caso del utilitarismo, que es un consecuencialismo de bienestar⁵ [*welfarist consequentialism*], ese valor se coloca en las diferencias de bienestar ubicables en los estados de cosas). Esto hace que para el utilitarismo el actuar [*agency*] humano se introduzca sólo secundariamente: nuestra relación básica con el mundo, en tanto agentes, es ser la causa de estados de cosas deseables o indeseables. Nuestro objeto ético primordial es lograr, en la medida de lo posible, mayor y no menor cantidad de bienestar o utilidad en el mundo, y según la versión más simple del utilitarismo, debemos actuar de la manera más eficiente para hacer que esto se produzca. Es cosa de saber qué palancas causales se encuentran disponibles en un determinado momento. En ocasiones, las conexiones causales a través de las cuales yo puedo afectar ciertos resultados atraviesan el curso de acción de otra gente⁶, pero esto no tiene por qué tener significación especial. Se trata simplemente de determinar qué cambios producen el mayor bienestar. Esto significa que hay estados de cosas con respecto al bienestar que puedo afectar y, como puedo hacerlo, se convierten en el objeto de mi conducta, cuando, de acuerdo con supuestos no-utilitarios, habrían sido el cometido de la conducta de otros y no de la mía. Es más, en virtud de que la clase de los beneficiarios es mayor que la clase de los agentes, hay situaciones que resultan ser el cometido de la conducta de alguien, cuando de basarse uno en supuestos no-utilitarios, no habrían sido objeto de la conducta de nadie.

Estas consideraciones hacen surgir otra diferencia entre el utilitarismo y el contractualismo; y una vez más esto sucede en las interpretaciones más inmediatas y naturales de estas teorías. Las exigencias del utilitarismo de un máximo de producción de bienestar son ilimitadas. No existe límite acerca de lo que una determinada persona puede hacer por mejorar el mundo, con excepción de los límites de tiempo y fortaleza. Más aún, y puesto que las relaciones entre los posibles estados de cosas y las acciones de cualquier persona determinada son indeterminadas, las demandas se hacen ilimitadas en un sentido adicional, a saber, en el sentido en que a menudo no hay límites claros entre las demandas que recaen sobre mí y las que recaen sobre otro. Los teóricos

del utilitarismo llegan aun (con variables grados de entusiasmo)⁷ a poner restricciones sobre lo que un determinado individuo puede verse requerido a hacer, alegando, por ejemplo, que usualmente uno es más eficiente si se ocupa en especial de sus propios hijos o si en ocasiones interrumpe las buenas obras. Los contractualistas, y muchos teóricos que no pertenecen a ninguna de estas dos clases, objetan que esto es ver las cosas al revés: que los derechos sobre mis hijos y sobre mi propio tiempo no son alienables.

La idea de que debe haber un límite «a las exigencias de los cometidos» [*strains of commitment*], como lo formula John Rawls, es algo que contribuye a formar su teoría, la más rica y compleja explicación contractual de la ética que se haya formulado hasta el presente⁸. La teoría de la justicia de Rawls pretende hallar principios que gobiernen la vida social y política en lugar de regular la conducta individual, pero tiene su punto de partida en una base moral, y a pesar de su interés político-social también tiene importantes consecuencias para el pensamiento puramente moral.

La teoría de Rawls es la elaboración de una idea simple: un sistema justo [*fair*] de acuerdos es aquel en el cual las partes pueden convenir sin conocer cómo dicho acuerdo los habría de beneficiar personalmente. Esta elaboración desarrolla la creación de una ficción, la ficción de la Posición Original, según la cual las partes escogen principios sociales detrás de un velo de ignorancia [*veil of ignorance*] que les oculta la prospectiva de sus propias posiciones sociales, inclusive la de sus gustos e intereses individuales. No les oculta proposiciones generales, como por ejemplo los hallazgos de las ciencias sociales, lo que significa que tienen alguna información para trabajar, pero nadie tiene ninguna información que lo habilite para hacer discriminaciones a su favor. Aquí la ignorancia en cuestión es entonces mucho menos radical que la implícita en el último capítulo cuando me referí a la idea kantiana de unos actores que decidían como agentes racionales «y sólo en cuanto tales» (este modelo tiene la reveladora consecuencia de que Rawls tiene que asumir algo improbable, que el conocimiento de la historia no es esencial para la comprensión sociocientífica, a menos que conceda, lo que es aún menos probable, que se pueda conocer el curso de la historia sin conocer uno su lugar en ella. El hecho que esta teoría, como otras semejantes, sea radicalmente ahistórica, es un hecho significativo relacionado con esa misma teoría). Las partes tienen que efectuar, en estas circunstancias, una escogencia

interesada en materia de acuerdos sociales. No están en una buena posición para hacerlo, pues no conocen qué clase de yo son o tienen*, pero esa posición significa que las partes no incluyen ningún principio benevolente o altruístico en la base misma de su escogencia. No hay por qué interpretar esto como si Rawls se desplazara del terreno de la justicia social al del interés personal [*personal self-interest*]. El punto es que una escogencia personal interesada [*personal self-interested choice*] que se haga ignorando la propia identidad se supone que modela significativamente una escogencia desinteresada o una escogencia moral efectuada bajo las condiciones ordinarias del conocimiento.

El resultado de la deliberación de la Posición Original es que las partes acuerdan dos principios fundamentales de justicia:

1) Que cada persona tenga igual derecho a la más extensiva libertad compatible con una libertad similar en los demás...

2) Que las desigualdades sociales y económicas se deben convenir de tal manera que sean a la vez a) para el mayor beneficio de los menos favorecidos y b) ligadas a «responsabilidades» [*offices*]** y posiciones que estén disponibles en atención a las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades para todos⁹.

El segundo de estos principios se basa en que las partes usan en sus deliberaciones una regla «maximin», una regla que evalúa las alternativas en función de la probabilidad de sus peores resultados. Éste es un rasgo distintivo de la teoría de Rawls. La escogencia de este principio en la Posición Original se supone que no descansa en ninguna inclinación peculiarmente conservadora de las partes (quienes no tienen ninguna preferencia especial), sino en el peculiar carácter de la escogencia, que consiste precisamente en el hecho de que las partes no tienen probabilidades a su disposición, que no tienen gran interés en beneficiarse más allá de lo mínimo; y que los peores resultados implican «grandes riesgos» que nadie puede aceptar.

* N.T. El texto habla literalmente de «do not know what selves they are». He introducido como variante el ser uno [ellos] su yo o el «tener» su propio yo. Pienso que existen diferencias entre fenómenos, pero esa diferencia quiero sugerirla como complementaria. Detrás de esto, en castellano, está una distinción que pienso importante en ética y moral: ser su propio yo y tener un yo suponen distintas posibilidades. En todo caso el haber o tener es una «traición» del traductor.

** N.T. «Offices» se refiere aquí, sugiero, a cargos *qua* dignidades (evoca por tanto la idea de deberes inherentes a las cargas), lo que supone las responsabilidades propias de la situación. Por su parte, la expresión posición (*position*), ligada a lo anterior, sugiere en el contexto la idea de «condición» aunque no en el sentido de estatus sino en el de poder tener acceso a oportunidades de algún modo dotadas de responsabilidad institucional o de poder.

Esto expresa algunas ideas importantes sobre bienes fundamentales. Por ejemplo, que la esclavitud es simplemente inaceptable independientemente de los beneficios que confiera. En efecto, como lo demuestra su rechazo a todo cálculo probabilístico, Rawls tiene que aceptar la conclusión de que aun una sociedad que tenga una ínfima cantidad de esclavos es para él una sociedad inaceptable. Esto puede ser una consecuencia auspiciosa para una teoría moral de la justicia; pero no es una consecuencia natural del modelo de la decisión racional basada en la ignorancia. Si una decisión racional interesada es lo que está en juego, es difícil ver cómo puede obviarse totalmente la cuestión de las probabilidades o, si la probabilidad de terminar siendo esclavo fuera lo suficientemente menor, cómo sería racional para las partes no escoger un sistema que suponga la esclavitud si dicho sistema proporciona una cantidad suficientemente grande de otros beneficios. Es por esta clase de razones que se critica la presencia del elemento de decisión racional o de decisión teórica en el modelo de Rawls.

Hay también una pregunta muy importante sobre la naturaleza de los bienes en función de los cuales se supone que las partes hacen su escogencia racional. La teoría de la decisión racional en sus usos ordinarios normalmente trabaja sobre la base de la utilidad o del bienestar individual, lo que es una función de las preferencias y gustos del agente (más adelante veremos cómo en manos de los utilitaristas el bienestar no es algo tan simple). Pero las partes contratantes no tienen preferencias individuales o gustos conocidos, de manera que no tienen estas cosas a su disposición. Rawls hace que las partes escojan en referencia a una lista de bienes primarios [*primary goods*], que son la libertad y la igualdad de oportunidades, el ingreso y la riqueza, y los fundamentos de la dignidad [*self-respect*]. Estos bienes provienen de lo que llama la «teoría débil del bien» [*the thin theory of the good*]; la idea es que éstos son bienes que cualquiera desearía si es que llega a desear algo. Pero la pregunta es más compleja. La lista de bienes primarios no parece haberse hecho simplemente a partir de la consideración de que esos bienes son singularmente necesarios para la prosecución de cualquier cosa. Es probable que de semejante consideración no se deduzca sino la libertad. También es difícil ver cómo las partes pueden impedir la reflexión (disponible a partir del conocimiento de hechos sociales generales) de que algunos de estos bienes primarios, de manera notoria el dinero, son más importantes en unas sociedades que en otras.

Pero ¿por qué se tienen que introducir bienes primarios? Técnicamente no es imposible que una de las partes contratantes que no tenga preferencias particulares conocidas escoja una condición social y no otra. Podríamos suponer que las partes (es decir, cualquiera que se encuentre en una situación semejante) eligen en esa situación y obtienen más de lo que prefieren en esa situación que lo que obtendrían estando en otra. Como veremos, esto es lo que hace R.M. Hare al construir su teoría utilitaria. Puede ser que estas comparaciones resulten fantasiosas, pero no es ésta la objeción que Rawls tiene en su contra en la Posición Original. Por lo contrario, Rawls se rehúsa a que sus partes contratantes piensen meramente en términos de lo que ellos habrían de preferir en diversas situaciones sociales. Las partes contratantes de Rawls se muestran renuentes, como nosotros, a contar una situación como aceptable por el solo hecho de que las partes podrían hallar aceptable el estar insertas en ella (anteriormente hicimos notar nuestra renuencia con respecto a los llamados «intereses reales»). De tal manera que aun si las ciencias sociales nos dijeran, como de hecho es muy improbable que nos digan, que la mayoría de los esclavos sería feliz de poder librarse de su libertad, esto no le daría a las partes contratantes una razón para optar por la esclavitud: desde el punto de vista de un pueblo que libremente escoge constituir su cuerpo político [*polity*] esto no constituye una opción. Rawls tiene derecho —efectivamente está en lo cierto— de incorporar estas convicciones a su teoría ética, pero hacerlo con el instrumento de la decisión racional ejercida bajo condiciones selectivas de ignorancia no es el mejor modo de lograr la representación de esas convicciones. Quizás se conciban mejor los bienes primarios a través de una concepción ética fundamental de la persona y el propio Rawls se ha movido en esta dirección¹⁰.

Hablando formalmente el utilitarismo es de suyo una opción del contractualismo. Si la pregunta contractual no se formula en atención a principios o prácticas particulares, sino se dirige a la consideración de un conjunto completo de principios, como lo hace Rawls, entonces las partes contratantes podrían escoger algún sistema utilitarista como respuesta. Dado el tipo de diferencias que hemos hecho notar sobre los resultados característicos de las dos maneras de pensar, esto resulta muy improbable, pero no es algo que excluya ese instrumental. Considérese el caso de los integrantes de un pueblo a quien se le pide escoger un conjunto de principios. Los integrantes del pueblo en cuestión están dotados de expedientes instrumentales [*utilities*] (en lugar de un

índice de bienes primarios), y para su escogencia no hay ninguna otra restricción salvo la dimensión de la ignorancia: no saben cuál será su identidad en el mundo que gobierne los principios de su selección. La idea de que ciertos principios son *imparcialmente aceptables* se equipara luego con la existencia de aquellos principios que podrían ser elegidos por cualquiera que crea tener igualdad de oportunidades para lograr su identidad a través del resultado de su opción (se observa que muy bien puede no haber más que una sola persona eligiendo). Éste es el enfoque de John Harsanyi, quien argumenta que esto arroja un conjunto de principios que maximizan la utilidad promedio de la gente del pueblo en cuestión. Lo cual parece una argumentación contractualista pero tiene desenlace utilitarista¹¹.

En sus versiones más familiares, sin embargo, el utilitarismo parte de las ideas de bienestar o de los intereses de la gente. Su proyecto, que —en sus formas más simples— consiste en considerar el bienestar de todos desde la perspectiva de la agregación de sus diversos resultados, implica serias dificultades técnicas y profundas dificultades conceptuales. Una de ellas es que salvo en aquellos casos más simples, el conjunto de personas afectadas por los diversos resultados no tiene por qué ser el mismo, y que la gente que se considera bajo una alternativa puede no existir en otras¹². Pero no prosigo aquí con el examen de las dificultades técnicas.

Dije antes que el motivo moral característico del utilitarismo era la benevolencia. Este término es vago y también equívoco, particularmente si sugiere la calidez emocional del afecto personal o cualquier clase de sentimientos que naturalmente sienten en mayor o menor grado ciertas personas y no otras. La benevolencia utilitaria no supone vinculaciones afectivas particulares; es inversa y proporcionalmente inmune a ellas*. El término sirve para representar una relación positiva con los deseos y satisfacciones de los demás, y que la persona benevolente tiene porque son los deseos y las satisfacciones de los demás. Esta idea tosca necesita más elaboración antes de poder cumplir su papel en teoría ética, y es trabajada de distintas maneras por diferentes teóricos. Al considerar la importante cuestión de la actitud imparcial del utilitarismo relativa a la satisfacción del deseo, discutiré una interesante versión del utilitarismo desarrollada por R.M. Hare,

* N.T. El giro literalmente es el siguiente «and it is immune to the square law». La referencia o puede ser una metáfora a la insensibilidad agregativa del cálculo utilitario o se refiere a la naturaleza puramente agregativa o aditiva de la razón preferencial utilitaria, o a ambas cosas.

CAPÍTULO 6

TEORÍA Y PREJUICIO

Las teorías éticas tienen que empezar por alguna parte. Ya he considerado algunos puntos de partida que se encuentran totalmente fuera de la ética. También me referí tangencialmente a la idea de comenzar en el seno mismo de la ética, simplemente a partir del significado de los términos morales. Sostuve que en grados diversos todos esos puntos de partida son poco convincentes y rechacé de plano algunos de ellos. Muchos estarán de acuerdo con estas conclusiones, incluyendo ciertos autores cuyo fin es construir una teoría ética. Pero aun éstos tienen que partir de algo y el único punto restante que queda es el de la experiencia ética.

93

La expresión «experiencia ética» abarca muchas cosas. Puede que haya una manera de hacer filosofía moral que tenga su punto de partida en las diversas maneras en que experimentamos nuestra vida ética. Un tipo de filosofía así nos haría reflexionar sobre lo que creemos, sentimos, damos por sentado; sobre las maneras como asumimos nuestras obligaciones y reconocemos nuestras responsabilidades; y también sobre los sentimientos de culpabilidad y vergüenza. Este tipo de filosofía supondría una fenomenología de la vida ética. Puede que sea un buen modo de filosofar, pero es improbable que su resultado sea una teoría ética. En su empeño por ofrecer demostraciones o pruebas, las teorías éticas suelen empezar justamente a partir de sólo un aspecto de la experiencia ética: las creencias. La comprensión más natural considera que una teoría ética es algo así como una estructura de proposiciones que, al igual que las teorías científicas, es algo que en parte nos provee de un marco para nuestras creencias y en parte las critica o las revisa. Se observa, pues, cómo esa comprensión de la teoría ética comienza por nuestras creencias aunque luego las pueda reemplazar.

Estas creencias éticas iniciales se llaman en la filosofía actual *intuiciones*, pero este término no tiene hoy las implicaciones que tuvo. Se solía entender por intuición cierta facultad o poder inte-

94

lectual para aprehender verdades abstractas, y su aplicación en ética descansaba en la idea de que las verdades éticas se aprehendían *a priori* a través de una facultad semejante. Los filósofos que usaron este modelo¹ tenían divergencias sobre diversas cuestiones: sobre qué conceptos se dan en las verdades de la intuición (por ejemplo, si lo bueno o el concepto de obligación); si esas verdades eran o muy particulares o muy generales. Pero cuando usaban la noción de intuición todos suponían que la manera de aprehender esas verdades éticas era significativamente igual a como se aprehendían las verdades matemáticas y otras verdades necesarias. Las verdades éticas aprehendidas por la intuición se consideraron como el punto de partida para la teoría ética, en el caso de que hubiese lugar para una teoría semejante, pues, de hecho, no todos los partidarios de la intuición querían el establecimiento de una teoría ética, ya que, se suponía, la propia intuición podía constituir la demostración o, mejor dicho, hacía innecesaria toda demostración.

El modelo de la intuición en ética ha sido demolido por una sucesión de críticas² y las ruinas del edificio que aún queda en pie no son lo suficientemente importantes como para que se narre la historia de lo sucedido con el modelo. Someramente expuestos, los cargos en su contra son su incapacidad para explicar cómo una verdad eterna puede proporcionar una consideración práctica y el error en que incurre al asimilar las verdades éticas a necesidades. Por ejemplo, si ciertas verdades necesarias como las de las matemáticas se niegan por quienes actúan como informantes de otras culturas, uno naturalmente suele recurrir a un mejor traductor, pero la situación de las creencias éticas es absolutamente diferente. Y, sobre todo, el recurso a la intuición como facultad no tenía poder explicativo; parecía decirnos que estas verdades eran conocidas, sin que hubiese manera de saber cómo se les conocía. La «intuición», entonces como modo de explicación no vale mucho a la hora de aplicarse a verdades necesarias, pero esto se hace peor en el caso de las creencias éticas por razones que, una vez más, tienen que ver con divergencias culturales. Por muy poco que tengamos por sabido, sabemos sin embargo demasiado sobre la explicación de las creencias éticas y sus diferencias culturales como para tener que aceptar un modelo que sostiene que no hay posibilidad de explicación.

De manera que la intuición entendida como facultad ya no tiene cabida en ética. Pero las *intuiciones* (es decir, las creencias que supuestamente nos ofrecía esa facultad, esto es, cuando se consideró que había una facultad semejante) sí que forman parte

de la materia ética. Son convicciones espontáneas, temperadamente reflexivas, no del todo teorizadas, sobre la respuesta que se le da a alguna pregunta ética, pregunta usualmente hipotética y que se formulaba en términos generales. Con frecuencia se trata de preguntas relativas a qué hacer. «¿Qué haría usted [*what should you do*]* de poder cambiar los puntos de una intersección de ferrocarril para desviar un vagón de una línea del sitio donde matará con absoluta certeza a tres ancianos para pasarlo a otra línea donde matará con igual certeza a un niño y a un talentoso violinista?» Este ejemplo no es más fantasioso que algunos de los que se han presentado³. Pero las intuiciones no tienen por qué expresarse en respuestas a preguntas relativas al qué hacer. Algunas las tenemos en nuestra disposición para aplicar en situaciones imaginarias alguno de los conceptos éticos más sustantivos que mencionamos en el Capítulo 1, por ejemplo, escoger entre virtudes o tipos de acción.

Hay una analogía relacionada con esto que ha contribuido mucho en el resurgimiento del término «intuición». Es una analogía que proviene de la lingüística y de la filosofía del lenguaje cuando se recurre a la intuición para referirse al dominio espontáneo que tiene un hablante para expresarse en su lenguaje, es decir, sobre lo que puede y no puede ser dicho, o sobre lo que correctamente puede o no decirse en cierta clase de situaciones particulares. Un anglo-parlante competente tiene la intuición de que no es correcto —esto es, de que no es inglés— decir (como una vez le escuché decir a un emigrado, filósofo del lenguaje): «En inglés, no estamos usando el presente continuo para referirnos a una costumbre o a una práctica» [*In English we are not using the present continuous to signify a custom or a practice*]. Este tipo de intuiciones lingüísticas constituye la materia prima para una teoría del lenguaje natural. A nuestro haber hay buenas razones para creer que es posible formar una teoría semejante explicando las reglas que se internalizan por el hablante sólo porque éste puede sin vacilación reconocer como correctas o incorrectas ciertas oraciones que nunca antes había escuchado en su propia lengua. Como lo ha enfatizado Noam Chomsky, hacemos esto todo el tiempo. Más aún, algunos teóricos, en especial

* N.T. La pregunta por el qué hacer aquí aparece como una pregunta práctica acerca de posibilidades, pero, desde luego, que esas opciones suponen creencias sustantivas. He preferido dejar el verbo hacer, sin incluir el deber que le adviene casi de inmediato para permanecer fiel a una distinción y a una tensión entre la ética y el subsistema de la moral que forma parte, cuando no constituye, de la intención misma del autor.

Chomsky, creen que en virtud de que el ser humano puede de niño aprender cualquier lenguaje humano, hay bases para esperar que haya una teoría sobre las reglas subyacentes a todos los lenguajes naturales: una gramática universal.

¿Cómo se aplica esta concepción lingüística de la intuición en ética? Hay un tipo de intuición que es relevante en ética y que efectivamente se ajusta a este modelo, pues es una mera aplicación del mismo. En el caso de los términos sustantivos que se emplean para referirse a las virtudes y clases de acciones, hay lugar para las intuiciones lingüísticas y su aplicación a ciertas situaciones porque sólo se trata de términos generales del lenguaje que poseen complejas condiciones de aplicación. (¿Cuáles son las consecuencias éticas que se siguen —si es que se desprende alguna— de la capacidad que tiene la gente de usar esos términos, a pesar de las diferencias que hay en su uso entre culturas?, es algo que trato en los Capítulos 8 y 9.) Sucede con este tipo de términos que hay disputas sobre los límites de su aplicación y estas disputas limítrofes acarrearán serias consecuencias prácticas. Esta clase de disputas es similar a las que se producen en el Derecho donde, por ejemplo, el problema es establecer si una determinada acción se califica o no de hurto. Los teóricos del Derecho no están de acuerdo con respecto a la naturaleza exacta de estas disputas ni en cómo resolverlas adecuadamente, y los llamados realistas jurídicos le confieren un papel mayor y más explícito a la intervención de consideraciones de políticas públicas [*policy considerations*] en la decisión de casos difíciles*. Pero todos están de acuerdo en que tiene que haber una comprensión compartida de alguna matriz de casos o casos centrales para que las controversias sobre casos límites [*hard cases*] sean del todo posibles. En cierta medida y dentro de los límites de las estructuras menos formales de las discusiones éticas, que suponen el concurso de términos sustantivos, esto también tiene que ser así.

Ciertas tradiciones le conceden un gran peso a esta veta legalística en el pensamiento ético. Esta tendencia estimula las concepciones objetivistas de la ética, ya que la mayor y más significativa parte de los casos decisivos se presenta en la comprensión de estos términos éticos y, aunque su aplicación en los

* N.T. La referencia al realismo es, en general, a la Escuela Realista norteamericana (aunque exista un realismo escandinavo) y al modo como los partidarios de este movimiento filosófico-jurídico han conceptualizado la decisión judicial como algo que sobrepasa los estrechos límites del llamado formalismo jurídico.

casos difíciles es materia controversial y muy trabajada en ética, ello está condicionado por criterios racionales sobre lo que es y no es una adecuada similitud entre los casos más importantes. Puede discutirse racionalmente si cierta extensión de un término recoge adecuadamente el espíritu o principio que subyace en la aplicación de los casos decisivos o más significativos. En la tradición católica los argumentos que se desarrollan en este estilo de razonar se denominan argumentos casuísticos (el sentido peyorativo y desagradable que tiene este término es fruto de la merecida reacción ante los abusos y desviaciones de la técnica en cuestión). El problema de la casuística —si se considera como proceso básico del pensamiento ético— no consiste tanto en su mal uso como en el hecho obvio de que el repertorio de conceptos éticos sustantivos difiere culturalmente, cambia en el tiempo y está abierto a la crítica. Pero para que la casuística se considere decisiva para el pensamiento ético en su aplicación a un conjunto de conceptos locales, requiere mayores explicaciones. Tiene que alegar que hay categorías éticas preferenciales que no son meramente locales. Podría alegarse que esas categorías provienen de alguna teoría de la naturaleza humana; y en esta forma la explicación nos conduce de vuelta a las preocupaciones del Capítulo 3. También podría decirse que son emanaciones de mandamientos divinos o de la revelación; de esta forma, y si esto no se combina con una fundamentación en la naturaleza humana, la explicación no conduciría sino a lo que Spinoza llamó «el asilo de la ignorancia». Un exponente del método casuístico quizás retroceda y se apoye en la idea de que las categorías que preferimos son las que heredamos. Esto tiene el mérito de enfrentarse a una verdad importante, pero no lo hará si efectivamente no nos dice algo más referente al modo de criticar esas categorías.

Cuando dejamos de lado el uso de los términos éticos sustantivos y simplemente se consideran las respuestas de la gente sobre lo que es éticamente correcto hacer en ciertas situaciones, es muy débil la analogía que hay entre la habilidad para responder con respuestas «intuitivas» (confiables y no inducidas), por una parte, y la competencia lingüística por la otra. La habilidad para dar respuestas éticas ciertamente requiere alguna explicación. Los casos que se nos presentan no son exactamente iguales a los anteriores y quien responde tiene que haber internalizado algo que le permita —a él o a ella— darles respuesta a los casos nuevos. Pero esa internalización no es algo obvio. En particular, no tiene por qué ser obvio que tenga que tratarse de un principio, en el sentido de que sea el resumen de una descripción discursiva-

mente enunciable que no dependa demasiado de esas vagas referencias a la cuestión de grados («demasiado», «se ajusta», «no le confiere suficiente atención a...»). De hecho hay una controversia en la filosofía del lenguaje en relación con el problema de saber hasta qué punto la competencia lingüística misma, particularmente desde la perspectiva semántica, es algo que pueda captarse a través de algún conjunto de reglas enunciadas. En el caso ético, y en la medida en que el problema se vea como el problema de poder explicativamente representar la habilidad de la gente para emitir juicios sobre casos nuevos, no hay por qué suponer que bajo esta capacidad se encuentra subyacente una regla discursiva clara. Aristóteles supuso que no había una regla semejante y que esencialmente había una especie de juicio no explícito, una habilidad que un grupo de gente, educada toda de manera similar, comparte, y que consiste en considerar unos casos como similares a otros.

Esto es lo que los seguidores de Wittgenstein están dispuestos a creer sobre todo aprendizaje humano. En algún plano eventual están en lo cierto: comprender una regla discursiva sumaria en sí puede entrañar que se comparte la apreciación de similitudes. Pero esta concepción de la habilidad para alcanzar juicios éticos compartidos (y lo mismo también se aplica a otras clases de juicios prácticos) es algo que va más allá. No es sólo que la habilidad para usar el lenguaje requiere compartir una capacidad para ver similitudes, sino que la capacidad para ver similitudes éticas va más allá de cualquier cosa que pueda adecuadamente expresarse a través del lenguaje. Esto es indudablemente cierto, y es lo que Wittgenstein predicaría. Sin embargo, ello no significa (los mismos seguidores de Wittgenstein no siempre tienen claridad sobre esto) que estas disposiciones humanas no se puedan explicar en ningún plano. Lo único que significa es que la explicación no consiste en la postulación de una regla enunciable, que es internalizada por quien responde y que inconscientemente consulta al responder. En la medida que nos situamos en un plano explicativo cuyo objeto es dar cuenta de la habilidad para dar respuesta a nuevos casos, no necesariamente tenemos que tener la expectativa de discernir una regla subyacente a esa habilidad.

La analogía entre las intuiciones éticas y las lingüísticas parece muy débil si se consideran los conflictos entre intuiciones. Cuando en el caso lingüístico hay conflicto entre las intuiciones de dos personas, reconocemos que estamos ante dos dialectos diferentes (acaso trivialmente diferentes); si una persona tiene intuiciones encontradas se representa una incertidumbre que sur-

ge porque la respuesta en torno a lo que hay que decir en un caso dado se encuentra «sub-determinada» [*underdetermined*] por el lenguaje o, quizás, porque el hablante ha recibido educación en dos dialectos. En ninguno de estos casos se le tiene que pedir a la teoría del lenguaje que *resuelva* el conflicto entre intuiciones. La teoría lingüística es capaz de resolver conflictos para sus propios propósitos. Efectivamente, logra resolver algunos de sus conflictos con sólo acceder al plano de la noción idealizada de una intuición, ya que observar una ejecución, o el habla de la gente en la realidad, revela demasiadas incoherencias debidas a las condiciones del habla, y estas incoherencias se precisan en la concepción de la intuición que funge de respuesta reflexiva a la pregunta por el lenguaje (los teóricos lingüísticos están en desacuerdo sobre los límites dentro de los cuales esto es legítimo). Más aún, es ciertamente apropiado para una teoría que después de haberse formado un principio sobre la fuerza de algunas intuiciones se descarten otras intuiciones conflictivas. Pero descartarlas significa, por ejemplo, considerarlas ejecuciones anómalas o, de nuevo, reveladoras de un hecho relativo al lenguaje que tiene que incorporarse al léxico como una singularidad sin que por ello se vincule a ningún principio general. Estas nociones son por sí mismas expedientes teóricos para el tratamiento de estos conflictos.

No sucede así con las intuiciones éticas. Mucho depende de la perspectiva que se adopte, pero una perspectiva éticamente idiosincrática no puede permanecer aislada en la medida en que toca muchas materias de importancia o que afecta los intereses de los demás. En este caso el objetivo de teorizar no es simplemente —ni siquiera primariamente— llegar a comprender el conflicto. Hay otros modos, históricos y sociológicos, de lograr esto. El objetivo del teorizar es, por lo contrario, resolver el conflicto, y hacerlo en un sentido mucho más radical, a saber, en el dar alguna razón urgente o apremiante para que se acepte una intuición y no otra. La pregunta que debemos considerar es esta: ¿Cómo puede una teoría ética tener autoridad para hacer esto?

Hay una respuesta que, bajo ciertos supuestos muy resistentes, le confiere sentido a esa pregunta. Supongamos primero que hay quienes están resueltos a acordarse sobre importantes preguntas éticas, y que efectivamente están más decididos a llegar al acuerdo que a expresar diferentes concepciones éticas sobre el mundo. Todos están irreversiblemente comprometidos a tener que vivir en una sociedad llevando una vida de estrecha colaboración⁴. Es más, es un acuerdo lo que están resueltos a alcanzar,

y no les gustaría que se diera el predominio de un determinado conjunto de creencias. Supongamos luego que estos actores ven esto como una tarea que les exige afirmar principios públicos enunciados. Por último, los actores quieren que este proceso gobierne la discusión sobre problemas posteriores a partir de los principios sobre los cuales ellos se hayan acordado, v.g., los eventuales conflictos entre dichos principios. En estas circunstancias es razonable para ellos apuntar hacia una teoría ética, y es también razonable que usen un método para salvar cuantas intuiciones les sea posible salvar y que, al mismo tiempo, les produzca una estructura racional de principios que les ayude a clarificar cuáles intuiciones han de ser desechadas y cuáles modificadas. Una manera obvia de hacer esto es recíprocamente modificar la teoría y las intuiciones hasta que se ajusten de alguna forma entre sí. Los fines que acabo de mencionar son, desde luego, los objetivos de una teoría contractual como la que recomienda Rawls, el método de tratar de llegar a lo que él llama el equilibrio reflexivo entre la teoría y la intuición⁵.

Este método resulta apropiado para construir una teoría ética bajo estos supuestos, pero es muy importante considerar la cuestión de saber cuán fuertes son estos supuestos. Suponen creencias sobre la naturaleza de la gente y sobre las maneras como pueden funcionar las sociedades. Nótese que he dicho *pueden* funcionar en lugar de decir «realmente funcionan», ya que puede ser que ninguna sociedad haya logrado todavía funcionar como lo requiere la teoría, pero es esencial para la empresa en cuestión que por lo menos sea posible. Los supuestos también involucran ciertos ideales, y este tipo de teoría apropiadamente se inicia con una doble inserción en el mundo de la ética. No solamente parte del supuesto de que quienes están envueltos en ella aspiran a existir en algún mundo ético, sino que también hace suyas las aspiraciones relacionadas con una determinada clase de mundo ético (esto lo vimos en el Capítulo 5, al considerar la actitud que las partes contratantes de Rawls tienen con respecto a la esclavitud).

Entre estos supuestos lo factual y lo ideal se relacionan de un modo interesante. Por una parte, están los supuestos que se aplican a cualquier sociedad; por la otra, están los ideales relacionados con una sociedad mejor o más racional. Entre ambos extremos hay una zona de condiciones que, a pesar de no estar claramente definida, al menos es aplicable a cierta clase de sociedades; dicho brevemente, aplicable a una sociedad moderna, donde esa área hasta cierto punto es una concepción ética y no algo meramente histórico.

El primer supuesto del procedimiento de Rawls implica un elemento que se tiene que aplicar a cualquier sociedad, a saber, que ésta tiene que tener algún grado de creencias homogéneas y también tiene que tener modos de resolver conflictos que supongan autoridad y eviten recurrir a la violencia. Sin embargo, este supuesto va mucho más allá de esta condición mínima al apuntar hacia una sociedad en que esas creencias y esos modos de resolución de conflictos se expresan irresistiblemente por medio de la discusión consensual. Esto no es una necesidad social y aquí la cuestión no es si las sociedades son o no así, sino si pueden o no ser así. En este sentido el modelo es liberal. Más aún, es racionalista [*rationalistic*], cuando exige que la sociedad represente sus valores a través de un conjunto de principios enunciados. Una vez más, no es necesario que la sociedad represente sus valores en esta forma y es, nuevamente, una interrogante saber si puede o no hacerse. Esta aspiración va un paso más allá del mínimo de supuestos del liberalismo. Implica no solamente la aspiración de alcanzar una discusión consensual, sino implica una concepción racionalista [*rationalistic*] sobre la naturaleza de lo que es una discusión consensual, algo que es una característica de las sociedades modernas o por lo menos de las representaciones filosóficas o sociológicas que sobre ellas se han dado.

Hay otro paso más, el desarrollo ulterior de algo que pudiera llamarse el racionalismo expositivo [*expository rationalism*], a saber, insistir en que los conflictos sobre principios de la sociedad sean resueltos recurriendo a esa misma especie de procedimientos. Dado un primer paso racionalista, muy bien se puede uno limitar al descubrimiento de los principios discursivamente enunciados sin proceder a ordenarlos sistemáticamente. Pero la exigencia ulterior consiste en que también concorra una decisión procesal de carácter racionalista, un método de resolución de conflictos que por sí mismo sea discursivamente susceptible de ser expuesto. Este requerimiento es lo que produce una teoría ética en el más pleno sentido de la palabra. Significa el rechazo a un modo de abordar este tema que también se ha llamado —aunque en sentido diferente al ya considerado— el «intuicionismo», esto es, un modo de aproximación que ofrece un conjunto de principios o consideraciones éticas, pero que sostiene que los conflictos existentes entre ellos no se resuelven, al menos más allá de cierto punto, sino únicamente mediante juicios sobre casos particulares. Muchos teóricos éticos creen que es la razón misma lo que plantea estas exigencias, es decir, la de ir más allá del intuicionismo para llegar a una teoría ética más articulada.

Piensen que lo que he llamado racionalismo simplemente es la consecuencia de ser racional.

Un elemento importante de esta empresa, y de la teoría ética cuando se motiva de esta manera, es la aspiración de que la sociedad sea transparente, que el funcionamiento de sus instituciones éticas no dependa de que los miembros de la comunidad no sepan comprender cómo funcionan⁶. Esta exigencia, que explícitamente adopta Rawls, se ajusta naturalmente al contractualismo liberal, pero es más amplia y se formula fuera del contractualismo. Esta exigencia no se contenta con distinguir entre los liberales y no liberales sino es el deslinde entre quienes abrigan esperanzas más radicales, surgidas de la Ilustración, y quienes no tienen ese tipo de esperanzas. Muchas teorías marxistas encarnan una versión de esto a través del objetivo de lograr una sociedad que prescinda de la falsa conciencia. Esta concepción contribuye a perfilar la crítica radical. Puede ser útil, por ejemplo, interrogarse hasta dónde unas relaciones aceptables entre los sexos dependen de la dominación de la ignorancia y de la incompreensión. A veces los críticos radicales abusan de esta pregunta con un espíritu de circularidad indignante al denunciar una falsa conciencia que consiste (según resulta) en no aceptar la ideología que ellos tienen. Cuando la crítica se usa más efectivamente afirma con otras razones que se trata de una imposición de la ignorancia; las críticas basadas en la ignorancia y en la imposición de la ignorancia son hasta cierto punto pretensiones independientes del hecho de aceptar o no la ideología del crítico. En casos de mucho interés ésta es una condición muy difícil de satisfacer, pero también hay casos sin lugar para la sutileza: la falsedad de las estructuras o de los arreglos sociales no es pura falsedad —mentiras, charlatanería, habla contaminada—, al igual que su crueldad y brutalidad no son más que pura crueldad y brutalidad.

La aspiración de transparencia se presenta de diversas maneras, algunas más ambiciosas que otras. No trato aquí las interrogantes que plantea la cuestión de la transparencia⁷. Un punto significativo es que si bien la transparencia se asocia naturalmente al liberalismo, ello no implica el racionalismo. Una cosa es aspirar a que las relaciones éticas y sociales no descansen en la ignorancia ni en la incompreensión con respecto a lo que son, otra es aspirar a que todas las creencias y principios involucrados sean explícitamente enunciados. Que se trata de cosas diferentes es algo obvio en las relaciones personales donde cabe esperar que éstas no se basen ni en el engaño ni en el error, pues ello sería

cuestión de la decencia más elemental, pero pensar que su base sea totalmente explícita es una idiotez.

Si la empresa contractualista se realiza con este espíritu y bajo estos supuestos resulta coherente, y así también lo será el uso de las intuiciones en la búsqueda de un equilibrio reflexivo. Todo esto deja abiertas preguntas muy amplias en torno a cómo se relacionan esos supuestos con la realidad, cómo se preservan a sí mismas las sociedades con semejante grado de comprensión ética auto-consciente [*self-conscious*], y también cómo se sabe para qué tipo de sociedades esto representa una aspiración razonable (en parte espero que éstas sean cuestiones a ser resueltas por las ciencias sociales, pero no está claro que ninguna ciencia social haya contribuido mayormente a resolverlas).

Algunas veces se objeta al método del equilibrio reflexivo que las intuiciones con las que realiza el ajuste de la teoría simplemente representan nuestras creencias éticas locales y que éstas podrían no ser correctas. Cuando se asume la empresa tal y como la he descrito, ésta no es una objeción pertinente. Se supone que las intuiciones representan nuestras creencias éticas porque lo que se busca es la teoría de una vida ética para nosotros, y el punto no es —en algún sentido último— que las intuiciones deban ser correctas, sino más bien que sean nuestras. Más aún, no sólo las intuiciones que moldean y son moldeadas por la teoría son nuestras intuiciones, sino que también son nuestras, de antemano, las aspiraciones que motivan esta teoría.

Sin embargo, y aun cuando se acepten sus supuestos, todavía persiste un problema en este método, el problema lo hace surgir quien someta a consideración saber si las intuiciones que se acogen son «realmente intuiciones correctas». El problema consiste entonces en saber quiénes somos *nosotros*. En la descripción de la teoría me he referido a «una sociedad», y es relativamente claro lo que esto significa al pensarse en una teoría contractual que sea primero que nada una teoría de la justicia social. Sin embargo, los cometidos éticos trascienden estos límites —o que por supuesto reconoce Rawls—, pues cuando fijamos la atención más allá de algún posible orden político, toda concepción concreta de la sociedad se disuelve. La teoría llega hasta ese «constituyente natural» [*natural constituency*], como ya lo he llamado, formado por todo posible sujeto de un acuerdo ético: esto es, como lo establece la teoría, por cualquier agente moral. De esta manera se nos remite de vuelta a las preocupaciones universalistas, kantianas, de semejante teorizar.

En un sentido esos cometidos encajan bien dentro del espíritu

de la empresa contractualista y también concuerdan con los supuestos que acabo de describir. Las aspiraciones racionalistas y liberales de esa empresa fijan sus fronteras externas más allá de las personas con quienes efectivamente tenemos que llegar a un acuerdo e incluyen a todo aquel con quien éticamente sería deseable acordarse hasta incluir, por último, a cualquiera que pueda existir y con quien concebiblemente se pueda uno acordar: con la clase de los agentes racionales, con la ciudadanía de una república nocional. Pero en el curso de este proceso dos cosas conexas pueden suceder. Podemos depender cada vez menos apropiadamente de esas intuiciones que pertenecen al *nosotros* local, ya que la teoría habría pasado a ser una teoría destinada a un nosotros que incluye agentes que son muy ajenos a nuestras costumbres locales [*local folkways*]. Y, por lo mismo, encontraremos cada vez menos algo sobre lo cual podamos depender al desarrollar los posibles contenidos de esa teoría ética. Según la fórmula de Scanlon, citada en el Capítulo 5, progresivamente se hace cada vez más débil el fundamento para decidir qué conjunto de reglas podría «razonablemente rechazar» cualquier agente. En definitiva nada se puede hacer valer ante esta interrogante sino, para repetirlo, que es rechazable todo lo que cualquier agente racional rechace, pero esto es demasiado indeterminado. Por su parte, lo que la «libertad» del Capítulo 4 específicamente pudiera aportar, teniendo en cuenta posibles e inmensas diferencias en constitución física y sentimientos y, en general en todo lo que se relacione con lo que los wittgenstenianos llaman «formas de vida», es una cuestión desconcertante.

Es tan desconcertante que es preciso preguntarse si acaso cabe hacerse la pregunta. Si el modelo es el de la coexistencia entre criaturas que son diferentes de nosotros, ¿por qué imaginar una república universal y no una confederación o —algo menos que eso y mucho más apropiado— un tratado de no agresión? El más esquemático código en contra de la interferencia ajena y la mutua destrucción puede bastarles a quienes apenas comparten el deseo de vivir y no la muy distinta exigencia de querer compartir una vida. De considerar que ese código esquemático sea capaz de proveernos de la necesaria sustancia ética para compartir una vida, ello nos haría entrega de muy poca cosa: una vida en común necesita algo más que un desnudo y defensivo individualismo. Es incorrecto interpretarlo retrospectivamente de esa manera. Pero de ser esto así se desprendería entonces que la perspectiva universalista no determina el contenido de la teoría ética para un grupo determinado, y que efectivamente es un problema saber no sólo si diferen-

tes contenidos éticos se ajustan a diferentes grupos, sino también saber hasta dónde los supuestos liberales y racionalistas de la teoría contractual son, *per se*, apropiados para determinar el contenido de la vida ética de cada grupo.

Originalmente éste fue un problema hegeliano. Hegel criticó de modo admirable la moralidad «abstracta» kantiana y la contrastó con la noción de *Sittlichkeit*, una existencia ética concreta que se expresa en las costumbres locales [*folkways*], una forma de vida que le da sentido particular a la gente que la vive. Esta concepción inevitablemente plantea el problema del límite de perdurabilidad de esas expresiones consuetudinarias y si pueden criticarse, jerarquizarse o trascenderse. Para responder a estas preguntas Hegel recurre a una concepción teleológica de la historia que envuelve para él el crecimiento de la auto-conciencia [*self-consciousness*]. Muy pocos confían hoy en esa explicación salvo los más extravagantes y optimistas marxistas que todavía aceptan su versión materialista. Pero el problema hegeliano es un problema correcto al menos hasta este punto preciso: se pregunta cómo una forma de vida concretamente experimentada puede extenderse, en vez de preguntarse cómo aplicar un programa universal. Más aún, las concepciones de la auto-conciencia son todavía muy relevantes para el problema⁸.

La teoría ética contractual no es capaz de darnos el método básico de comprensión de la ética porque el método mismo requiere ser comprendido. Cuando se aplica en forma amplia no nos da resultados o nos da demasiado pocos; cuando se aplica en sentido restrictivo, insistentemente se plantea el problema de saber cuáles son las condiciones específicas requeridas para su aplicación. Pueden darse circunstancias en que la mejor y más efectiva manera de expresar las aspiraciones de lograr un mundo a través del proyecto sea pensar la vida ética en los términos de la teoría contractual, pero si esas circunstancias se dan, la idea general de una teoría contractual no puede por sí sola decirnos cuáles serían esas circunstancias.

Dejando de lado esta complejidad del contractualismo, podemos mirar en dirección del utilitarismo, algo que aparentemente es tan simple que puede, desde este ángulo, lucir muy atractivo. Para el utilitarismo no es problema el distanciarse de las costumbres locales, pues su punto de partida supone la posibilidad de un distanciamiento absoluto. Y habiéndose distanciado tanto no tiene problema alguno con lo que debemos tomar en consideración: esta postura ya nos ha dicho lo único que debemos tomar en cuenta (a pesar de que pudiera haber más impreso en negrillas de

lo que cabe esperar). Es más, el utilitarismo no se inmuta, al menos no en este plano de majestuosa simplicidad, ante el problema del ajuste reflexivo de las intuiciones. Simplemente descarta las intuiciones.

Sin embargo, si bien en este plano el utilitarismo no pierde su tiempo entreteniéndose con nuestras intuiciones más específicas, no por esto debe pensarse que no se base en intuiciones éticas. Descansa en dos. Una de ellas la expresó muy bien Henry Sidgwick en su densa y argumentada obra *The Methods of Ethics* cuando formuló el punto de que el utilitarismo requiere al menos una intuición:

Yo establezco el principio de por sí evidente de que lo bueno para cualquier individuo no reviste más importancia, desde el punto de vista (si se me permite decirlo) del Universo, que el bien de cualquier otro... y es evidente para mí que, como ser racional, estoy obligado a buscar el bien de manera general — en la medida en que sea alcanzable a través de mis propios esfuerzos — y no simplemente una parte particular del mismo.⁹

Este principio evidente de Sidgwick se ofrece como un principio de racionalidad práctica; Hare, por su parte, expresa un principio similar en forma lingüística. Pero parece claro que lo que está en juego es un principio ético, y que cualquier (dejando de lado un rechazo puramente egoísta) desacuerdo sobre ese principio ha de ser un desacuerdo de carácter ético. Pero el utilitarismo también necesita otro principio más, a saber, que no hay consideraciones éticas básicas fuera de la anteriormente enunciada. Eso también es una intuición ética, y el desacuerdo que sin duda suscita en mucha gente ha de ser, una vez más, un desacuerdo ético.

Se puede arrojar luz sobre el segundo principio para que aparezca no como un supuesto ético sino como un requerimiento de racionalidad teórica: el principio de la simplicidad, es decir, que los supuestos se aceptan lo más económicamente posible. Pero antes que nada es preciso observar que esta visión del principio no entiende bien el principio mismo de la simplicidad. Parece una buena idea asumir la suposición minimalista, esto es, aceptar la explicación más económica posible, pero esto no necesariamente significa lo mismo que aceptar una suposición sobre lo mínimo. El más efectivo conjunto de supuestos no tiene por qué ser el más breve. Un error de esta clase forma parte de la historia del empiricismo, que parte del supuesto de que la mente, antes de cualquier experiencia, está vacía. Se dan por sentados

contenidos minimalistas de la mente, pero en relación con lo que necesita explicarse no es una suposición minimalista; por lo contrario, supone explicaciones muy elaboradas y además muy improbables sobre la evolución y el aprendizaje humanos. Igualmente, el hecho de que el utilitarismo comienza con tan poco equipaje no proporciona en absoluto presunción alguna en su favor. La pregunta es saber si el utilitarismo tiene suficiente equipaje para el viaje que planea realizar.

En cualquier caso hay una pregunta fundamental que es preciso responder sobre este viaje: ¿Por qué la simplicidad teórica y sus criterios son apropiados para este propósito? Si lo son o no con toda seguridad depende de saber para qué sirve una teoría ética. Sidgwick, entre otros, a veces supone que una teoría ética simplemente sirve para dar «una forma científica a la moralidad del sentido común» y la pregunta siguiente nos dice mucho sobre su perspectiva: «si no sistematizamos las actividades humanas tomando como su fin común a la felicidad universal, ¿sobre qué principios habríamos de sistematizarlos?»¹⁰ Algunos teóricos posteriores a Sidgwick han dado por sentado — también de manera incuestionable — que los sistemas éticos deben tener las mismas virtudes que las teorías científicas.

Volveré sobre esa pregunta. Pero antes debemos examinar más de cerca las maneras en que la teoría, y en particular la teoría utilitaria, se relaciona con «la moralidad del sentido común». Importa hacer notar que para los teóricos utilitaristas la sistematización de las actitudes y de las disposiciones cotidianas no necesariamente significa su sustitución. La teoría algunas veces justifica esas actitudes; es más, a veces lo hace con actitudes que de por sí no son de carácter utilitario. Para Sidgwick la cuestión de saber qué motivaciones conducen al bien supremo [*greatest good*] era una cuestión empírica, y particularmente era empírica la cuestión de saber si la práctica de pensar sobre el bien supremo hace probable alcanzar el bien supremo. En esta forma la conciencia utilitaria se convierte a sí misma en un ítem sobre el cual se tiene que pensar, y en este sentido Sidgwick concluyó que había muchos sectores de la vida en que no se debía estimular demasiado esa forma de conciencia. Tenía la esperanza de poder salvar al utilitarismo de una vieja acusación, a saber, de que negaba todos los afectos naturales [*natural affections*] y que suprimía el impulso y la espontaneidad en obsequio de un espíritu de cálculo orientado hacia la busca del bien universal (Godwin, más que ningún otro, ha concitado esto a partir de la ferocidad de su rechazo racional a todas las consideraciones que

los seres humanos ordinarios puedan sentir como compulsivas). Sidgwick explicaba utilitariamente a muchas disposiciones que usualmente pensamos que tienen un valor intrínseco no utilitario. Los valores de la justicia, de la veracidad, de la afectividad espontánea, de la lealtad con los amigos, el cuidado especial de los hijos y otras disposiciones parecidas parecen suponer una perspectiva que todo utilitarista convicto no puede endosar. Pero Sidgwick insistió en que era necesario considerar el valor utilitario de esos valores, esto es, verlos como el valor de cierto estado de cosas en que se halla la gente que tiene esos valores. Cuando se hace esto la justificación utilitaria se extiende mucho más allá de lo que originalmente se había supuesto.

El utilitarismo de Hare es también parecidamente indirecto. Los procesos de identificación simpático-extensivos no son para él un rasgo característico de todo pensamiento moral sino sólo de lo que llama el pensamiento «crítico». La mayor parte del tiempo solemos pensar en un plano «intuitivo» diferente al anterior, un plano donde no intentamos desarrollar la trama de los complejos efectos de nuestras acciones sino que dependemos más de principios esquemáticos y simples adquiridos durante la niñez. Estos principios no son meras reglas empíricas que pueden dejarse de lado en aquellos casos particulares en que nos parezca adecuado hacerlo. Por lo contrario, se trata de reglas fuertemente internalizadas y de las que sólo nos apartamos con la más «grande repugnancia» y cuya violación, a cargo de otros, hace surgir en nosotros «la más intensa indignación»¹¹. La razón fundamental que está a la base misma del plano del pensamiento moral es que en las situaciones cotidianas no estamos en posición de efectuar elaborados cálculos para el pensamiento crítico y que al tratar de hacerlo fácilmente nos equivocamos sobre ellas, especialmente a través de la propensión de inclinar esos cálculos a nuestro favor. Estos hechos y el consecuente valor que se le atribuye al pensamiento intuitivo pueden reconocerse desde el punto de vista del pensamiento crítico. El pensamiento crítico —de suyo utilitario— puede concluir, como lo hiciera Sidgwick, que necesariamente se maximiza la utilidad pensando la mayor parte del tiempo como un utilitarista.

Estos estilos de utilitarismo indirecto implican una concepción especial sobre las disposiciones que se ejercitan cotidiana o intuitivamente; y esto hace surgir una pregunta más seria: ¿Hay algún lugar en la mente o en la sociedad para que una teoría semejante pueda ser coherente y aceptablemente ubicada? Esta teoría le asigna un valor a estas disposiciones, pero se trata de un

valor instrumental. Las disposiciones se consideran expedientes que generan ciertas acciones y esas acciones se consideran los medios a través de los cuales se producen ciertos estados de cosas que, a su vez, producen el máximo de bienestar. Ésta es la forma en que se presentan estas disposiciones cuando las observamos desde una perspectiva externa, desde el punto de vista de una conciencia utilitaria. Pero no lucen así vistas desde adentro. En efecto, el argumento utilitarista implica que no tengan esa forma desde adentro. Esas disposiciones ayudan a formar el carácter del agente que las tiene y cumplen con la función que la teoría les confiere sólo si el agente no contempla su carácter de un modo puramente instrumental, sino que considera el mundo desde el punto de vista de ese mismo carácter. Más aún, las disposiciones en cuestión precisamente requieren que el agente considere otras cosas más de modo no instrumental. No son, pues, simplemente disposiciones para la acción sino disposiciones sentimentales y críticas, y se expresan precisamente al adscribir un valor intrínseco y no instrumental a cosas tales como la veracidad, la lealtad y otras semejantes.

Hay una profunda e inquietante separación o dislocación en este tipo de teoría entre el espíritu de la teoría misma y el espíritu que esa teoría supuestamente justifica. Se ha hecho una distinción que se supone que establece un puente para cerrar ese hiato o que se piensa que nos lo haría aceptar: la distinción entre la teoría y la práctica. Pero cuando uno se pregunta de quién es la teoría en cuestión y de quién es la práctica, la distinción propuesta resulta de muy poco poder. Para Sidgwick, como para muchos otros en el pasado, esa distinción determinaba dos clases de personas, una, la clase de los teóricos, que pueden responsablemente manejar la justificación utilitaria de disposiciones no utilitarias; y otra, la de personas que irreflexivamente hacen gala de esas disposiciones. Esta concepción, que se aviene bien con importantes conexiones colonialistas del utilitarismo, puede llamarse «el Utilitarismo Oficialista» [*Government House Utilitarianism*]. Este tipo de utilitarismo tiene notables consecuencias que el propio Sidgwick persiguió con ahínco y exactitud masoquistas. Por ejemplo, la cuestión relativa a la medida de toda divulgación. La clase de los utilitaristas esclarecidos podía ser capaz de vivir usando «refinadas y complicadas» reglas que en la práctica cotidiana toleran excepciones, pero los demás, los miembros de la otra clase, no pueden hacerlo, y entonces querer «introducirlos a la práctica de estas reglas puede causarles un daño al debilitarles la moralidad existente en lugar de hacerles

un bien mejorando su calidad». De tal manera que los utilitaristas tienen que considerar seriamente el grado de publicidad que deben darle al ejemplo o al consejo:

Por consiguiente basados en principios utilitarios puede ser correcto hacer y privadamente recomendar que, bajo ciertas circunstancias, se haga lo que no puede aprobarse públicamente; puede ser correcto enseñarle abiertamente a un conjunto de personas lo que sería malo hacer saber a otro conjunto de personas; se puede concebir como correcto actuar, si de forma reservada se puede hacer lo que sería malo hacer abiertamente ante el mundo.

Sidgwick reconoce que éstas son conclusiones que probablemente lucen chocantes; pero el mejor interés de la mayoría exige que se siga considerándolas chocantes. «La conclusión utilitaria pareciera ser ésta», concluye Sidgwick con áspero deleite, «que afirmar que el secreto hace correctas acciones que de no guardarlo no lo serían es, en sí misma, una posición que debe mantenerse comparativamente secreta; e igualmente parece útil sostener el carácter esotérico de la doctrina que defiende que la moralidad esotérica es expedita»¹².

El Utilitarismo Oficialista es indiferente a los valores de la transparencia social que mencioné cuando examiné el contractualismo. Es una concepción que probablemente funcione hoy mejor en la práctica que en la teorización manifiesta (lo que presumiblemente no hay que lamentar). Las versiones actuales del utilitarismo indirecto, como la de Hare, suelen identificar psicológicamente la distinción entre teoría y práctica en lugar de hacerlo de forma sociológica. Distinguen entre el *tiempo* de la teoría y el *tiempo* de la práctica y usan la noción del Obispo Butler relativa a cierta «hora temperada» en que el moralista filosóficamente bien dispuesto reflexiona sobre su práctica y sus principios¹³. Esta versión del utilitarismo presenta dificultades igualmente serias. Es artificial suponer que un compromiso total con los valores de la amistad y cosas semejantes pueda alternar sin más con otro conjunto de reflexiones ajenas a uno mismo en el tiempo prescrito por la calma o por la actividad. Más aún, puesto que las reflexiones efectivamente son ajenas a esos valores, se necesita algún tipo de desmemoria voluntaria, una subrogación interna de las barreras de clase en las que se apoyaba Sidgwick para mantener incommovible el compromiso de las disposiciones cuando la reflexión instrumental llegara a presionarlas.

El Utilitarismo Oficialista tenía por lo menos el mérito de cierto realismo en la medida en que trataba de encontrarle una

ubicación social real a la teoría. La ubicaba en un cuerpo de «gente» especial, en la élite utilitaria (aunque esa versión tenía una idea equivocada sobre la naturaleza verdadera de esa clase de gente). Algunas versiones del utilitarismo indirecto son totalmente incapaces de situar la teoría. La consideran como algo trascendente a la vida misma que existe en una instancia muy alejada de la práctica que ella supuestamente regula o justifica. En su versión psicológica, esta tentación se compadece con la representación que se hace sobre la naturaleza del tiempo de la teoría: es una hora en la que el agente se desprende de sí mismo y vislumbra todo, incluyendo sus propias disposiciones, desde el punto de vista del universo y luego, ya de regreso, asume nuevamente la vida práctica. Sin embargo, cualquier proceso real de teorización de este tipo tendría que formar parte de la vida misma, tendría que ser de suyo cierta clase de práctica. No se puede separar, salvo que sea por efecto de una imposición o de una ilusoria disociación, al teórico que vive en el yo de uno mismo, del yo cuyas disposiciones son objeto de teorización. En el caso del utilitarista indirecto esta disociación contribuye al ocultamiento de una dificultad particular, a saber, el conflicto entre la visión que tiene el teórico acerca de estas disposiciones y la visión del mundo que éste mismo tiene desde esas mismas disposiciones.

Hay otras dificultades más que surgen con todo intento por considerar la reflexión ética como un salto a un punto de vista universalista en busca de justificación para luego regresar a la práctica cotidiana. Esas dificultades surgen inclusive cuando exigimos que la justificación sea consistente con el espíritu de lo que se justifica, algo que típicamente hace el contractualismo y que no hace el utilitarismo indirecto. Toda representación de esta naturaleza en alguna medida se apropia de un supuesto platónico, a saber, que el agente reflexivo en tanto agente teórico es independiente de la vida y del carácter que se examina. La creencia de que todas nuestras disposiciones son externamente observables, desde un punto de vista del universo, asume que son comprensibles las propias disposiciones y las de la «gente» desde semejante punto de vista sin que tácitamente haya que suponer ninguna otra representación del mundo que localmente sea más familiar que cualquiera que se ofrezca desde esa perspectiva. Pero ni la psicología ni la historia de la reflexión ética nos dan razones suficientes para creer que los razonamientos teóricos de esa «hora temperada» puedan prescindir de las formas morales del mundo, es decir, que prescindan de la modelación moral que las disposiciones cotidianas le dan a ese mundo.