

gunas que parecen más firmemente conectadas con ciertas concepciones meta-éticas (por otra parte, los autores que desarrollan teorías de justicia y moralidad generalmente, como veremos, incursionan en consideraciones meta-éticas acerca de la forma de justificar los juicios morales).

Las teorías normativas que serán examinadas a continuación constituyen sólo una selección de las concepciones de justicia y moralidad social que más influyeron e influyen en el pensamiento occidental. Hay omisiones muy notorias que se explican por distintas razones. No se pretende hacer una historia de la filosofía moral y política, sino presentar, en rasgos gruesos y rápidos, algunos de los principales esquemas de razonamiento que encabezan actualmente las elaboraciones intelectuales que se desarrollan en esta materia.

En la exposición siguiente de las teorías de justicia y moralidad social adoptaremos una clasificación comúnmente aceptada: la que las divide en teorías *teleológicas* y *deontológicas*. Las primeras son las que hacen prevalecer lo bueno sobre lo moralmente correcto; o sea juzgan a las acciones no por ciertas cualidades intrínsecas sino por cómo ellas y sus consecuencias contribuyen a alcanzar cierta meta valiosa o a realizar o maximizar cierto estado de cosas intrínsecamente bueno. Las teorías deontológicas (también llamadas "formalistas") dan, en cambio, prioridad a lo moralmente correcto sobre lo bueno, juzgando principalmente a las acciones por sus cualidades intrínsecas que las hacen objeto de derechos y deberes y sólo tomando en cuenta su contribución a satisfacer ciertos objetivos valiosos dentro del marco de tales derechos y deberes. (Por supuesto que esta clasificación implica una sobreimplicación: las teorías que corresponden a cada una de estas clases difieren radicalmente en otros aspectos, y raramente una teoría de un tipo no tiene rasgos relevantes del otro tipo).

a) *Teorías teleológicas*

1) *Santo Tomás y la perfección del hombre*

Santo Tomás de Aquino fue, sin duda, uno de los más grandes filósofos de todos los tiempos. Su pensamiento, sobre todo en el plano ético, resulta inspirador, aun para quienes no comparten sus presupuestos fundamentales.

3. Algunas teorías de justicia y moralidad social (ética normativa)

En este párrafo nos vamos a ocupar de unas pocas teorías de ética normativa, o sea teorías que versan, no acerca de lo que significan "bueno" o "justo"—como las teorías meta-éticas que estudiamos hasta ahora—sino acerca de qué instituciones, prácticas sociales o acciones son moralmente buenas, correctas o justas. Hay una relativa independencia entre las teorías de ética normativa que vamos a examinar y las teorías de meta-ética que ya analizamos. El utilitarismo, por ejemplo, ha sido defendido por naturalistas, intuicionistas y prescriptivistas; lo mismo puede decirse de otras teorías normativas, aunque hay al-

Toda la filosofía de Santo Tomás, incluida su filosofía moral, está grandemente influida por el pensamiento de Aristóteles, y en cierto sentido, su construcción teórica constituye un brillante intento de conciliar la filosofía aristotélica con la teología cristiana.

Precisamente la pretensión de Santo Tomás fue armonizar las elaboraciones de la teología con las de la filosofía, de modo que el teólogo y el filósofo lleguen a las mismas conclusiones desde sus diferentes puntos de vista.

En el área específica de la filosofía moral, Santo Tomás establece claramente esta distinción con la teología diciendo, cuando habla de pecados y vicios, "el teólogo considera al pecado como una infracción contra Dios, mientras el filósofo moral lo considera como contrario a la razón" (*Suma teológica*, I-II, c. 6, ad 5). Según dice el padre F. C. Copleston (en *Aguinas*, p. 212, 218), para Santo Tomás la ley moral no depende de la elección arbitraria de Dios; las acciones contrarias a la ley moral no son incorrectas porque Dios las prohíbe, sino que Dios las prohíbe porque son incorrectas. De este modo, Santo Tomás rechaza la teoría del "mandato divino" que mencionamos antes.

También Copleston señala otro rasgo general de la teoría moral de Santo Tomás: al igual que la de Aristóteles, es una doctrina *teleológica* puesto que la idea de lo bueno tiene prioridad sobre la idea de lo moralmente correcto u obligatorio; para ambos filósofos los actos humanos adquieren cualidad moral por su relación con el bien final del hombre. Los actos obligatorios son, para Santo Tomás, una subespecie de los actos buenos: son aquellos actos buenos cuya omisión es moralmente mala (cosa que no ocurre en el caso de todos los actos moralmente buenos).

La justicia tiene en la filosofía tomista, según lo señala G. Graneris (en *Contribución tomista a la filosofía del derecho*) dos dimensiones: una es la de la justicia como virtud personal, y la otra es la de la justicia como cualidad del orden social (es por la existencia de esta segunda dimensión que la justicia, a diferencia de las demás virtudes, puede satisfacerse —aunque imperfectamente— por el mero comportamiento externo, no acompañado de la intención correspondiente). Santo Tomás se refiere a la justicia como virtud cuando la define, siguiendo a Ulpiano, como "la perpetua y constante voluntad de dar a cada uno lo suyo". En cambio, la justicia como cualidad del orden social está relacionada con la concepción tomista del *derecho natural*.

Es esta concepción la que debe ser analizada para comprender la filosofía moral de Santo Tomás.

Antes de proceder a ese análisis conviene hacer la siguiente aclaración: la doctrina del derecho natural de Santo Tomás es una concepción particular de la moralidad que puede ser comparada sin adherirse necesariamente a la tesis *iusnaturalista* (que Santo Tomás también defendió) de que el orden positivo que no se ajusta a los principios morales básicos *no es derecho* (ver cap. I). A la inversa, hay muchos pensadores que subscriben esta tesis *iusnaturalista* sin que por ello piensen que la moralidad a la que debe adecuarse el derecho positivo para ser tal tenga las características de lo que Santo Tomás llamaba "derecho natural". Por eso, una cosa es adoptar una posición *iusnaturalista*, y otra es suponer que los principios morales configuran una especie de derecho natural.

Santo Tomás concebía a la moral como un derecho natural porque la suponía intrínsecamente relacionada con la naturaleza humana.

Según Santo Tomás, Dios ha creado las cosas con inclinaciones innatas hacia el perfeccionamiento de sus potencialidades. Las "*inclinaciones naturales*" son las disposiciones de toda cosa a actuar de acuerdo con su esencia. La esencia de una cosa es lo que la hace ser lo que es; ella es apprehendida por *intuición*. Una cosa es buena en la medida en que realiza efectivamente sus potencialidades (Dios es absolutamente bueno porque es todo acto y ninguna potencia; ha realizado absolutamente sus potencialidades). El concepto de lo malo es, en cambio, una noción negativa: algo es malo en la medida en que carece de bondad.

El hombre, como todas las demás cosas, tiende también naturalmente a actuar de acuerdo con su esencia, perfeccionándose al actualizar sus potencialidades. Como las cosas inanimadas, el hombre busca su preservación, y como los animales, la procreación; pero la esencia del hombre está en ser racional, y su fin último está vinculado con su naturaleza racional.

Al igual que Aristóteles, Santo Tomás sostiene que todo acto humano voluntario tiene una *finalidad*, se dirige hacia algo que es considerado o apprehendido como bueno. La voluntad humana está necesariamente orientada hacia el bien último del hombre como tal, cuya consecución implica el perfeccionamiento pleno de la naturaleza humana, satisface todos los deseos y ofrece una felicidad completa.

Para Aristóteles el objetivo final de la actividad humana era la felicidad (*eudaimonia*) y él se materializaba en la actividad contemplativa del filósofo. Santo Tomás adopta una posición diferente: primero descarta como posible fin último los placeres sensoriales (porque sólo satisfacen a una parte de la persona), el poder (porque puede ser mal utilizado y es inconcebible que algo que sea el fin último pueda ser mal empleado) y la adquisición de conocimiento (porque también satisface sólo una parte de la persona). El único posible bien último que satisface a toda la persona y puede ser alcanzado por todos es la visión de Dios en la otra vida (*beatitudo*). Para alcanzar ese fin el hombre debe llevar una vida virtuosa; pero esa es una condición necesaria y no suficiente; debe ser, además, beneficiado con la gracia.

Una vez que se ha examinado la concepción de Santo Tomás sobre la naturaleza humana es posible comprender su idea del derecho natural.

El derecho natural es una especie del género ley. Para Santo Tomás toda la ley es una ordenanza de la razón para el bien común hecha por el que tiene el cuidado de la comunidad y promulgada. Distingue cuatro especies de leyes: la ley eterna, la ley natural, la ley divina, y la ley humana.

La ley eterna es el plan divino que dirige todas las cosas hacia la persecución de sus fines; es el tipo u orden ideal del universo que preexiste en Dios. Mientras las demás cosas y animales no pueden apartarse de la ley eterna (porque la siguen inconscientemente o por instinto), el hombre—como ser racional— sí puede hacerlo, y, en consecuencia, debe conocer la ley eterna para ajustarse a ella. Pero no la puede conocer directamente, puesto que no puede acceder al plan divino del universo. Sin embargo, no es necesario que Dios se la revele al hombre, puesto que el hombre puede detectar por medio de su razón parte de esa ley eterna en sus propias tendencias y necesidades. La parte de la ley eterna que es cognoscible en forma intuitiva e innata por los seres racionales es el *derecho* o *ley natural*; el derecho natural es la participación de las criaturas racionales en la ley eterna. Como la razón del hombre puede a veces estar demasiado perturbada por las pasiones para determinar correctamente ciertos preceptos morales, Dios le ha revelado algunos de ellos, como en el caso de los Diez Mandamientos; esta es la *ley divina*. Por último, está la *ley humana* positiva que debe ajustarse a los preceptos de la ley natural. La ley humana para ser ley debe ser compatible con los preceptos del derecho natural y debe o bien ser deducible de ese derecho o limitarse a completarlo, estableciendo los detalles que él deja indeterminados (esto es visto como dos formas de derivación de la ley humana a partir de la ley natural, que se denominan, respectivamente, por "conclusión" y por "determinación").

Santo Tomás llama *synderesis* la disposición natural de los hombres que les permite detectar los principios más generales del derecho natural; esta es una capacidad innata y el conocimiento adquirido a través de ella es infalible. Esto significa que los primeros preceptos del derecho natural son auto-evidentes para la razón humana.

Para Santo Tomás hay una estrecha conexión entre moralidad y razón. Distingue entre la *razón especulativa*, que está dirigida a la aprehensión de las cosas, y la *razón práctica*, que está dirigida a determinar qué acciones deben realizarse. Los preceptos principales del derecho natural son los principios básicos del razonamiento práctico.

Santo Tomás dice que el primer principio del razonamiento práctico (o sea un precepto primario del derecho natural) es que "el bien debe hacerse y el mal evitarse". Sugiere que los demás preceptos derivan de éste. Los preceptos del derecho natural corresponden a las inclinaciones naturales del hombre; así la razón del hombre—reflexionando sobre sus inclinaciones— promulga los preceptos de que la vida debe ser preservada, la especie propagada y los hijos educados, que el hombre debe vivir en sociedad y que debe buscar la verdad, especialmente acerca de Dios. La razón puede, además, derivar de estos preceptos generales otros más específicos (así, del precepto acerca de la propagación de la especie y la educación de los hijos se deriva, según Santo Tomás, el precepto que impone el matrimonio monogámico).

Los principios más generales de derecho natural son universales e inmutables; los preceptos secundarios pueden variar con las circunstancias y ser modificados en casos extraordinarios.

Para Santo Tomás la bondad de un acto depende de la medida en que él contribuye al avance del hombre hacia su objetivo final, hacia su perfeccionamiento pleno. Todo acto concreto debe ser necesariamente bueno o malo (no ocurre lo mismo con los actos genéricos que pueden ser también indiferentes). Asimismo-

no para que un acto sea bueno es condición necesaria que esté acompañado de una buena intención; pero una buena intención no basta para justificar un mal acto.

Según Santo Tomás el hombre necesita naturalmente de la sociedad y el gobierno es una institución natural. Este último existe para cuidar del *bien común*. Una ley humana es injusta cuando su dictado no está en la competencia del gobierno o cuando impone a los ciudadanos cargas que no son equitativas o exigidas por el bien común. De acuerdo con Copleston, a pesar de ciertas afirmaciones aparentemente anti-individualistas de Santo Tomás (en las que compara al Estado con un organismo del que los individuos son partes) de ningún modo su teoría es compatible con concepciones totalitarias; al contrario, como vimos, él exige que la ley natural se ajuste a preceptos de justicia y moralidad que son independientes de la voluntad del Estado (según él, los que sancionan persistentemente leyes contrarias a estos preceptos son tiranos, y pueden ser legítimamente depuestos).

Esta impresionante concepción metafísica y ética fue, a lo largo del tiempo, tan aclamada como cuestionada. Algunas de las observaciones críticas más generales que se han hecho a este sistema son las siguientes:

Una objeción frecuente es que el sistema tomista no muestra cómo se puede conciliar la idea de que la voluntad del hombre está siempre dirigida al bien con la postulación del libre albedrío para elegir entre el bien y el mal.

H. Sidgwick da cuenta de esta objeción con estas palabras (en *Outlines of the History of Ethics*, p. 146-147): "Pero ¿hasta qué punto el hombre es capaz de alcanzar una perfección ya sea natural o cristiana? Esta es la parte del sistema de Santo Tomás en que la cohesión de los distintos elementos que lo componen parece más débil. El es escasamente consciente de que su cristianismo aristotelizado combina, al tratar esta cuestión, dos dificultades diferentes: primera, la vieja dificultad para de reconciliar la proposición de que la voluntad o propósito es un deseo racional que está siempre dirigido hacia el bien aparente, con la libertad de elección entre bien o mal que la visión legalista de la moralidad parece requerir; y, en segundo lugar, la dificultad cristiana de armonizar esta segunda noción con la absoluta dependencia de la gracia divina que estipula la conciencia religiosa. Santo Tomás, como muchos de sus predecesores, evita la última dificultad suponiendo que hay una 'cooperación' entre el libre albedrío y la gracia, pero no resuelve plenamente la primera dificultad..."

Otra crítica general que se dirige comúnmente al sistema tomista es que cuando habla de la ley natural, que tanto rige a las cosas inanimadas y a los animales como contiene preceptos referidos a la conducta humana, Santo Tomás parece confundir (como era habitual en su época) dos sentidos diferentes de la palabra "ley"; el sentido de "ley descriptiva" (como cuando se habla de la ley de la gravedad o de las leyes de Newton), que simplemente da cuenta de una regularidad de la naturaleza y puede ser verdadera o falsa; y el sentido de "ley prescriptiva" (como la ley de monopolios), que no describe ningún hecho sino que está dirigida a influir en la conducta de los hombres. La ley natural sería, según los que formulan esta crítica, una mezcla espuria de estos dos tipos excluyentes de leyes.

Esta objeción está estrechamente vinculada con otra crítica muy general y que cuestiona la legitimidad de pasar de presuntas afirmaciones acerca de la "naturaleza humana" (que son aparentemente afirmaciones que corresponden al plano del "ser"), a estipulaciones acerca de la conducta que los hombres deben adoptar (que pertenecen al plano lógico del "deber ser"). El profesor D. J. O'Connor (cuya clara y objetiva exposición de la concepción tomista, en *Aquinas and Natural Law*, hemos tomado especialmente en cuenta en parte del desarrollo precedente) critica los distintos presupuestos de este intento de basar la moralidad en la naturaleza humana. En primer lugar objeta la doctrina de las esencias, que determina la concepción tomista de la naturaleza humana, diciendo que si bien es verdad que las cosas tienen propiedades naturales independientes del lenguaje humano, son los hombres los que seleccionan algunas de esas propiedades para hacer clasificaciones con fines pragmáticos. En segundo término, O'Connor cuestiona que se hagan suposiciones acerca de la naturaleza humana y de los fines del hombre sin realizar observaciones empíricas acerca de cómo la gente se comporta de hecho, cuáles son realmente sus diversas tendencias, necesidades y fines. En tercer término, este autor critica que se presuponga a priori que los seres humanos tengan una unidad de estructura, capacidad y comportamiento, y no se reconozca la enorme diversidad de fines, planes de vida, etc., que los hombres persiguen; Santo Tomás, según este autor, al postular un fin último del hombre de índole sobrenatural adopta una proposición irrefutable y, por lo tanto, se coloca fuera de la argumentación filosófica. Por último, O'Connor objeta la tesis de que a partir de ciertas supuestas

inclinaciones naturales del hombre se puedan inferir conclusiones acerca de cómo el hombre debe actuar: ¿por qué el hombre debe perseguir la satisfacción de sus inclinaciones? (Santo Tomás responde que aquellas cosas que son objeto de inclinación son aprehendidas por la razón como buenas, pero, O'Connor, pregunta ¿por qué lo que es bueno en el sentido de ser buscado o deseado lo es también en el sentido de ser correcto?).

También se ha criticado el intuicionismo de Santo Tomás (con los argumentos que, generalmente, como vimos, se dirigen contra toda concepción intuicionista) y su tesis de que los primeros principios del derecho natural son auto-evidentes. O'Connor señala que hay tres factores que hacen inútil a la auto-evidencia como criterio de verdad: *Primero*, muchas veces algunas proposiciones falsas parecen auto-evidentes. *Segundo*, la auto-evidencia de una proposición siempre lo es para alguien, y el que una proposición sea auto-evidente para uno y no para otro, depende de factores ajenos a su carácter lógico (como, por ejemplo, factores psicológicos). *Tercero*, para determinar si una proposición que parece auto-evidente es verdadera no hay más remedio que apelar a otros criterios distintos de la auto-evidencia, por lo que ésta resulta superflua.

Asimismo se ha objetado al sistema de Santo Tomás el ser obscuro respecto de cuáles son los primeros preceptos de derecho natural, cuáles son los preceptos secundarios y, sobre todo, cómo se derivan éstos de los primeros. Se ha sostenido repetidamente que el primer principio del razonamiento práctico (que el bien debe hacerse y el mal evitarse) parece ser auto-evidente sólo porque es analítico o tautológico: el predicar de algo que es bueno parece presuponer lógicamente que ese algo debe hacerse o elegirse, y el predicar que es malo, que debe omitirse o rechazarse; si este principio fuera vacío (como lo es, por ejemplo, el principio que dice "debe hacerse todo lo que está moralmente prescrito"), entonces de él no se podría inferir válidamente ningún precepto secundario.

Estas objeciones han provocado y seguirán provocando diversas réplicas como parte de un debate que ha resultado fructífero y lo será más todavía en la medida que se profundice y amplíe el diálogo entre tomistas y partidarios de otras corrientes filosóficas; el persistente interés por discutir las tesis de Santo Tomás, aun por sus más tenaces oponentes, es buena prueba de la agudeza y facultad de su pensamiento.

2) El utilitarismo y la felicidad general

Es difícil exagerar la influencia que, desde su surgimiento a fines del siglo XVIII y principios del XIX, ha ejercido la concepción utilitarista en el pensamiento occidental, sobre todo en los países de habla inglesa y más especialmente en los Estados Unidos. Con ciertos alibajos a través del tiempo y hasta hace muy pocos años, en que comenzó a desarrollarse en los medios intelectuales una poderosa reacción en contra de esta concepción, se presuponía corrientemente, en esos ámbitos, que la apelación a consideraciones utilitaristas constituía la única alternativa válida para justificar instituciones y cursos de acción, y que la negativa a hacerlo era muestra de obscurantismo, confusión conceptual o indiferencia hacia los intereses de otros. La difusión práctica de esta filosofía fue grandemente favorecida por el desmorro de ciertas concepciones económicas que tienen al utilitarismo como presupuesto moral. Por otra parte, en lo que nos interesa más directamente a nosotros, el utilitarismo ha influido de innumerables maneras en el derecho; una de ellas es, como veremos más tarde, a través de los enfoques económicos recién mencionados, que han sido aplicados al derecho, principalmente en los Estados Unidos, dando lugar a lo que se ha dado en llamar en los últimos años "el análisis económico del derecho".

A diferencia del tomismo, el utilitarismo no es una teoría que haya sido elaborada por un gran maestro y articulada, explicada y aplicada a nuevas circunstancias por generaciones de respetuosos discípulos. Si bien el utilitarismo tiene sus grandes fundadores, principalmente Jeremy Bentham (*Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789) y John Stuart Mill (*Utilitarianism*, 1863), que difieren entre sí en ciertos puntos centrales, los filósofos que los han seguido en defensa de esta concepción moral han manifestado tantas divergencias con el pensamiento de esos fundadores y están tan en desacuerdo entre sí respecto de cuestiones básicas, que resulta extremadamente difícil ofrecer una caracterización general del utilitarismo que sea compatible con todas estas variaciones (inevitablemente quedan afuera de tal caracterización algunas concepciones que sus defensores se complacen en denominar "utilitaristas").

En lo que hay acuerdo es que el utilitarismo, en todas las modalidades dignas de ese nombre, es una doctrina *consecuencialista*. Esto quiere decir que, según esta concepción, las accio-

nes no tienen valor moral en sí mismas sino en relación a la bondad o maldad de sus consecuencias. La bondad o maldad de los efectos de los actos está, a su vez, determinada por la medida en que ellos inciden en la materialización de ciertos estados de cosas que se considerarían *intrínsecamente* buenos o malos. Hay que distinguir, entonces, entre estos estados de cosas que son en sí mismos buenos (o malos) y los estados de cosas que sólo lo son *intrínsecamente*, o sea como medios para materializar lo que es bueno (o malo) en forma intrínseca.

Ya no hay acuerdo, en cambio, acerca de si el rótulo "utilitarista" debe o no restringirse a ciertas concepciones sobre cuáles son los estados de cosas intrínsecamente buenos o malos.

Para quienes rechazan prácticamente toda limitación en materia de concepciones sobre el bien intrínseco que pueden ser denominadas "utilitaristas", como J. J. Smart (con *Utilitarianism, For and Against*), hay un utilitarismo *egoísta* y un utilitarismo *universalista*, y un utilitarismo *hedonista* y otro *idealista*. La primera clasificación, o sea entre utilitarismo egoísta y universalista, tiene en cuenta si las consecuencias que pueden hacer a una acción buena o mala son las que afectan sólo al propio agente, por un lado, o a toda la humanidad o a todo los seres sensibles, por otro lado. La clasificación entre utilitarismo hedonista e idealista depende de si se toma como bien intrínseco sólo al placer, entendido en un sentido amplio —como sostuvieron Bentham y, en forma calificada, Mill—, o también a otros estados de cosas, como el conocimiento o la existencia de cosas bellas, como suponía G. E. Moore.

Para otros autores, como A. Quinton (en *Utilitarian Ethics*), la forma *standard* del utilitarismo es no sólo consecuencialista, sino también *universalista* y *hedonista*. Esta fue sin duda la posición de los fundadores y de la gran mayoría de los filósofos que hoy defienden posiciones que llaman "utilitaristas". Sin embargo, tanto el universalismo como el hedonismo de la concepción utilitarista merecen algunas aclaraciones.

En cuanto al universalismo, debe aclararse que si bien este rasgo excluye por definición toda tesis *ética* egoísta, no es incompatible con una tesis *psicológica* egoísta. Una cosa es decir que los hombres *deben* buscar excluyentemente su propio placer o interés y otra muy distinta es afirmar que los hombres buscan *de hecho* en forma excluyente, o por lo menos prioritaria, su propio placer o interés. Los utilitaristas, en este sentido restringido

no son egoístas en materia ética, aunque algunos de ellos, sobre todo los fundadores, adoptaron una concepción psicológica egoísta. En el caso de Bentham y Mill el egoísmo que ellos creyeron advertir en la psicología humana les sirvió como fundamento naturalista del principio ético hedonista.

"La naturaleza —decía Bentham en un famoso pasaje— ha puesto a la humanidad bajo el gobierno de dos señores soberanos, el placer y el dolor. Son ellos solos quienes señalan lo que debemos hacer, como así también determinan lo que haremos. A sus tronos están ligados, por un lado, los estándares de lo correcto y lo incorrecto, y, por el otro, la cadena de causas y efectos". En la medida en que esta coincidencia parcial entre lo que ocurre y lo que debe ocurrir se usa como argumento a favor de esto último, se ha objetado —como a toda concepción naturalista— que no es posible derivar el deber ser del ser, el valor a partir de presuntos hechos sobre la naturaleza humana. Pero en la medida en que la coincidencia es sólo parcial —ya que por naturaleza los hombres buscan su propio placer, mientras lo que deben hacer es buscar el placer o felicidad *general*— se ha cuestionado si la tesis ética (para defender la practicabilidad de su principio universalista a pesar del egoísmo psicológico que ellos postulaban, autores como Bentham han debido suponer que, en última instancia, hay una armonía natural básica entre los intereses de todos). En el caso de Mill estos dos problemas que acorron el fundar un principio ético universalista en una hipótesis psicológica egoísta se pusieron, aparentemente, todavía más de manifiesto en su tristemente célebre "prueba" del principio de utilidad: en síntesis, esa prueba del principio de que es deseable la felicidad o el placer de todos, es que todos los hombres desean su propio placer o felicidad. Aunque últimamente ha habido intentos serios de rehabilitar a Mill de la acusación de que quiso decir semejante tontería, todavía hay muchos filósofos que subscriben esa acusación, sosteniendo que la prueba de Mill se basa en dos obvias falacias: primera, la confusión entre lo deseado de hecho y lo deseable o digno de ser deseado, que lo lleva a Mill a pasar del plano del ser al del deber ser (la analogía con el hecho de que todo lo que es "visto" es "visible" no es válida, porque "visible" no significa "digno de ser visto" sino "susceptible de ser visto"); segunda, la llamada "falacia de composición", que lo lleva a Mill a pasar de la afirmación de que todos desean la felicidad de cada uno (en el sentido de que cada uno desea su propia felicidad) a la afirmación de que para cada hombre es deseable la felicidad de todos los hombres (como dice Quinton, para ilustrar este tipo de falacia, del hecho de que los sueños de cada uno sean fascinantes para él no se infiere que los sueños de todos son fascinantes para todos).

En cuanto al hedonismo de la versión *standard* de la teoría utilitarista hay que aclarar que, si bien esto significa identificar

ni bien intrínseco con la felicidad o con lo placentero, de ningún modo se sigue, como algunos críticos malintencionados han sostenido, que el utilitarismo exalte especialmente los placeres "bajos" o sensuales en detrimento de placeres espirituales.

Aun en el uso ordinario de la palabra "placer" ésta tiene una aplicación amplia que nos permite hablar literalmente de los placeres derivados de la música, de la búsqueda de la verdad o de las experiencias místicas. Bentham era estrictamente neutral respecto de los placeres que pueden constituir el bien intrínseco, aunque señalaba ciertas "dimensiones" para comparar y dar prioridad a ciertos placeres o dolores sobre otros: intensidad, duración, certeza de que ocurran, cercanía en el tiempo, fecundidad para producir sensaciones del mismo tipo, pureza en cuanto a no estar acompañadas por sensaciones del tipo opuesto y la extensión de la gente afectada. (Bentham podría decir, por ejemplo, que un placer espiritual puede ser menos intenso, pero generalmente es más duradero, fecundo y puro que un placer sensual.) Mill, en cambio, discriminaba de entrada entre distintos tipos de placeres, los que él llamaba "placeres elevados" y "placeres bajos", según su calidad; sostenía Mill que los placeres espirituales son más valiosos, tienen más calidad, que los placeres corporales. Hay acuerdo entre los filósofos en que esta discriminación aristocrática de los placeres según su calidad es inconsistente con la posición utilitarista, puesto que implica un criterio de evaluación independiente del principio que estipula maximizar la felicidad general.

Los modernos autores utilitaristas prefieren, en general, interpretar la felicidad no como una suma de placeres sino como la satisfacción o la no frustración de los deseos o intereses de cualquier índole que cada persona puede tener (los economistas que presuponen el enfoque moral utilitarista suelen asumir que la satisfacción de deseos o intereses se mide por la disposición a pagar por los bienes y servicios que proveen esa satisfacción). Sea que el bien intrínseco se identifique con el placer o con la satisfacción de deseos o intereses, de cualquier modo se preserva un rasgo que parece ser distintivo del utilitarismo y que es la asociación entre lo bueno y las actitudes, inclinaciones o preferencias de los individuos; en cambio, las posiciones idealistas, como la de Moore, que admiten que hay estados de cosas que pueden ser buenos independientemente de los sentimientos o preferencias de la gente, parecen alejarse demasiado del núcleo central del pensamiento utilitarista.

Moore elaboró un "experimento mental" en favor de su idealismo: supongamos, decía, que haya dos mundos, uno encantadoramente hermoso y el otro espantosamente feo, a los que ningún hombre pudiera tener acceso y, en consecuencia, sentirse complacido por el pri-

mero y repellido por el segundo; ¿hay alguna duda — se preguntaba — de que es, de cualquier modo, bueno que exista el primer mundo y malo que exista el segundo?

Estas aclaraciones respecto del universalismo y hedonismo de las versiones corrientes del utilitarismo permiten ahora caracterizar esta teoría ética normativa como la teoría que defiende un solo principio último para evaluar moralmente a las acciones humanas, el llamado "principio de la mayor felicidad", que establece que *la corrección moral de un acto está determinada por la contribución de sus consecuencias a la felicidad (entendida como suma de placeres, o satisfacción de deseos o intereses, etc.) de todos quienes están afectadas por tales consecuencias.*

Pero aun quienes se adhieren a este principio *consecuencialista, universalista y hedonista*, difieren respecto de su interpretación y alcances, lo que ha dado lugar a distintas divisiones o especies del utilitarismo.

Una primera división importante es la que se da entre el llamado "utilitarismo de actos" y el "utilitarismo de reglas". La versión tradicional del utilitarismo, y la que aún hoy autores como Smart defienden, es que el principio de utilidad es aplicable directamente a cada acto individual, de modo que en cada caso, para establecer si una acción es moralmente correcta, debe determinarse si todos sus efectos incrementan más que disminuyen el bienestar general. En cambio el utilitarismo de reglas (que según algunos ya estaba anticipado por Mill) sostiene que los actos individuales no se juzgan como moralmente correctos o incorrectos por aplicación directa del principio de utilidad sino de acuerdo con ciertas reglas morales (que, según algunos, son positivas y, según otros, son ideales), como las que prohíben matar, violar las promesas, etc., y son tales reglas, y no los actos concretos, las que se evalúan y confrontan con el principio de utilidad.

David Lyons (en *Forms and Limits of Utilitarianism*) sostiene que una forma importante del utilitarismo de reglas es estrictamente equivalente al utilitarismo de actos, ya que cada circunstancia relevante que afecta a la corrección o incorrección de un acto individual debe introducirse como calificación de la presunta regla general que, según la otra versión, lo prohíbe o prescribe. Por su parte, R. M. Hare (en *Freedom and Reason*) ha afirmado que si el utilitarismo de actos se combina, como debe hacerlo toda teoría moral, con el principio de universalización, el resultado es el utilitarismo de reglas.

Los defensores del utilitarismo de actos sostienen que seguir una regla cuando se demuestra que hacerlo tiene, en el caso individual, más desventajas que ventajas (computando todos los efectos de la acción, incluyendo el debilitamiento de la regla) supone una adoración irracional de las reglas. Para estos utilitaristas, las reglas son sólo *guías prácticas* que permiten ahorrar tiempo en el cálculo de los efectos de los actos, pero que deben dejarse de lado toda vez que se demuestra que un acto individual que viola la regla tiene más consecuencias beneficiosas que el acto alternativo que la observa. Por el contrario, los utilitaristas de reglas sostienen que su posición es la única que permite salvar al utilitarismo de ciertas consecuencias contraindultivas (así, un utilitarista de actos tendría que admitir que, en ciertos casos, es moralmente admisible penar a un inocente —por ejemplo, si esto puede salvar la vida de muchas personas y no tiene consecuencias tan negativas como para contrapesar ese beneficio; en cambio, eso no sería aceptable según el utilitarismo de reglas, puesto que es difícilmente concebible que sea beneficioso establecer una regla permitiendo el castigo de inocentes).

Otra división del utilitarismo se da entre el utilitarismo *positivo* y el utilitarismo *negativo*. El primero prescribe promover la felicidad o el "bienestar"; el segundo (sugerido principalmente por K. Popper) prescribe minimizar el sufrimiento o la miseria. Se ha discutido si estos dos tipos de utilitarismo son conceptualmente distinguibles (hay acciones que pueden describirse tanto como que promueven la felicidad como que minimizan la miseria) y, en el caso de serlo, si el utilitarismo negativo tiene alguna plausibilidad. Algunos autores han sostenido, en contra de esta concepción negativa, que la forma más perfecta de eliminar toda miseria sería exterminando sin dolor a toda la humanidad!

Otra división del utilitarismo es la que se presenta entre el "utilitarismo clásico" y el "utilitarismo del promedio". La primera posición sostiene que el bien intrínseco es la felicidad general entendida como suma *total* de placeres y satisfacciones; la segunda posición sostiene que la felicidad general debe determinarse dividiendo la felicidad total por el número de personas, de modo de obtener una utilidad *promedio*. Si imaginamos dos sociedades, una con un millón de personas contentas y otra con dos millones de personas igualmente contentas, el utilitarista clásico preferirá la segunda sociedad mientras que, para el utilita-

rista del promedio, ambas sociedades tendrían igual valor. Estas diferencias son sobre todo relevantes para la evaluación de políticas poblacionales.

Es indudable que la concepción moral utilitarista, por lo menos en algunas de sus versiones más sofisticadas, tiene aspectos que resultan sumamente atractivos, sobre todo en un contexto, como el de las sociedades modernas, que se distingue por su secularización, su exaltación de la ciencia y la tecnología, su pluralismo y relativo igualitarismo.

En primer lugar, si bien es verdad que los intentos de justificar el principio utilitarista (como cualquier principio ético) sobre la base de hechos referidos a la naturaleza humana, están bastante desacreditados, parece, sin embargo, que el principio utilitarista fuera mucho más "realista" que otros candidatos a principios morales últimos, en cuanto aparentemente se aproxima más que ellos a lo que es psicológicamente posible exigir de los hombres. Es cierto que no es lo mismo que cada hombre busque su propia felicidad o que todos los hombres busquen la felicidad de todos, pero tal vez en la práctica no haya tantas diferencias una vez que uno confía en que si uno contribuye a la felicidad de los demás, los demás contribuirán a la felicidad de uno (quizá uno podría dejarse seducir por la analogía algo engañosa con el pasaje de la situación en la que cada uno paga su propia asistencia médica a la situación en que existe un seguro por el cual todos pagan la asistencia médica de todos).

En segundo lugar, el utilitarismo parece reflejar a la perfección lo que suele considerarse como el *punto de vista moral*, que sería el punto de vista de un hipotético observador benevolente que fuera sensible al placer y al dolor, a los intereses y a los deseos de todos los que puedan resultar afectados por una acción o medida, siendo estrictamente imparcial en la consideración de esos intereses. Esto es lo que le ha permitido, como vimos, sostener a Hare que hay consideraciones formales de meta-ética que favorecen a la teoría utilitarista.

En tercer término, y vinculado con el punto anterior, el utilitarismo resulta atractivo por su aspecto igualitarista, ya que, en esta concepción, cada hombre —o incluso cada ser sensible— cuenta como uno, y todo placer, deseo o interés recibe, en igualdad de circunstancias respecto de su intensidad, etc., igual pero, independientemente de quien sea su titular.

En cuarto lugar, el utilitarismo parece la doctrina moral más adecuada para evaluar instituciones, medidas y cursos de acción en una sociedad pluralista, puesto que no parte de fines postulados como válidos independientemente del reconocimiento de la gente, sino de los sentimientos o intereses reales de cada individuo, cualesquiera que sean esos sentimientos o intereses. El utilitarismo no prejuzga *a priori* acerca del plan de vida de cada individuo, sino que valora las acciones por su capacidad para satisfacer y no frustrar esos planes de vida que los individuos se proponen.

Por último, el utilitarismo parece combinar un mínimo de postulaciones científicamente indemostrables con un máximo de aprovechamiento de los recursos que ofrecen la ciencia y la tecnología. Aun cuando se admita que el principio de utilidad no es demostrable racionalmente, ésta es la única postulación que debe aceptar supuestamente en forma dogmática un utilitarista, en contraste con la multitud de principios y reglas últimas que deben presuponer los partidarios de otras concepciones morales. Y una vez que el principio de utilidad es aceptado ¡qué reconfortante panorama se le presenta al utilitarista! Todo es cuestión de calcular (y producir) consecuencias con el auxilio de las distintas ciencias, y todo juicio ético (salvo los que estipulan al bien intrínseco) es empíricamente verificable.

A pesar de estas ventajas reales o supuestas, el utilitarismo parece estar afectado por dificultades sumamente serias. Aquí mencionaremos sólo algunos de los inconvenientes que los críticos del utilitarismo han señalado.

En primer lugar, si la corrección o incorrección moral de un acto depende de si el conjunto de todas sus consecuencias favorecen o perjudican la felicidad general, parece que nunca podremos saber si un acto es moralmente correcto o incorrecto, puesto que las consecuencias de un acto se extienden al infinito en ramificaciones múltiples.

En segundo lugar, hay autores, como D. H. Hodgson (en *Consequences of Utilitarianism*) que han arguido —provocando réplicas serias del bando utilitarista— que el utilitarismo (al menos el utilitarismo de actos) sería autofrustrante en una sociedad en que todos fueran utilitaristas, o sea su adopción tendría efectos antiutilitaristas. Para ilustrar su acusación Hodgson toma distintos ejemplos referidos a la obligación de cumplir las promesas, de decir la verdad, aplicar penas, etcétera.

Tomemos el caso de la pena: El utilitarismo justifica la imposición de medidas punitivas que implican sufrimiento a sus destinatarios, sobre la base de que ese sufrimiento se encuentra contrapesado por las ventajas para la sociedad que resultan de la comisión de menos delitos gracias al hecho de que la aplicación de una pena desalienta al mismo delincuente y a otros a cometer delitos. Pero en una sociedad en que todos fueran utilitaristas, los delincuentes potenciales no crearían racionalmente que van a ser penados si no creyeran que esa pena tendría las mejores consecuencias. Pero para que la pena tenga mejores consecuencias que la falta de pena, ella tiene que desalentar a los delincuentes potenciales, para lo cual ellos tienen que creer que van a ser penados si cometen un delito. Pero para que los delincuentes potenciales creen racionalmente que van a ser penados, ellos tienen que creer que esa pena tendría las mejores consecuencias... y así hasta el infinito. Por lo tanto, en una sociedad utilitarista, los jueces nunca tendrían razones para aplicar penas, y los delincuentes no serían desalentados a cometer delitos, a pesar de que, por hipótesis, la pena podría estar justificada sobre la base de consideraciones utilitarias.

En tercer término, se ha apuntado que el utilitarismo debe enfrentarse con la dificultad insuperable de comparar intereses y deseos de distinta gente y de distinta índole para poder hacer el cálculo que permite evaluar las consecuencias de las acciones.

En cuarto lugar, una crítica más profunda y corriente es que el utilitarismo tiene, en algunos casos, consecuencias radicalmente contraindutivas, lo que —dicen los críticos— no es de sorprenderse, ya que los utilitaristas dejan de lado toda una serie de consideraciones morales —que tienen que ver con la justicia, con la integridad, etc.— para ocuparse tan sólo de consideraciones referidas a la maximización del bienestar general, que, en el mejor de los casos, hacen sólo a un aspecto de la moralidad. Así se ha sostenido recurrentemente que la doctrina utilitarista conduce a admitir que en algunos casos (o sea cuando el balance de todas las consecuencias es favorable) puede ser moralmente correcto matar, mutilar o torturar a una persona para salvar la vida de varias otras, penar a un inocente para detener una ola de criminalidad, no cumplir con una promesa dada a un moribundo para realizar un acto alternativo más beneficioso, etcétera. Hay algunos utilitaristas que sostienen que si estas conclusiones contrarían nuestras convicciones morales corrientes, tanto peor para ellas. Otros sostienen que éstos son inconvenientes del utilitarismo de actos pero no del de reglas; pero hay que ver si ambos tipos de utilitarismo son distinguibles, y, si lo son, si el utilitarismo de reglas es una posición plausible.

Por último, hay otra crítica que se dirige todavía a un plano más profundo del pensamiento utilitarista y pone de manifiesto una dificultad que quizá está subyacente en los inconvenientes recién mencionados. Esta crítica es, básicamente, que el utilitarismo no toma en cuenta la independencia y separabilidad de las personas, fundiendo los deseos e intereses de todos en un sistema *global* de modo que no importa los intereses de quienes son satisfechos o frustrados con tal de que más intereses o intereses más intensos sean satisfechos que frustrados. Como dice John Rawls (en *A Theory of Justice*) para el utilitarismo no importa, sino indirectamente, como se distribuyen las satisfacciones. Por su parte Robert Nozick (en *Anarchy, State and Utopia*) sostiene que el utilitarismo, al no tener en cuenta ciertos derechos individuales que funcionan como restricciones "laterales" a la maximización del bienestar general, admite el sacrificio de ciertas personas en aras del mayor bienestar de otras, infringiendo el principio kantiano de que los individuos no deben ser usados sólo como medios en beneficio de otros, sino como fines en sí mismos.

Esta desatención por parte del utilitarismo del problema de la distribución permite cuestionar la adopción del punto de vista del observador benevolente e imparcial y el aparente igualitarismo del utilitarismo. En cuanto al primer aspecto, se podría sostener que el punto de vista moral no puede asimilarse al punto de vista de un observador benevolente e imparcial que tomara a los intereses de todos como si fueran propios, puesto que si bien es admisible que uno sacrifique algunos de sus intereses para satisfacer otros intereses de mayor jerarquía, no es admisible ese mismo curso de acción cuando los intereses frustrados y satisfechos son de distintas personas. En relación al segundo punto, se ha sostenido que el igualitarismo de la doctrina utilitarista no es genuino, ya que, como ha dicho alguna vez Ronald Dworkin, el utilitarismo puede permitir, en ciertas circunstancias, el sacrificio de las minorías, precisamente porque son minorías (B. Williams, en *Utilitarianism*, presenta un ejemplo de una pequeña minoría en una sociedad que, dados ciertos prejuicios, provoca en la mayoría sentimientos intensamente desagradables y sostiene que consideraciones utilitaristas podrían conducir a la conclusión de que es moralmente correcto remover a esa minoría de alguna forma).

La comprensión de las dificultades del utilitarismo, princi-

palmente de la señalada en último lugar, ha generado un creciente interés por desarrollar enfoques de índole deontológica, sobre todo de inspiración kantiana.

Antes de pasar al examen de algunos de estos enfoques conviene decir algo respecto de una relativamente reciente proyección del utilitarismo en el campo jurídico, el llamado "enfoque económico del derecho". Este enfoque surgió en los Estados Unidos gracias a los trabajos precursores de Guido Calabresi, acerca de la responsabilidad por daños y perjuicios, y de Ronald Coase, sobre el costo social, pero quien presentó la versión más comprensiva y articulada fue Richard Posner (en *Economic Analysis of Law*, 1972). Según este autor, este enfoque consiste en la aplicación de las teorías y métodos de la economía a las distintas áreas del sistema jurídico, daños y perjuicios, contratos, propiedad, responsabilidad penal, procedimientos, etcétera. La idea es que muchas de las doctrinas, instituciones y soluciones de un sistema jurídico pueden ser comprendidas y explicadas como intentos para obtener una eficiente adjudicación de recursos. El logro de eficiencia a través del derecho es el leitmotiv del enfoque económico del derecho, entendiendo por "eficiencia" la explotación de los recursos económicos de tal modo que el "valor" —o sea, según Posner, la satisfacción humana, medida por la disposición agregativa de los consumidores a pagar por bienes y servicios— resulte maximizado. De acuerdo con este autor, el enfoque económico tiene una dimensión normativa, en cuanto sirve para enjuiciar soluciones jurídicas y como modelo de reforma. X otra dimensión *descriptiva* que permite explicar las instituciones jurídicas vigentes. Posner trata de mostrar, a lo largo de su extenso libro, cómo en todas las áreas del derecho —hasta en sectores tan alejados aparentemente de las preocupaciones económicas como el derecho penal —las soluciones propuestas por legisladores, jueces y juristas tienden a obtener, aunque sus autores no sean conscientes de ello o lo encubran bajo un velo de retórica, eficiencia económica. Este autor sostiene que si bien la apelación a la "justicia" de cierta solución puede tener otro sentido —por ejemplo un sentido distributivo que él reconoce que queda fuera del enfoque económico—, en muchos contextos cuando se dice que una cierta solución es injusta es porque representa un desperdicio de recursos. Entre muchos otros ejemplos referidos a diferentes ramas jurídicas, Posner pone el caso del derecho de propiedad, mostrando cómo las características que se le asignan —exclusividad, universalidad, transferibilidad— responden a criterios de eficiencia (lo mismo ocurre, según Posner, con ciertas regulaciones sobre el divorcio, la protección de los hijos, el requisito de intención para la responsabilidad penal, la organización federal, etcétera). Uno de los hallazgos más llamativos de este enfoque es el llamado "teorema de Coase" que, según se supone, demuestra que en los casos de conflicto en el ejercicio del derecho de propiedad (como el de un ferrocarril que lanza chispas que impiden a los granjeros adyacentes cultivar sus campos), es indiferente a quien se le dé el derecho de usar de su propiedad sin interferencias, puesto que cualquiera que sea la adjudicación de ese derecho, las partes intere-

sadas adoptarán el curso de acción (a través de acuerdos y transacciones) que maximiza la eficiencia. Como es de imaginar, este tipo de enfoque se ha hecho pasible de objeciones de la misma índole que las que se dirigen al utilitarismo en general, sobre todo que ignora los problemas de la distribución que constituyen el núcleo del concepto de justicia.

b) Teorías deontológicas

1) Kant y el reino de los fines

La compleja y fascinante teoría ética que desarrolló Emanuel Kant (sobre todo en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 1785, y *Critica de la razón práctica*, 1790) es una teoría deontológica o formalista, o sea es una teoría según la cual la corrección moral de un acto no está dada por el hecho de que sus consecuencias maximicen cierto bien intrínseco, sino que depende de que, por su naturaleza inherente, constituya el cumplimiento de un *deber*. El concepto de deber es, entonces, para esta teoría prioritario sobre el de bondad (a diferencia del utilitarismo, según el cual el deber consiste en maximizar el bien). Para entender tanto el concepto kantiano de obligación moral como el de bondad moral es necesario referirse a la concepción de Kant acerca de la moralidad.

Kant divide todo el conocimiento en lógica, física y ética, que comprenden, respectivamente, las reglas puramente formales de todo razonamiento en general, los principios del uso teórico de la razón, y los principios del uso práctico de la razón. Las verdades de la lógica adquieren validez universal e incondicionada a costa de su completa vacuidad (los enunciados de la lógica se refieren, en realidad, a todo, o a nada). Las verdades de la física son substantivas y no puramente formales, pero esto se logra al precio de que su campo de aplicación está limitado al ámbito de la posibilidad de experiencia sensorial (aunque, dentro de ese marco, es posible un conocimiento *a priori*). Pareciera que las verdades de la ética, si son substantivas como las de la física, deberían estar también condicionadas por ciertos datos empíricos —que serían en este caso los deseos e inclinaciones reales de los hombres—, pero si fuera así (como parece que en una época Kant estaba dispuesto a concebir la ética en trabajos no publicados), más que principios morales tendríamos un sistema de principios prudenciales acerca de cómo mejor satisfacer los deseos de los

hombres. Según R. P. Wolff (en *Autonomy of Reason*), los principios fundamentales de la moral debían tener para Kant el alcance incondicionalmente universal de los principios de la lógica (o sea no estar condicionados por contingencias empíricas, como son los deseos e inclinaciones de los hombres), pero, al mismo tiempo, debían poseer el contenido substantivo y no trivial de los principios de la física.

Para mostrar que los principios morales gozan de estas características, Kant se propone presentarlos como principios que son universalmente válidos para todos los seres racionales, independientemente de sus apetitos, deseos e inclinaciones contingentes. Si bien como seres "fenómicos", nosotros estamos sujetos a las leyes empíricas de la naturaleza y estamos bajo el influjo de deseos que obedecen a ciertas causas, como seres puramente racionales (o sea como seres "noumenales", que no estamos sujetos a las contingencias del mundo físico) somos libres y capaces de guiarnos por las leyes universales de la razón práctica.

Las leyes o principios morales son, según Kant, *autónomos* o sea son leyes que uno se da a sí mismo con abstracción de los dictados de cierta autoridad humana o divina o de los de nuestros propios deseos o impulsos. Son también *categoricos*, porque, a diferencia de los imperativos hipotéticos del razonamiento prudencial (lo que en el capítulo II, siguiendo a von Wright, llamamos "reglas técnicas"), lo que ellos ordenan no está condicionado a que tengamos ciertos fines o deseos. Las leyes morales son, asimismo, *universales*, puesto que si son los principios que queremos como puros seres racionales con abstracción de nuestras inclinaciones y deseos contingentes que nos diferencian unos de otros, entonces se sigue que cada ser racional querrá la misma ley que querría cualquier otro ser racional, y, por lo tanto, esa ley moral obliga a todos los seres racionales por igual.

Este último requisito de los principios morales, su universalidad, es capital en la filosofía moral de Kant. El está contenido en el que es, según Kant, el principio fundamental de toda moralidad, la regla de las reglas, su famoso "imperativo categórico": *obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*. La aspiración de Kant era que de este principio puramente formal del razonamiento práctico se pudieran derivar principios morales substantivos (satisfaciéndose así la búsqueda de un conocimiento moral que sea incondicionado como el de la lógica y con contenido significativo como

el de la física). Kant sostiene que el imperativo categórico sirve para seleccionar las verdaderas máximas morales. Por ejemplo, dice Kant, supongamos que estoy inclinado a romper una promesa. La máxima según la cual intento actuar podría formularse diciendo: "cuando me convenga, prometeré algo y no cumpliré con lo prometido". ¿Puedo yo querer *consistentemente* que esa máxima se convierta en ley universal? La respuesta es llanamente negativa, puesto que si todo el mundo actuara según esa máxima la institución de las promesas desaparecería, y, en consecuencia, yo no podría prometer; por lo que querer que esa máxima sea universalizada es contradictorio: implica querer al mismo tiempo que la práctica de prometer subsista y no subsista. Por lo tanto, esa máxima no puede ser un verdadero principio moral, y la conducta que se conforma a ella es moralmente incorrecta.

Sin embargo, Kant se pregunta si este imperativo categórico, del cual se derivan las leyes morales, es un principio necesario para todos los seres racionales. Sostiene que para responder a esta pregunta general debe encontrarse algún fin absoluto de todos los seres racionales (a diferencia de fines relativos, supeditados a deseos, que sólo fundamentan imperativos hipotéticos): si se encuentra algo que tenga valor absoluto, que sea un fin en sí mismo, entonces allí estaría el fundamento del imperativo categórico. Kant afirma que el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para ciertos usos, y, en consecuencia, todo hombre debe en sus acciones tratarse a sí mismo y tratar a los demás como fines y no sólo como medios. Siendo la humanidad un fin en sí misma, ella es un fin para todos, y, en consecuencia, puede servir de fundamento de una práctica universal. Esto permite a Kant formular el siguiente principio que a veces parece presentar como otra formulación del imperativo categórico y a veces como un principio independiente: *obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu propia persona como en los demás, siempre como fin en sí mismo y nunca solamente como un medio*. Kant trata de mostrar, con los mismos ejemplos anteriores, cómo este principio muestra ciertos comportamientos como moralmente incorrectos; por ejemplo, en el caso de la promesa que uno se propone no cumplir es obvio que estaríamos usando a la persona a quien prometimos algo sólo como un medio para nuestros propios fines. El reconocimiento de este principio entre los hombres da lugar a la

existencia entre ellos de un "reino de los fines", en que los hombres están enlazados mutuamente, según ciertas leyes morales comunes, como fines y medios; o sea que en ese reino nadie es medio para otro sin ser considerado, al mismo tiempo, por ese otro como un fin en sí mismo.

¿Cómo puedo hacer de otros seres racionales mis fines? Kant contesta que mi deber no es buscar el perfeccionamiento moral de ellos (a diferencia del mío), porque esto sólo lo pueden hacer ellos mismos, sino ayudarlos a conseguir sus fines subjetivos, o sea a alcanzar su felicidad. Los fines subjetivos de seres que son fines en sí mismos deben ser también mis fines. En cambio, la búsqueda de mi propia felicidad no es objeto de un deber moral mío sino de una inclinación natural.

Esto se conecta con el concepto kantiano de la bondad moral que, como se dijo, está subordinado al de obligación moral. Según Kant la felicidad no es buena sin calificaciones, porque depende en gran medida de circunstancias externas; un hombre puede merecer la felicidad y no lograrla y, a la inversa, no merecerla y obtenerla. La única felicidad que es buena es la felicidad *merecida*, la que premia la virtud, pero esto quiere decir que la felicidad a secas no es buena sin calificaciones. La única cosa que es buena sin restricciones es la *buena voluntad*. Las consecuencias de cierto acto no son relevantes porque ellas están en gran medida fuera de nuestro control. Aun cuando las circunstancias nos impidieran lograr el efecto valioso buscado en el mundo exterior, quedaría la buena voluntad como "una joya brillante en sí misma, como algo que en sí mismo posee su pleno valor". Alguien obra con buena voluntad cuando obra no por inclinación sino *por respeto o conciencia del deber*. No basta con hacer objetivamente lo que es nuestro deber para obrar con buena voluntad, hay que obrar en aras del cumplimiento del deber. El valor del carácter moral de alguien estriba en hacer el bien no por inclinación sino por deber.

Si bien Kant sostenía que el deber debe hacerse en aras del deber y no de la felicidad, pensaba que sería intolerable que la virtud no se vea recompensada por la felicidad—no buscaríamos, entonces, racionalmente la virtud—; pero como es un hecho evidente que *en este mundo* la virtud no siempre se ve coronada por la felicidad, la moralidad presupone necesariamente la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Por otra parte, la existencia de leyes morales categóricas presupone la libertad del

hombre, puesto que estas leyes se dirigen a hombres capaces de obedecerlas y, por lo tanto, liberados de la determinación de las propias acciones por sus inclinaciones; un imperativo que guía a una acción que está causada por cierta inclinación es siempre hipotético. El hombre descubre su libertad en la conciencia de que debe hacer ciertas cosas porque son debidas y no porque las desea.

En materia de filosofía política, Kant se adscribió a la gran tradición contractualista de pensadores como Hobbes, Locke y Rousseau, concluyendo al origen del Estado como fundado en un *contrato original* por el cual el pueblo se despoja de la libertad de que gozaba en el estado de naturaleza para volver a recobrarla enseguida bajo un orden jurídico. Al igual que Rousseau, Kant deja bien en claro que no se trata de afirmar que el contrato social realmente sucedió como hecho histórico; debe suponerse que, para él, tal contrato es una hipótesis de la razón práctica.

Según Kant, el derecho, a diferencia de la moral, regula solamente acciones exteriores, y el principio universal del derecho es que es justa toda acción que no interfiera con la libertad de los demás según leyes universales. Kant propuso una serie de "principios metafísicos de la ciencia del derecho" que versan en forma bastante detallada sobre tópicos tales como propiedad, matrimonio, responsabilidad penal, etcétera.

La filosofía moral nunca más fue la misma después de la obra de Kant. Como dice A. MacIntyre (en *Historia de la ética*) quizá para la mayoría de los filósofos posteriores, incluso los antkantianos, la ética se define en términos kantianos. Esto resulta bastante fácil de explicar si tenemos en cuenta que fue Kant quien hizo explícitas ciertas características formales de los juicios y principios morales —su universalidad, autonomía y carácter categórico— que son generalmente —aunque no unánimemente— reconocidas como restricciones del discurso ético que permiten descalficar muchas supuestas posiciones morales. Si observamos algunas controversias éticas no es difícil advertir cómo a veces ellas están provocadas por el hecho de que alguno de los contrincantes formula juicios que no está dispuesto, sinceramente, a universalizar en forma consistente, o apela, en última instancia, a argumentos de autoridad, o erige a sus deseos o intereses como árbitros de lo moralmente correcto. Por otra parte, Kant ha sido quien formuló en forma concisa, extraordinariamente bella y con una enorme fuerza de convicción una de las ideas fundamen-

tales de la filosofía moral y política liberal: la de que los hombres no pueden ser usados sólo como medios en beneficio de otros (aunque esos otros sean la mayoría de la población o una raza, secta o clase favorecida por el destino).

Pero, al mismo tiempo, las debilidades de la filosofía moral kantiana son también evidentes. En primer lugar, si bien el requisito de la universalidad pone alguna restricción a los juicios que son admisibles como juicios morales, esa restricción —aun con todo el enriquecimiento de que ha sido objeto por autores posteriores— es demasiado "blanda" como para excluir por sí sola la posibilidad de que distintas personas formulen juicios morales opuestos y de que algunas personas formulen juicios morales deleznales. Muchas veces es posible manipular la descripción de la acción para eludir toda inconsistencia en las consecuencias del principio universal, y algunas veces, como lo reconoce Hare, nos podemos encontrar con fanáticos que están dispuestos a mantener un principio universal aun a costa de aceptar las consecuencias más desagradables para ellos mismos. En segundo término, no obstante el extraordinario mérito de haber hecho explícito el principio de que la humanidad, dondequiera que se manifieste, debe considerarse un fin en sí misma, Kant no ofrece una fundamentación clara de este principio, es bastante confuso acerca de cuál es su supuesta vinculación con su "imperativo categórico" (o sea el requerimiento de universalización de los principios morales), y la formulación que de él hace es, con todo su atractivo, muy imprecisa (muchas controversias modernas de filosofía moral y política acerca de temas tales como el aborto, el servicio militar obligatorio, la justificación de la pena o de los impuestos estatales, pueden expresarse en términos de si las acciones o medidas cuestionadas implican o no usar a los hombres sólo como medios). En tercer término, se ha cuestionado también la idea kantiana de que sólo es buena en sí misma la buena voluntad y de que un acto es bueno sólo cuando se realiza únicamente por conciencia del deber; se ha dicho, entre otras cosas, que es paradójico sostener que cuando alguien desarrolla una inclinación para actuar espontáneamente en forma moralmente correcta tiene menos mérito moral que cuando su conciencia del deber tiene que luchar contra inclinaciones que presionan para que actúe en sentido contrario. En cuarto lugar, muchos filósofos se han preguntado si tiene sentido un sistema moral absolutamente abstracto de los propósitos, deseos e inclinaciones de los hombres, si no es precisamente el objeto

de la moral el establecer pautas para minimizar la interferencia mutua en la satisfacción de tales propósitos o deseos (estos filósofos han señalado que Kant reconoce, en forma inconsistente, diversas maneras la relevancia de la felicidad para la moral). Por último, se ha objetado que sostener que el deber impuesto por ciertos principios morales (como los que ordenan cumplir con las promesas, decir la verdad, castigar a los malhechores, etc.) deben cumplirse, *cualquiera que sean las consecuencias*, constituye una actitud formalista y fetichista frente a las reglas, que carece de justificativo racional. Si alguien, siguiendo a Kant, afirmara frente a un caso concreto que no hay ninguna consecuencia, por más catastrófica que sea, cuya evitación pueda justificar moralmente decir una mentira o absolver a un delincuente, lo consideraríamos más bien como un fanático y no como una persona que ha desarrollado una conciencia moral madura (sin embargo, como vimos, una excesiva preocupación por las consecuencias de los actos puede conducirnos a las paradojas y dificultades del utilitarismo).

2) Rawls y la posición originaria

Ninguna otra obra de filosofía moral y política publicada en los últimos años ha despertado un interés comparable al que ha provocado el libro de John Rawls *A Theory of Justice*, aparecido en 1971.

En menos de diez años, la obra de este profesor de Harvard ha generado centenares de artículos, comentarios y noticias, varios libros dedicados enteramente a su análisis, se ha constituido en uno de los temas predilectos de tesis doctorales en casi todas las universidades occidentales, ha servido de acicate de las inquietudes intelectuales de filósofos, juristas, economistas, científicos políticos, sociólogos, etc., ha conseguido incluso trascender al público en general como lo muestran algunos comentarios periodísticos en países de habla inglesa. Esto entusiasmo, incluso por parte de los más aceros críticos de la obra de Rawls, se explica, en parte, por ciertas cualidades intrínsecas que ella posee (un enfoque sumamente original, un gran ingenio en el tratamiento de ciertas dificultades, el empleo de herramientas analíticas sofisticadas, la atención minuciosa a una serie de problemas y la vastedad de los alcances de la teoría) y en parte por una serie de factores del contexto en el que la teoría apareció (la crisis de ciertos presupuestos valorativos de la sociedad norteamericana frente a Vietnam y Watergate, una creciente desconfianza hacia el utilitarismo y sus secuelas en el plano económico, cierto desencanto e impaciencia respecto de la tendencia de los filósofos morales, hasta ese momento, de ocuparse de cuestiones de meta-ética en desmedro de las acuciantes problemas de ética normativa).

La teoría de Rawls es, como él mismo se cumple en recalcario, una teoría de inspiración kantiana. Esto se pone de manifiesto en varios aspectos de la teoría. En primer lugar, como lo hace notar R. P. Wolff (en *Understanding Rawls*), Rawls trató de seguir las huellas de Kant, superándolo allí donde éste había fracasado, en su intento de derivar principios morales sustantivos de principios formales o cuasiformales del razonamiento práctico. En segundo lugar, la teoría moral que Rawls elabora es una teoría deontológica, en el sentido de que la corrección moral de un acto no se deriva de su contribución a maximizar cierto bien intrínseco. En tercer lugar, Rawls trata de elaborar y llevar a sus últimas consecuencias la idea kantiana de seres racionales, o sea seres puramente racionales abstraídos de sus circunstancias contingentes de índole empírica, que *cifren libremente* principios morales con independencia de sus intereses o deseos. En cuarto término, Rawls, como veremos enseguida, se afilia a la tradición contractualista que había tenido un destacado representante en Kant.

Los blancos de ataque de Rawls son el utilitarismo y el intuicionismo. Esta última es la teoría según la cual hay varios principios últimos e irreducibles de moralidad y justicia que, cuando están en conflicto, deben ser contrapesados en cada caso según nuestras intuiciones particulares, de modo de determinar cuál de ellos prevalece en la situación específica. Rawls rechaza el tipo de soluciones a que conduce el utilitarismo, y en este sentido se inclina por el enfoque deontológico que el intuicionismo defiende siguiendo a Kant; pero al mismo tiempo, ve como una grave deficiencia el hecho de que el intuicionismo, a diferencia del utilitarismo, no cuenta con un método constructivo para resolver cuestiones éticas particulares, recurriendo a la intuición, lo que es el resultado de la falta de reglas para jerarquizar los distintos principios morales. Para superar estos defectos del utilitarismo y del intuicionismo, Rawls recurre a la tradición contractualista, sobre todo en la variante de Rousseau y Kant.

Por supuesto que no se trata de formular la tesis, seguramente falsa, de que en alguna época histórica los hombres celebraron realmente un contrato social. Se trata, en cambio, de establecer si habría ciertas condiciones en que los hombres presentarían hipotéticamente su consentimiento a determinadas formas sociales de organización de modo de poder justificarlas sobre la base de ese consentimiento universal hipotético.

En el caso de Rawls, el objeto del contrato no es, como lo era en Rousseau y Kant, el establecimiento del Estado, sino la estipulación de ciertos *principios de justicia* que van a servir para evaluar las instituciones fundamentales, o la "estructura básica", de una sociedad. Rawls entiende por principios de justicia aquellos principios que establecen criterios para asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen la distribución apropiada de los beneficios y cargas de la cooperación social. Rawls aclara que sólo se va a ocupar de los principios de justicia que deben regir en una sociedad "bien ordenada", o sea una sociedad destinada a avanzar el bien de sus miembros, y donde todos aceptan, y saben que los demás aceptan, los mismos principios de justicia, y sus instituciones básicas se ajustan a tales principios.

Rawls adopta una cierta concepción acerca de la justicia a la que denomina "justicia como equidad" (*justice as fairness*); según esta posición los principios de justicia son los principios que elegirían personas libres y puramente racionales, que sólo se preocuparían por su propio interés, si estuvieran en una posición de igualdad. Siendo las condiciones de esta elección *fair* (equitativas o imparciales) cualesquiera que fueran los principios que resultaran elegidos serían los principios de justicia.

Para facilitar la visualización de las condiciones relevantes para la elección de los principios de justicia, Rawls imagina una situación ficticia a la que llama "*posición originaria*". La posición originaria es una reunión imaginaria de seres puramente racionales y auto-interesados, que sean libres para decidir e iguales, que se encuentren tras un "velo de ignorancia" que les impide conocer los hechos particulares respecto de sí mismos —sus talentos, posición social, raza, fines últimos, preferencias, etc.— y de su sociedad, pero no acerca de las leyes generales de índole social, y que deben deliberar y decidir por unanimidad (sobre la base de puras consideraciones racionales de auto-interés) cuáles son los principios que van a regir para juzgar las instituciones básicas de su sociedad.

Como se ve fácilmente esta construcción de la posición originaria constituye una elaboración del concepto de *autonomía kantiana* o sea la idea de que los principios morales son los que se dan a sí mismos seres racionales, libres e iguales, sin tener en cuenta los dictados de alguna autoridad o los de sus deseos e inclinaciones. Trata de reflejar también la idea, que ya hemos

mencionado, del llamado "punto de vista moral", es decir, la idea de que hay un punto de vista propio del discurso moral, que consiste en formular ciertos principios generales y atenerse a ellos, no haciendo excepciones en nuestro favor, en universalizar tales principios y en tomar en cuenta los intereses de todos por igual. Sobre todo la idea de Rawls del "*velo de ignorancia*" —o sea la suposición de desconocimiento respecto de los propios talentos, origen social, intereses, preferencias, etc.— tiende, por un lado, a reflejar el requisito kantiano de que la elección de los principios morales no debe estar supeditada a nuestros deseos e inclinaciones contingentes, y, por el otro lado, intenta asegurar la imparcialidad que es propia del punto de vista moral. Por supuesto que la suposición de que se ignoran los datos particulares de cada uno no es estrictamente necesaria en la teoría de Rawls (como tampoco lo es toda la construcción de la posición originaria que es sólo una forma de presentar con claridad las condiciones del razonamiento moral); bastaría estipular que no se los debe tener en cuenta en la elección de los principios de justicia.

Pero la idea de la posición originaria tiene otro atractivo para Rawls. Dadas las condiciones de estricta racionalidad y de auto-interés de los participantes de la posición originaria, Rawls supone que la elección de sus principios de justicia puede demostrarse como la *conclusión de un teorema en la teoría formal de las decisiones*. De ser esto así, ello daría a los principios de justicia una plausibilidad independiente del hecho de que sus consecuencias concuerden con nuestras intuiciones, aunque la aceptabilidad final de una posición moral depende de que ella importe haber llegado a un "*equilibrio reflexivo*" entre principios generales e intuiciones particulares, el que se obtiene rechazando aquellos principios que no concuerdan con nuestras intuiciones particulares más firmes, y dejando de lado aquellas intuiciones que no puedan ser justificadas sobre la base de principios plausibles.

Hay algunos otros rasgos importantes que definen, según Rawls, la posición originaria. Una postulación es que los participantes se encuentran en lo que Rawls llama "circunstancias de justicia" o sea las circunstancias que hacen que tenga sentido ocuparse de la justicia (no debe haber ni extrema escasez de bienes ni una gran abundancia sino escasez moderada; los hombres deben ser aproximadamente iguales en poderes físicos y mentales y vulnerables a agresiones de otros, etcétera). Otra postulación

es que los participantes en la posición originaria no sean para- mente envidiosos sino sólo auto-interesados (o sea no les importe si a los demás les va bien o mal). Con el fin de asegurar la imparcialidad respecto de las futuras generaciones, Rawls también postula que estos individuos imaginarios tampoco saben a qué generación pertenecen y que deciden no sólo por sí sino por "ficticias generacionales" (al menos por tres generaciones). Si bien los participantes en la posición originaria desconocen qué es para ellos lo bueno (no saben nada acerca de sus planes de vida), saben que hay ciertos bienes *primarios*, o sea ciertos bienes que los hombres racionales quieren cualquiera que sea su plan de vida; estos son: derechos y libertades, oportunidades y poderes, ingreso y riqueza. También Rawls estipula que los participantes en la posición originaria se comprometen a atenerse a los principios que allí elijan, una vez vueltos a la vida cotidiana y levantado el velo de ignorancia, y que esos principios deben cumplir ciertas condiciones formales: deben ser generales (no usar nombres propios), universales (aplicables a todas las personas morales), públicos (conocidos por todos), completos (capaces de establecer un orden entre cualquier par de pretensiones) y finales (los principios elegidos son el último tribunal de apelación en cualquier controversia).

Una vez estipuladas estas condiciones de la posición originaria, Rawls la pone en movimiento como si se tratara de un "juego de transacciones" (*bargaining game*) en el que cada participante va proponiendo por turno (teniendo en cuenta sólo su auto-interés) un cierto principio para ser sometido al voto de los demás. Rawls sostiene que si se sometieran a la consideración de los participantes distintos principios de justicia de una cierta lista limitada —que incluye varios principios egoístas, utilitaristas, intuitivistas, etc.— los participantes necesariamente terminarían eligiendo por unanimidad los siguientes dos principios de justicia:

Primer principio: *Cada persona debe tener un derecho igual al sistema total mas extenso de libertades básicas (de conciencia, de palabra, contra detenciones arbitrarias, de voto, etc.) que sea compatible con un sistema similar de libertades para todos.*

Segundo principio: *Las designaciones sociales y económicas deben ser dispuestas de modo tal que ellas satisfagan estas dos condiciones: a) ellas deben ser para el mayor beneficio de los que se encuentran en la posición social menos aventajada (el llamado "principio de diferencia"), y b) ellas deben adjudicarse a funcio-*

nes y posiciones abiertas a todos bajo condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades.

Rawls defiende también una regla de prioridad entre estos dos principios, según la cual, cuando se traspara cierto nivel mínimo de desarrollo económico (lo que da lugar a una concepción "especial" de justicia), el primer principio tiene absoluta prioridad "lexicográfica" sobre el segundo, lo que quiere decir que debe satisfacerse completamente antes de pasarse a satisfacer el segundo. Una libertad menos extensa no puede justificarse por la obtención de beneficios económicos y sociales sino sólo en aras de fortalecer el sistema total de libertades (en cambio, cuando no se ha pasado el umbral mínimo de desarrollo económico, rige la teoría de justicia "general", según la cual todos los bienes —libertades, oportunidades, riquezas, etc.— están en el mismo nivel y pueden intercambiarse unos con otros). Cuando habla de "libertades", Rawls toma en cuenta no sólo las libertades establecidas en las normas jurídicas, sino también la posibilidad de su ejercicio efectivo —lo que él llama el "valor de la libertad".

Rawls desarrolla una compleja y dispersa argumentación tratando de demostrar por qué los participantes en la posición originaria eligen racionalmente y por razones de auto-interés sus dos principios y la regla de prioridad con preferencia a otros principios, principalmente distintas variedades de utilitarismo. Su argumento principal está basado en la suposición de que las partes recurrirían en su elección a una regla de racionalidad para decidir en condiciones de incertidumbre: el principio que se llama "maximizar" (abreviación del latín *maximam minimorum*)

Esta regla estipula que en situaciones de incertidumbre —como la que se da en la posición originaria gracias al velo de ignorancia— es racional elegir aquel curso de acción cuya alternativa peor sea la menos mala comparada con las alternativas peores de los otros cursos de acción. Según Rawls, seres racionales y auto-interesados recurrirían al maximin porque es el principio de prudencia adecuado cuando se desconocen las probabilidades de las distintas alternativas, y cuando lo que se puede perder debajo de un cierto mínimo es valorado mucho más que lo que se puede ganar por encima de ese mínimo. El maximin lleva, en opinión de Rawls, a preferir decididamente sus dos principios y la regla de prioridad sobre otros principios, principalmente los de índole utilitarista, porque la prioridad de la libertad y el principio de diferencia (que las desigualdades sociales y económicas

sólo son aceptables si benefician a los menos favorecidos) aseguran un mínimo que es muy superior al mínimo de las otras alternativas. La situación peor bajo un principio utilitarista puede ser catastrófica, pues este tipo de principio admite el sacrificio de algunas personas si esto es necesario y efectivo para obtener un beneficio mayor para el conjunto de la sociedad (por eso dice Rawls que el utilitarismo no toma seriamente en cuenta la distinción entre personas). La prioridad de la libertad garantiza que nadie pueda ser privado de sus derechos básicos, en aras de un supuesto beneficio colectivo, si esa privación no es aceptable para él y no le es compensada con la ampliación de otras libertades de que él puede gozar. El principio de diferencia hace que la posición social y económica peor no pueda ser muy mala, pues las únicas desigualdades que, según él, son admisibles son aquéllas necesarias para incentivar una mayor producción que tenga como resultado que los menos favorecidos estén mejor que en una situación de estricta igualdad (la postulación de que los participantes en la posición originaria no son envidiosos sino sólo auto-interesados permite que ellos elijan este principio, ya que no les importa que otros estén mejor que ellos si, gracias a eso, ellos están mejor que en una situación de igualdad).

Rawls imagina también una secuencia de cuatro etapas en la decisión de cuestiones de justicia por parte de seres racionales. La primera etapa es la que ya vimos y consiste en la elección de principios de justicia bajo un velo de ignorancia completo. La segunda etapa consiste en la estipulación de normas constitucionales para hacer valer el principio de igual libertad; aquí la elección presupone el conocimiento de algunos hechos generales de la sociedad (Rawls discute y defiende una serie de pautas constitucionales que se aproximan considerablemente a las de la constitución norteamericana). En la tercera etapa, en que se conocen todos los hechos generales, se establecen reglas legislativas para hacer efectivo el segundo principio. La cuarta etapa es la de la aplicación de las reglas a casos particulares por parte de jueces y administradores, requiriéndose el conocimiento pleno de todos los hechos generales y particulares. Cada etapa presupone, entonces, un gradual levantamiento del velo de ignorancia.

Rawls desarrolla también una teoría de lo bueno. En general una cosa es buena cuando tiene las propiedades que es racional desear en un objeto de esa especie. El bien de una persona

está dado por la satisfacción exitosa de sus planes de vida racionales. Una buena persona es alguien que tiene en grado más alto que el promedio los rasgos de carácter moral que es racional que los individuos en la posición originaria deseen en los otros. Un buen acto es el que no es obligatorio ni prohibido según las normas que se derivan de los principios de justicia y está dirigido a avanzar el bien de otra persona (su plan de vida racional). Lo correcto tiene absoluta prioridad sobre lo bueno.

Asimismo Rawls hace explícita una concepción de la personalidad moral según la cual las personas morales se caracterizan por tener capacidad para elegir y llevar a cabo planes de vida racionales y para desarrollar un sentimiento de justicia.

La obra de Rawls incluye también discusiones sobre una enorme variedad de otros tópicos, entre ellos cuestiones de psicología moral. Una de sus preocupaciones es mostrar que una sociedad regida por sus principios de justicia sería una sociedad estable, produciéndose un efecto de realimentación que tiende a reforzar la adhesión a tales principios (para ello es fundamental el hecho de que esos principios fortalecen la auto-estima de cada uno).

Así como hay muy pocos filósofos que hayan escrito sobre la obra de Rawls que no la consideren la contribución más importante a la filosofía moral y política producida en las últimas décadas, hay también muy pocos filósofos que se hayan ocupado de ella sin someterla a críticas muy severas. R. M. Hare ha objetado, por ejemplo, el que Rawls se apoye en nuestras intuiciones a todo lo largo de su construcción. Se ha cuestionado el valor justificatorio de un contrato *hipotético* hecho por seres que no tienen nada que ver con los seres reales de carne y hueso. Se ha sugerido que los principios que pueden surgir de una situación como la posición originaria no son principios de justicia sino de prudencia racional. Se ha sostenido que el diseño de la posición originaria no es moralmente neutro sino que, como lo sostiene R. Dworkin, él ya presupone una concepción de filosofía política más profunda (el principio liberal de igual preocupación y respeto hacia todos) o, como lo afirman otros, está determinado por una serie de prejuicios de diferente índole. Hart ha objetado, entre otras cosas, los argumentos de Rawls en favor de la prioridad de la libertad y ha cuestionado la posibilidad de comparar libertades entre sí. Varios autores han criticado la presuposición de Rawls de que los participantes en la posición originaria ten-

drían una actitud tan conservadora como para adoptar el máximo y no otras reglas de decisión racional. También se ha sostenido que es dudoso que el máximo conduzca indefectiblemente a los dos principios de Rawls y no a otros principios. Robert Nozick, que en su libro *Anarchy, State and Utopia* elaboró una teoría alternativa de filosofía política, aunque también de inspiración kantiana, ha objetado a Rawls, entre otras cosas, el que se concentre sólo en el problema de *distribución*, olvidándose de la cuestión de la *producción* de bienes (como si las cosas cayeran como maná del cielo) y desconociendo, en consecuencia, que las cosas ya vienen al mundo como propiedad de alguien, gracias a ciertos títulos históricos que no se pueden ignorar sin violar los derechos fundamentales de la gente. También Nozick ha criticado a Rawls por ser incoherente con su defensa del principio kantiano de que los hombres no pueden ser usados sólo como medios en beneficio de otros, al presuponer que los talentos naturales de los individuos, al no ser merecidos, son una especie de patrimonio común de la sociedad que no debe beneficiar sólo a su titular sino a todos.

Todavía es muy temprano para apreciar qué partes del edificio teórico de Rawls pueden resistir esta andanada de críticas y qué partes han sido demolidas definitivamente: los argumentos en un sentido y en otro todavía fluyen sin cesar y se espera que el propio Rawls intervenga en la controversia. Mientras tanto la obra de Rawls ya ha producido un efecto muy benéfico: ha reavivado notablemente el interés por la discusión teórica de los problemas normativos (y no meramente conceptuales) de la filosofía moral, política y jurídica.