



Praxis Filosófica
ISSN: 0120-4688
praxis@univalle.edu.co
Universidad del Valle
Colombia

Crelíer, Andrés
LA REFLEXIÓN MORAL KANTIANA Y EL PROBLEMA DEL CONFLICTO DE DEBERES
Praxis Filosófica, núm. 33, agosto-diciembre, 2011, pp. 11-31
Universidad del Valle
Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209022660001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LA REFLEXIÓN MORAL KANTIANA Y EL PROBLEMA DEL CONFLICTO DE DEBERES

The Kantian Moral Reflection And the Problem of Duty Conflicts

Andrés Crelier

Universidad Nacional de Mar del Plata/Conicet (Argentina)
andrescrelier@yahoo.com.ar

RESUMEN

El trabajo propone una reflexión sobre el problema de los conflictos de deberes en el marco de la filosofía moral kantiana. En primer lugar, se sostiene que la formalidad y generalidad de las normas son condiciones de sentido, lo cual dificulta concebir conflictos de deberes. En segundo lugar, se señala que la necesidad de especificar las normas es otra condición de sentido, lo cual permite pensar los conflictos. En tercer lugar, se sostiene que la conflictividad se puede evitar si las normas se especifican situacionalmente. En cuarto lugar, se muestran los límites de la tarea de especificar deberes, lo cual reconduce a admitir la inevitabilidad de los conflictos. Finalmente, se reflexiona acerca de la relación entre conflictividad y libertad.

Palabras clave: moral kantiana, conflictos de deberes.

ABSTRACT

This paper reflects on the issue of duty conflicts from a Kantian moral perspective. Firstly, it argues that the generality and the formality of moral norms are conditions of the senses, which make it difficult to conceive of moral conflicts. Secondly, it points out that the specification of norms is also a condition of the senses, which allows for time to think of conflicts. Thirdly, it argues that conflicts can be avoided by means of a situational specification of norms. The paper then reveals the limits of this specification, which leads back to the notion of the inevitability of conflicts. Finally, it reflects on the relationship between conflicts and freedom.

Key words: Kantian Ethics, Conflicts of Duty.

Recibido: junio 2011 aprobado: octubre 2011

Introducción

Este trabajo parte del convencimiento de que la filosofía moral kantiana proporciona un marco válido para la reflexión ética contemporánea. Las razones de esto son tanto su carácter “modesto”¹ –en tanto propuesta con un mínimo de recursos conceptuales y carente de exigencias sustantivas– como el hecho de que Kant se apoya –o al menos pretende hacerlo– en el conocimiento moral presente en toda persona, del cual ofrece una reconstrucción teórica plausible e intuitivamente adecuada. No argumentaré, sin embargo, a favor de este convencimiento inicial –que tiene un desarrollo, por ejemplo, en la ética del discurso–, sino que, siguiendo la etimología del término “investigar”, intentaré ponerme en la huella (*in vestigium*) de la teoría kantiana para pensar desde allí una problemática particular.

Se trata de cómo pensar los conflictos que se producen a menudo entre deberes contrapuestos, es decir, que no pueden cumplirse a la vez. ¿Se trata de situaciones morales auténticas o de meras ilusiones subjetivas, producto de nuestra incapacidad para determinar los deberes incondicionados? En tanto ilusiones, ¿resultan evitables mediante una reflexión objetiva que elimine todo conflicto? ¿O constituyen más bien aspectos inevitables de la moralidad humana? Este tipo de interrogantes puede abordarse con rigor teórico desde la filosofía kantiana. Guiado por ella, propondré algunas respuestas o esbozos de respuesta, lo cual me llevará a criticar diversos aspectos de la propuesta kantiana.

Concretamente, el trabajo está dividido en cinco partes correspondientes a cinco tesis sobre el problema a discutir. En primer lugar, se sostiene que la formalidad y generalidad de las normas morales es una de sus condiciones de sentido. Con ello se resignifica la tesis kantiana que resume en un imperativo categórico todo el contenido de la ley moral. Desde esta perspectiva, resulta efectivamente imposible concebir conflictos entre los deberes morales. En segundo lugar, se señala que la necesidad de especificar las normas es otra condición de sentido, que Kant reconoce para la ciencia moral en su conjunto pero que no toma en cuenta en la tarea propiamente crítica, aquella que busca deslindar los aspectos puros o trascendentales de la moralidad. En este punto se abre un espacio para pensar infinidad de conflictos entre normas concretas. En tercer lugar, se sostiene que esta conflictividad se puede en

¹ La modestia del sistema kantiano, junto con su base no fundacionalista en el entendimiento racional común –tanto en la filosofía teórica como la práctica–, son aspectos resaltados en la reinterpretación que realiza Karl Ameriks de la filosofía crítica en *Kant and the Fate of Autonomy. Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*. Cambridge University Press, 2000; véase especialmente la parte I, “Kant’s Modest System”, pp. 37-80.

principio evitar si las normas se especifican adecuadamente en referencia a la situación en la que se las aplicará. En cuarto lugar, se plantea la cuestión de los límites que tiene la tarea de especificar deberes, lo cual lleva a admitir la inevitabilidad de los conflictos morales, en contra del punto de partida inicial. Finalmente, en quinto lugar, se propone una reflexión acerca de la relación entre la conflictividad inevitable y la libertad humana. En un sentido kantiano, se sostiene allí que el sufrimiento moral causado por los conflictos de deberes es un indicio de que el hombre es libre, o al menos de que al actuar debe pensarse bajo la idea de libertad.

La formalidad de las normas morales y la imposibilidad de un conflicto de deberes

El punto de referencia inicial para la discusión es la siguiente cita de Kant sobre los conflictos de deberes:

“Un conflicto de deberes consistiría en una relación entre ellos, en virtud de la cual uno de ellos anularía al otro (total o parcialmente). –Pero, dado que deber y obligación en general son conceptos que expresan la necesidad *objetiva* práctica de determinadas acciones, y puesto que dos reglas opuestas entre sí no pueden ser a la vez necesarias, sino que cuando es deber obrar obedeciendo a una, obrar siguiendo a la otra no sólo no es deber alguno, sino incluso contrario al deber: es totalmente impensable una *colisión* de deberes y obligaciones. No obstante, en un sujeto y en la regla que él se prescribe pueden muy bien encontrarse dos razones de la obligación, de las que una u otra es, sin embargo, insuficiente para obligar, porque entonces una no es deber. – Si dos razones semejantes se oponen entre sí, la filosofía práctica no dice entonces que la obligación más fuerte conserva la supremacía, sino que la *razón* más fuerte para obligar conserva el puesto (*fortior obligandi ratio vincit*).”²

13

El primer acercamiento a la posición kantiana consiste en afirmar que Kant tiene razón a nivel conceptual u “objetivo”, más concretamente, con respecto a una condición de sentido de las normas morales. La perspectiva kantiana básica en este punto es que si la moralidad es algo y no una mera quimera, tiene la forma del imperativo categórico. Esta ley moral exige que la máxima subjetiva de nuestras acciones (la regla que como ser racional me represento cuando actúo) concuerde con la forma universal de una ley válida para todos los hombres e incluso para todos los seres racionales. No se discutirá en este trabajo el problema ético-normativo de

² KANT, I. *La metafísica de las costumbres*. Barcelona, Altaya, 1996 (traducción de Adela Cortina y Jesús Conill), pp. 30-31.

la fundamentación de esta norma básica (en términos kantianos, el de si la moralidad es efectivamente algo). Como se sabe, este problema deriva en el de la posibilidad de pensar el concepto de libertad, pues si no fuéramos libres ninguna exigencia moral tendría sentido. Frente a las dificultades teóricas y a la insuficiencia de la razón práctica para conocer las determinaciones del concepto de libertad (aunque no para requerir el reconocimiento de su realidad objetiva), Kant propone pensar la conciencia de la ley moral como un *factum*, el cual sirve a su vez como indicación de que debemos pensarnos como libres.³

Además de dejar a un lado el problema de la fundamentación, tampoco se tomarán en cuenta en todo detalle los alcances del imperativo categórico como procedimiento para probar la moralidad de las máximas. Creo que dicho procedimiento no excluye la posibilidad de validar deberes intuitivamente inmorales. Es decir, no siempre parece imposible pensar o querer sin contradicción que una máxima presuntamente inmoral se convierta en ley universal. Por ejemplo, suponiendo que fumar causa un daño cierto a la salud de quienes rodean al fumador, la norma “es lícito fumar causando daño a otras personas” podría valer como ley universal si se asume que estamos dispuestos a sufrir el daño y a no exceptuarnos de las consecuencias lógicas de la norma. En este ejemplo, alguien podría concebir e incluso querer la norma universal correspondiente sin contradicción. Esta consecuencia lógica resulta no sólo anti-intuitiva sino también profundamente anti-kantiana, porque causar un daño a los demás implica vulnerar su integridad como personas (violando con ello su carácter de “fin en sí”, expresado en la segunda fórmula del imperativo categórico).

A mi juicio, estas consecuencias tienen su causa en el hecho de que la prueba kantiana es realizada por un sujeto aislado, sin consideración del querer de las demás personas, vale decir, de la perspectiva que nace de aquellas posiciones que no son la nuestra cuando evaluamos la moralidad de una norma. Tomarlas en cuenta implica pensar una corrección o transformación comunicativa del imperativo categórico, como la llevada a cabo por la ética discursiva de Habermas y Apel. Esta ética exige que todos los afectados acepten la norma en cuestión, no sólo quien realiza la prueba, como en el caso del imperativo categórico.⁴ Ciertamente, el individuo aislado, guiado por máximas subjetivas, debe elevarse para Kant a una posición

³ KANT, I. *Crítica de la razón práctica*. México, FCE, 2005 (edición bilingüe), prólogo.

⁴ Véase APEL, K.-O. “La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant”, en: *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona, Paidós, 1995, pp. 147-184.

trascendental que supera este solipsismo. Pero además de la sospecha de que pueda elevarse a una tal posición, puede cuestionarse también el hecho de que esta posición involucre efectivamente a los otros sujetos concretos.

Pero dejando a un lado el enfrentamiento teórico entre Kant y sus seguidores contemporáneos, la transformación mencionada hace justicia al espíritu kantiano que relaciona esencialmente moralidad y universalidad, pues no puede ser el caso que una norma moral valga para unos sí y para otros no. De este modo, si la moralidad es algo tiene la forma de una exigencia de validez universal. Para Kant, ya el entendimiento común sabe que existe una relación “analítica” entre moralidad y universalidad. Creo que esta unión resulta válida más allá de cómo pensar el test que conduce de un concepto al otro (particularmente desde la universalizabilidad a la moralidad), sea en términos puramente kantianos o en una versión comunicativamente transformada. Lo vigente del planteo es, entonces, que la validez universal puede verse como una condición necesaria y formal de la moralidad que no prejuzga sobre el tipo de acciones que la máxima subjetiva debe considerar o tomar como objeto, es decir, que nada dice sobre el *contenido* de la acción moral.

En este análisis de los diversos aspectos que integran la noción kantiana de obligación moral se subrayaron hasta ahora dos aspectos ligados entre sí, la formalidad y validez general. A ellos puede sumarse un tercer aspecto, el de la fuerza legal. En efecto, la formalidad de la moralidad equivale a la de una ley (cuyo modelo para Kant es la ley natural). Y el ingrediente principal de toda ley es para Kant su carácter necesario. Ciertamente, no se trata en la moralidad de una ley natural sino de una ley que *debe* ser realizada. Su necesidad objetiva se pone de manifiesto cuando Kant afirma que para un ente racional no sometido a las inclinaciones, esta ley obraría como cualquier ley natural. En el caso del hombre esta necesidad se transforma en meramente subjetiva, pues la moralidad está en “colisión” con las inclinaciones.

Volviendo al tema que nos interesa, los aludidos elementos conceptuales permiten abordar la cuestión de la conflictividad con mejores herramientas. Kant sostiene acertadamente que un conflicto de deberes es un tipo de *relación*, cuya característica particular es que en ella un deber anula a otro (u otros) total o parcialmente. Sin embargo, si se admite *ex hypothesis* que esto es posible, debe admitirse que una máxima puede cumplir con una condición necesaria para tener valor moral –la de ser válida para todos– pero no resultar exigible, dado que se encuentra total o parcialmente anulada, perdiendo con ello su fuerza de ley. Recordemos que para Kant deber implica poder, es decir, una condición de sentido para afirmar que debo realizar una acción es que esté a mi alcance realizarla. Si no está incluida entre los medios que están

a mi alcance, no tiene sentido exigirla. La moral kantiana *no* es una ética de la intención impotente, cuyo dominio de aplicación fuera una voluntad desligada de sus efectos. Por el contrario, la propia voluntad es pensada como la suma de todos los medios que se encuentran a su disposición.⁵ Por ende, si no existen por principio medios para realizar una obligación, no podemos decir que la voluntad se encuentre sometida a esa obligación, la cual pierde *eo ipso* su carácter de deber moral para nosotros. En el caso que nos ocupa –el de conflicto de deberes–, la realización de los deberes en conflicto queda fuera del alcance de nuestra voluntad porque no hay medios concebibles para realizar dos deberes que se oponen. Visto desde el ángulo de las propias reglas en conflicto, éstas pierden su carácter moral. Debo concluir entonces que no constituyen en verdad deberes, y que algo así como un conflicto de deberes es algo en verdad inconcebible.

La posibilidad de un conflicto de deberes hace mella, entonces, a una condición de sentido de todo deber moral, a su exigibilidad concreta, a la “necesidad objetiva práctica de determinadas acciones”. Kant diferencia aquí dos puntos de vista: el objetivo (de la filosofía práctica) y el subjetivo (las razones y máximas que se da el sujeto): desde el primer punto de vista no puede haber conflicto de deberes (sería impensable) y desde el otro sí, pero sólo aparentes: la razón más fuerte es la razón a secas, la otra pierde su valor moral, puesto que la moralidad es una cuestión objetiva. Así, si se puede hablar de conflicto, se trata de uno extra-moral entre la moralidad y las inclinaciones, más concretamente, de las máximas que de ella pudieran derivarse, resumidas en las que se remiten al fomento de la propia felicidad. Pero nunca hay conflicto intra-moral entre deberes fundamentados.

Esto último implicaría una contradicción, pues se trataría de normas en las que el deber de realizarlas sería una ley necesaria y a la vez no lo sería: “dos reglas opuestas entre sí no pueden ser a la vez necesarias”. Kant llega a estas conclusiones desarrollando las implicancias “analíticas” del concepto de deber. Desde el punto de vista de la moralidad, las normas exigen una acción de manera incondicionada. No entra en juego ninguna perspectiva sobre el carácter de la vida humana y su destino. Ciertamente, Kant conoce perfectamente la dificultad de cumplir con la ley moral, aunque las dificultades provienen de las inclinaciones y, en términos generales, de la finitud y consecuente carencia básica de los hombres. Por otro lado, la ley moral es inconcebible desde un punto de vista teórico o especulativo, puesto que el mundo sensible, donde debe realizarse, está regido por una ley de causalidad que no admite excepciones. Basta para Kant, en este terreno, que

⁵ KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Ariel, Barcelona (edición bilingüe), 1999, p. 119.

la libertad sea al menos pensable por la razón sin contradicción. La totalidad de la serie causal empírica no puede conocerse, pero al menos la razón tiene derecho a suponer la posibilidad de un inicio absoluto de esta serie.

Con se pretende indicar que la acción moral en Kant no es fácil de realizar ni tan siquiera de concebir. Pero estas dificultades no implican admitir que las normas pueden entrar en conflicto entre sí. La ley moral tiene la forma de un imperativo incondicional que conduce a normas que no pueden estar en conflicto. Sin embargo, las normas morales concretas no tienen solamente el aspecto de una forma legal alejada de la experiencia. Si así fuera, no tendrían utilidad para el hombre. El imperativo categórico –incluso si estuviera anclado en el corazón del hombre– sería una brújula para un mundo que no conocemos o que no es el nuestro. Creo que perdería incluso su carácter de condición de sentido para la moralidad. Kant mismo piensa de este modo, como veremos en el próximo apartado, el cual nos dará ocasión de volver a plantear el problema de la conflictividad de deberes en otro nivel de análisis.

La especificación empírica de las normas como segunda condición de sentido

17

La segunda tesis en esta aproximación a la postura kantiana sobre los conflictos es que Kant, en el citado análisis del conflicto de deberes, toma en cuenta sólo una de las condiciones de sentido de las normas morales, descuidando otra de ellas. En términos generales, Kant reconoce que las normas adquieren sentido en referencia a una situación real o posible y que en tal medida los deberes morales deben tener una materia tomada de la experiencia (*CRPr* § 8, obs. 1). Ciertamente, esta materia que da contenido a la máxima subjetiva no puede ser el fundamento de la obligación moral y es, en este sentido, puramente contingente. Pero el hecho de que las normas deban tener un contenido no resulta, por su parte, contingente. Para tener sentido moral pleno, la universalidad de las reglas debe referirse a lo particular del *ethos*, al campo concreto de la acción moral, a la situación que reclama una decisión, una evaluación o una acción éticamente relevantes. En tal medida, la universalidad (o universalizabilidad de la máxima) representa una condición necesaria pero no suficiente de todo deber moral concreto.⁶

En su comentario sobre los conflictos de deberes Kant asume exclusivamente la perspectiva de la primera condición de sentido aquí presentada, pero es importante recalcar que la segunda condición es tenida en

⁶ Desarrollé también esta tesis en mi trabajo “Defensa del universalismo kantiano en el contexto del pensamiento ético contemporáneo”, en: *Logos. Revista de filosofía*, México, D. F., No. 102. Septiembre-Diciembre 2006, pp. 9-36.

cuenta en su concepción general de la ciencia moral. En la *Fundamentación* Kant afirma que la filosofía moral tiene una parte empírica, pues tiene que determinar sus leyes “para la voluntad del hombre, en tanto que es afectada por la naturaleza”; y su campo de consideración abarca no sólo las “leyes según las cuales todo debe suceder” sino también “las condiciones bajo las cuales frecuentemente no sucede” (p. 107). Esto equivale a admitir que las normas morales tienen sentido en tanto normas de un ser empírico en el “mundo empírico”, lo cual incluye aquellos ámbitos que no son propicios –y que son incluso hostiles– a la moralidad.

En términos generales, la segunda condición de sentido de las normas involucra a todo ser racional finito. La finitud es interpretada por Kant como una carencia que dificulta *a priori* el cumplimiento automático de lo que dicta la ley moral. Esta carencia cobra mil formas que, “traducidas” o no por nuestra facultad de desear y apetecer, ponen obstáculos a la “pureza” de la moralidad (*CRPr*, libro I, cap. 3). En términos generales, la carencia propia de este ser racional finito y espontáneo da lugar a las “inclinaciones” que buscan colmarla. Así, podemos llamar “inclinación” a la causalidad natural obrante en este tipo de seres, así como hablamos de instinto para caracterizar las acciones de los seres animados no racionales.⁷

Podemos saber *a priori* con qué obstáculos se encontrará la moralidad en un ser que, como el hombre, no sólo está determinado por una voluntad racional. De este modo, la tarea crítica de la filosofía práctica *humana* debe tener ya en cuenta que todo deber tiene necesariamente una materia empírica, aunque sea propiamente la forma de la ley –la posibilidad de universalizar la máxima de acuerdo con esta forma– lo que le dé valor moral. Sin embargo, la tarea propiamente crítica se desarrolla en una dimensión, por así decirlo, más amplia y abarcadora, y no tiene en cuenta las condiciones específicamente humanas más que desde la perspectiva del esclarecimiento del principio formal de la moralidad. Así, la crítica de la razón práctica sólo quiere indicar los principios de su posibilidad, de su extensión y límites sin relación especial con la naturaleza humana (*CRPr*, prólogo). Y, podemos agregar, sin relación con ninguna naturaleza finita. En todo caso, si bien la fundamentación o aclaración del sentido conceptual de la moralidad (que permite entender qué es la moralidad si no es una mera quimera) debe prescindir de razones empíricas, la filosofía moral en su conjunto perdería sentido sin esta

⁷ La relación entre la finitud y la carencia se entiende claramente, creo, si se agrega el rasgo de la espontaneidad. Así, las piedras son finitas pero no tienen ninguna carencia, pues al no tener la mencionada espontaneidad tampoco pueden verse frustradas en su “realización”. Sólo de un ser que es finito y actúa en base a su espontaneidad puede decirse que le falta algo.

referencia a lo humano, empírico e incluso hostil a la realización moral. La ética, en otras palabras, es la racionalidad más la humanidad.⁸

Kant señalaría que los imperativos morales enfrentan la racionalidad *contra* la humanidad, contra las inclinaciones. El rigor de la moralidad sólo entraría en relación con la dimensión humana al oponerse a las inclinaciones. Este esquema purista tradicionalmente adjudicado a Kant puede, sin embargo, criticarse en base a razones puramente kantianas. En primer lugar, como está explicitado en la *Crítica del juicio*, la oposición entre la causalidad natural y la causalidad por libertad sólo se produce una vez que esta última se ha manifestado como fenómeno empírico (*CJ* B LV nota). Las inclinaciones y la moralidad no se oponen ni se complementan sino que se encuentran en dimensiones inconmensurables entre sí. Ciertamente, la moralidad que ha logrado expresarse empíricamente suele oponerse a las inclinaciones, pero no se trata de una circunstancia trascendental o necesaria. De hecho, y este es el segundo argumento kantiano, la moralidad puede perfectamente expresarse en un carácter que se inclina hacia el bien de manera “natural”. En este caso, las motivaciones que incitan a hacer el bien por deber y aquellas que lo incitan por inclinación inmediata se vuelven indiscernibles. En tercer lugar, Kant señala que el propio fomento de la felicidad –entendida como la suma de todo el bienestar personal– puede verse como un deber (dado que la infelicidad fomenta acciones contrarias al deber) (*CRPr*, libro I, cap. 3).

Además de estas razones kantianas, una razón *no* kantiana en contra de oponer la humanidad a la moralidad consiste señalar que nuestras consideraciones éticas se formulan necesariamente desde el punto de vista humano (o, si se quiere, desde una racionalidad finita en general) y nunca desde “el ojo de Dios”. No existe modo de suponer qué significa la moralidad para un ser no sometido a inclinaciones, ni siquiera existe ya la necesidad histórica de investigarlo, como podía ser el caso para Kant. La representación de un ser no finito sólo tiene sentido en contraste con la de un ser finito, y si se pretende ir más allá de este mero contraste especulativo se traspasa los “límites del sentido”.

Desde nuestro punto de vista humano, entonces, la referencia empírica representa una de las condiciones de todo deber. La brújula del imperativo categórico sólo funciona cuando se aplica a algún contenido, y éste sólo puede provenir de la experiencia. Al igual que los conceptos precisan intuiciones para

⁸ Aristóteles ubica justamente la reflexión ética, encarnada en la *frónesis*, en la esfera humana, donde reina la contingencia, ya que en el ámbito superior o divino no tendría sentido. Y es justamente este ámbito divino –el pensamiento puro– el que representa el ideal de realización para el hombre. Cf. AUBENQUE, Pierre, *op. cit.*, pp. 77-122. En Kant se notan ecos de esta concepción aunque despojada de su contenido metafísico.

no ser vacíos, y éstas precisan conceptos para no ser ciegas, la forma de la ley resulta vacía sin un contenido empírico, y éste resulta moralmente indiferente sin la validez universal. Ciertamente, para Kant el contenido de un deber no representa ningún agregado moralmente relevante. Como se argumentó en el primer punto de este trabajo, su insistencia en esta tesis es correcta (más allá del procedimiento que se proponga para darle un contenido a cada norma), pues el valor moral se relaciona más con la forma general –el que una norma pueda valer para todos– que con lo que esa norma dicta en términos concretos. No aceptaríamos como moralmente fundada una obligación si no viéramos a la vez su generalidad, o, visto desde otro ángulo, damos por supuesto que un contenido moral debe valer para todos, es decir, unimos espontáneamente la generalidad con la moralidad. Pero esto no quita que el sentido de un deber sea completado con una referencia empírica específica.

Ahora bien, el hecho de que los deberes morales deban especificarse teniendo en cuenta lo particular de la situación parece ir en contra de la primera de las condiciones de sentido, que llevaría incluso la carga del valor moral. Por esta razón, me detendré en exponer el sentido de este especificacionismo antes de abordar, desde la perspectiva de este apartado, el problema central de este trabajo, el de los conflictos de deberes. En términos kantianos, el problema que ahora se presenta es que la especificación de una norma permite formular deberes que admiten excepciones, algo que la pureza de la moralidad no debería admitir.

Esta ceguera con respecto a las circunstancias es captada más claramente por la noción de “justicia” y se corresponde con nuestras intuiciones básicas sobre lo que resulta moral. Sin embargo, también resulta intuitivo aceptar excepciones a los deberes morales. Para verlo con un ejemplo, tanto la norma que prohíbe mentir en general como la noción de que “a veces mentir está justificado” resultan compatibles con el entendimiento moral ordinario. Más aún, las excepciones a las normas suelen realizarse en base a razones morales, como la necesidad de salvar una vida. Poniendo a Kant contra Kant mismo, creo que su propia teoría no está en contradicción con esta última intuición. Es sabido que el pensador de Königsberg argumentó contra las excepciones a las leyes morales de manera furibunda, por ejemplo en el famoso opúsculo “Sobre un presunto derecho a mentir por amor al prójimo”.⁹ Sin embargo, las excepciones no deben entenderse necesariamente como tales, sino como especificaciones de la regla, la cual conserva de este modo su universalidad. Se puede, pues, ser kantiano y admitir las dos tesis siguientes: que las normas

⁹ KANT, I. “Sobre un presunto derecho a mentir por amor al prójimo” en: revista *Cuadernos de ética*, No. 2-3, *Asociación Argentina de Investigaciones Éticas*, Buenos Aires, junio de 1987, pp. 9-15.

morales poseen una validez incondicionada y sin excepciones, por un lado, y que deben contener además una referencia a casos “excepcionales” (en principio porque toda situación lo es), por el otro.¹⁰

La exigencia igualitarista de “no hacer diferencias” atañe a la forma de las normas, pero el contenido involucra necesariamente una diferenciación de casos, personas y circunstancias, incluyendo naturalmente las consecuencias de las acciones. Para poner un ejemplo, en un incendio, ante la imposibilidad de salvar a dos niños, nos parecería moralmente justificable salvar primero a nuestro hijo o hija, o al menos no nos parecería reprochable hacerlo. O, visto al revés, nos parecería reprochable no salvar primero a nuestro hijo o hija. Podemos conservar la universalidad del valor moral si simplemente afirmamos lo siguiente: salvar primero a nuestro hijo (en un caso como el anterior) es lo que cualquiera en esa circunstancia *debe* hacer. La regla sigue conservando la primera condición de sentido de la moralidad, pues es válida para aquellos que se encuentren en circunstancias de ese tipo. El punto importante es que entremezclar la referencia a una circunstancia particular no es, como vimos, pensar en excepciones a la moralidad sino una condición de sentido de toda norma moral. Al cumplir con esta condición y especificar una norma de acuerdo a las circunstancias, no restrinjo la generalidad de la forma sino la del contenido. En tal medida, no hay diferencia de naturaleza entre reglas más o menos particularizadas. Para decirlo una vez más, las máximas de la acción deben poder universalizarse, pero incluso una vez universalizadas no pierden su contenido tomado de la experiencia humana, al menos en el caso de nosotros, los seres humanos.¹¹

¹⁰ Como ha señalado correctamente el evaluador de este trabajo, en la ética kantiana la máxima de la acción es subjetiva y referida a casos específicos, y sólo se transforma en norma moral una vez que ha aprobado el test del imperativo. Si lo aprueba, la excepcionalidad no es tal en la misma medida que adquiere un carácter universal y, aunque no pierde su contenido tomado de la experiencia humana sí se refiere ahora a toda experiencia posible en situación análoga. A tono con esta interpretación, mi intención en este trabajo es justamente señalar la experiencia humana cumple un papel esencial para la moralidad en un marco kantiano de reflexión. Por otra parte, mi posición se diferencia de la de Ricardo Maliandi, para quien existe un principio, fundamenteable *a priori*, que exige reconocer el valor de lo particular. Según él, este principio entra necesariamente en conflicto con el que exige universalizar la máxima de la acción moral (Véase *Ética: conceptos y problemas*. Buenos Aires, Biblos, 2004, pp. 163 ss.). Creo, en cambio, que lo particular no entra en la consideración moral como un principio fundamenteable *a priori* sino como una condición de sentido de la formulación de toda norma general. Esto puede dar lugar a la conflictividad moral, aunque no ya entre el valor de lo particular y la exigencia de universalidad sino entre diferentes normas generales con un contenido particular.

¹¹ La conformación de los deberes a partir de las dos condiciones de sentido aquí presentadas no desemboca, creo, en una variante del situacionismo, pues la decisión moral no depende exclusivamente de la situación sino que incluye la necesidad de validez general.

Una vez aclarado el sentido del “especificacionismo” podemos enfocarnos en la siguiente pregunta: ¿qué sucede con respecto a los conflictos de deberes una vez que tomamos en consideración la necesaria referencia empírica de toda norma? En principio, resulta posible pensar en conflictos entre normas cada una de las cuales esté correctamente formulada. Ahora bien, mientras que en un plano puramente conceptual los deberes tienen un carácter necesario y, en tal medida, no tiene sentido pensar en conflictos entre ellos, cuando les doy un contenido surge inmediatamente esa posibilidad. Cada norma específica tiene una referencia a la vida humana y puede oponerse a otra norma correctamente formulada y fundamentada. De hecho, en una situación pueden pensarse infinidad de normas correctamente fundamentadas en conflicto, los cuales se multiplican si tenemos en cuenta aquellos “deberes imperfectos”, vagamente formulados, como el de ayudar al prójimo.

Esto nos deja en una situación paradójica. Mientras que la primera de las condiciones de la moralidad aquí presentadas, la validez general, impide concebir conflictos morales, la segunda de ellas, la necesidad de especificar las reglas de acuerdo con las circunstancias humanas, abre la posibilidad de formular infinidad de reglas y multiplica con ello la posibilidad de los conflictos. Esta paradoja quizás no se puede anular por completo, pero la conflictividad de la vida moral se puede al menos atenuar, pues la razón principal de los conflictos entre normas es, como se sostendrá en el punto siguiente, que no se ha realizado una especificación adecuada de las mismas con respecto a la situación.

La especificación indefinida y la conflictividad moral

Si las normas deben especificarse, esta tarea sólo puede darse por cumplida cuando se han tomado en cuenta *todos* los aspectos moralmente relevantes de la situación en la que se actúa. En relación con esto, la tercera

Ciertamente, se trata de elaborar normas aplicables a todos los *casos* análogos. Sin embargo, no se cae tampoco en el casuismo, postura que cree posible elaborar un código de normas fijo aplicable a toda circunstancia del mismo tipo, algo claramente fuera del alcance humano. Creo, sin embargo, que G. E. Moore tiene razón cuando sostiene que el casuismo y la ética sólo difieren en grado, dado que ambas tratan de lo general. Para este filósofo se trata incluso de la finalidad de la investigación ética, y hasta ahora ha fracasado dado el grado de desarrollo del conocimiento (G. E. MOORE, *Principia Ethica*, Prometheus Books, New York, 1988 (1902) pp. 3-5). El optimismo respecto de que conocer el mundo nos permita elaborar por anticipado normas válidas precisas no tiene, creo, demasiado fundamento. La búsqueda de la regla adecuada va a ser siempre un problema acuciante para el hombre, quien, como señala Aristóteles, vive en un mundo esencialmente contingente (Véase AUBENQUE, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*. Crítica, Barcelona, 1998, capítulo 2 de la segunda parte: “Cosmología de la prudencia”, pp. 77-122).

tesis consiste en señalar que si una norma *no* se especifica lo suficiente como para captar todos estos aspectos, existe mayor probabilidad de que entre en conflicto con otras normas (en principio válidas). Así, la aparente conflictividad moral que se presenta cuando pensamos reglas generales en referencia a una situación, es fruto –ante todo– de que las normas se encuentran poco especificadas, no tomando en consideración todos los aspectos que la situación exige.

De este modo, una manera legítima de evitar conflictos de deberes es continuar afinando su formulación. No se trata de la conveniencia de evitar conflictos sino de la exigencia conceptual de formular reglas adecuadas. Dado que la ley moral kantiana es puramente formal, no prejuzga sobre el grado de especificación que tenemos que darle a las máximas de nuestra acción. No se cambia la naturaleza de un deber ni su carácter incondicionado cuando se incluye en el mismo una gran cantidad de aspectos particulares. Mientras se encuentre formalizado como ley, no deberían existir restricciones a la cantidad y a la cualidad de las determinaciones que se piensen en el plano de su contenido. La regla que prohíbe mentir en general y la que prohíbe mentir en determinado tipo de circunstancia tienen ambas una forma general y un contenido concreto. Formular una aparente “excepción” a una regla no es oponerse a su carácter general sino especificarla en referencia a la complejidad de la situación. Así, la inclusión de aspectos particulares del *ethos* requiere reglas universales complejas.

Como resulta evidente, cada ejemplo propuesto por Kant es pensado por un sujeto desde una situación imaginaria conformada por sus aspectos morales relevantes. La dimensión empírica, como vimos, entra necesariamente en juego cuando se trata de ofrecer ejemplos de reglas válidas para los hombres incluso cuando Kant se ocupa de la parte “pura” o “trascendental” de la moralidad. Así y todo, Kant no advierte la necesidad de especificación aquí considerada. Ciertamente, analiza la validez de normas con diverso grado de particularidad, como las siguientes: “mentir en general”, “mentir para salvar a alguien” y “mentir cuando se nos ha confiado una herencia y podríamos quedarnos con ella sin que nadie se entere” (esta última es una versión libre del ejemplo dado por Kant en *CRPr* § 4, obs.). Todas ellas son reglas que especifican la misma acción de manera diferente. La primera tiene un contenido mínimo (aunque ya tiene un contenido) y las otras describen casos típicos con mayor detalle. Podríamos afirmar que Kant se ve forzado a referir las normas que estudia a casos concretos con un grado importante de detalle.

Una ventaja de este planteo es que la problemática de la aplicación de las normas se ve integrada, al menos en parte, con la de la propia formulación.

En un espíritu kantiano, se vuelve a unir lo que en el siglo veinte tendió a separarse, a saber, la fundamentación de normas, por un lado, y su aplicación, como problema teórico con cierto grado de independencia. A mi modo de ver, el problema central de la ética no es el de la *aplicación* de las normas ya fundamentadas sino el de la correcta *formulación* de las mismas. En el esquema propuesto, si éstas cumplen con las dos condiciones de sentido aquí discutidas, y además de ello tienen un fundamento adecuado (algo que no discuto en este trabajo), la aplicación no debería estar restringida (al menos en base a razones morales). La especificación de los deberes atiende ya a la situación de aplicación, la cual es considerada desde la propia tarea de su formulación. En suma, los problemas teóricos específicos que pudieran surgir de la aplicación no pertenecerían ya al terreno de la ética filosófica.

Al considerarse que una norma correctamente formulada y fundamentada debe aplicarse sin restricciones, parece surgir naturalmente el reproche de “rigorismo”, crítica tradicionalmente dirigida contra la teoría kantiana. Esta objeción señala las consecuencias intuitivamente inmorales que se siguen o pueden seguir de la aplicación sin excepciones de normas que han sido correctamente formuladas. En este punto surgen dos aspectos del rigorismo que conviene distinguir y valorar por separado. Por un lado, el rigorismo alude a que las normas deben aplicarse sin excepciones, algo que me parece defendible, pues una vez que se especifica una norma para que abarque lo relevante de la situación, debe reconocerse su validez para toda situación semejante y para todo sujeto que actúe en una situación de ese tipo. Desde este punto de vista, los conflictos entre deberes aparecen conceptualmente como impensables (aunque desde otro punto de vista sean inevitables).

Por otro lado, si se relaciona el rigorismo con una concepción de la formulación de reglas que no tenga en cuenta la necesidad de especificarlas de acuerdo con la situación, entonces surge de hecho la consecuencia que tradicionalmente se ha denunciado. La aplicación sin excepciones de reglas generales puede dar lugar a injusticias de toda clase, y, en el plano conceptual, al contrasentido resumido en la frase latina “fiat justitia et pereat mundus”. La justicia –es decir, la moralidad misma– sería ajena a las consecuencias de su aplicación. Así, el mayor grado de moralidad podría coincidir con el mayor grado de inmoralidad.

La “teoría” aquí discutida admite el “rigorismo” pero en un plano formal, integrándolo con la exigencia de validez general de las normas y la consecuente justificación de su exigencia incondicionada de aplicación. Sin embargo, dado que lo particular de la situación, *incluyendo las consecuencias de la acción*, debe ser tenido en cuenta ya en la propia formulación, no podrá darse el caso de consecuencias inmorales. Como no hay deberes *in*

abstracto, no puede afirmarse, por ejemplo, que “no mentir” sea una norma válida siempre y en todo lugar. En casos como el discutido en el opúsculo por Kant, “no mentir” no es una regla moral pues en esa situación, con ese contenido específico, pone en riesgo una vida. No se trata de un conflicto entre dos deberes, “salvar a alguien” frente a “no mentir”, y de la necesidad de que uno de ellos prime sobre el otro, sino de la correcta especificación de un solo deber.

El hecho de que en general e intuitivamente consideramos que determinadas reglas generales pertenecen al conjunto de las reglas morales válidas siempre y en todo lugar –como por ejemplo no mentir– creo que puede explicarse del siguiente modo. Se trata de que un proceso similar a la inducción puede indicarnos cuáles reglas pertenecen a ese conjunto. La experiencia de un gran número de casos similares confirma o refuta este proceso inductivo, lo cual no quita que las reglas deban ponerse a prueba en cada caso, precisamente para no vulnerar su propio carácter moral.¹² Por otro lado, con respecto a la cuestión de cómo decidir qué elementos de la situación resultan relevantes para formular reglas morales, se puede dar la palabra a la ética discursiva, para la cual es el grupo de los afectados la instancia última que formula las reglas.

25

Los límites de la especificación y la reaparición del problema de la conflictividad

El punto anterior puede provocar la impresión de que los conflictos morales resultan siempre salvables, y si bien en ocasiones puede ser así –como en el caso examinado en el opúsculo kantiano–, la vida moral transcurre en un laberinto cuya complejidad excede la imaginación humana, ante todo porque estamos inmersos en ese laberinto y no podemos abarcarlo con la vista como si fuera un objeto frente a nuestros ojos.¹³

¹² Esta solución al problema denunciado bajo el reproche de rigorismo difiere de la que propone Ricardo Maliandi, quien considera –como expuse más arriba (véase nota 10)– que existe un conflicto *a priori* entre dos principios morales básicos, el de individualidad y el de universalidad. Creo que esta propuesta no logra ofrecer razones para justificar este segundo principio sin recurrir, al menos implícitamente, al primero. Para verlo con una ilustración, ¿cómo podemos reconocer el valor particular de un hombre justo frente a un criminal de guerra si no los medimos en base a reglas generales? Incluso el santo del evangelio, señala Kant, posee valor moral sólo en tanto encarnación de un modelo moral. Asimismo, no creo que resulte fácil compatibilizar una postura kantiana (presente en uno de los principios *a priori* de la “ética convergente” de Maliandi) con una postura anti o pre kantiana, que admite –con el principio de individualidad– una fuente sustantiva y heterónoma de la moralidad.

¹³ Esta imagen pertenece a Antonio MACHADO. *Juan de Mairena*, Losada, 1957, t. I, p. 130, y es citada por R. Maliandi en su clásica introducción a la filosofía moral *Ética: conceptos y problemas*. Buenos Aires, Biblos, 2004, p. 18.

En consonancia con este hecho innegable, la cuarta tesis de este trabajo consiste en afirmar que la tarea de especificar los rasgos moralmente relevantes de una situación para darle contenido a las normas válidas tiene límites que en la práctica resultan infranqueables. Podemos coincidir con Kant en que el entendimiento común sabe qué hay que hacer, y que saberlo en la teoría implica saberlo en la praxis. Sin embargo, aun así no resulta sencillo poner esto en práctica mediante algún método determinado, sea el imperativo categórico o el consenso entre los afectados. Como consecuencia de esto, la conflictividad de la vida moral resulta en última instancia insuperable.

Para mostrarlo más en detalle, pueden esbozarse algunos de los obstáculos a la posibilidad de especificar las normas:

—Obstáculos hermenéutico-contemplativos: es preciso acotar la situación primero como situación y segundo como situación moral. Además de tratarse de una tarea infinita, la interpretación depende de la perspectiva previa con la que se la encare (algo expresado en la noción de círculo hermenéutico). Esto parece ir en el sentido del aforismo de Nietzsche: “No existen fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de fenómenos [...]”.¹⁴ Creo, sin embargo, que este aforismo se equivoca porque la interpretación está guiada por la cualidad de universalizabilidad que tienen las normas morales. A la luz de esta exigencia formal de validez para todos, no cualquier interpretación puede imponer moralidad a lo interpretado. El problema no es entonces que toda interpretación sea igualmente válida —pues podemos rechazar algunas interpretaciones con razones claras— sino que toda interpretación encuentra dificultades en llegar a su acabamiento, incluso cuando los criterios sean claros.

—Obstáculos hermenéutico-prácticos: la contemplación pura es una idealización, pues el sujeto que intenta formular una norma adecuada es parte de la situación que examina; no puede separarse de ella para contemplarla desde afuera, determinar las normas allí válidas y volver finalmente al ruedo para actuar moralmente. Debe permanecer en ella, pero esto significa que debe actuar, y al actuar cambia aquello que busca interpretar.

—Obstáculos epistemológicos: incluso si fuera posible contemplar y delimitar la situación desde afuera, hay aspectos que se revelan a la mirada pero otros que se ocultan, que lleva un tiempo conocer o que resultan indefinidamente esquivos. Por ejemplo, antes de intervenir en un conflicto debo conocer los argumentos y las acciones previamente realizadas por cada parte involucrada, lo cual no me es directa y fácilmente asequible. Conocer lo relevante de una situación no resulta, en suma, una tarea sencilla.

¹⁴ NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*, Aforismo 108. Barcelona, Alianza / Orbis, 1983, p. 99.

—Obstáculos pragmáticos: la urgencia de la acción impide que realicemos una lectura exhaustiva de todo lo que la situación involucra. Esta limitación exige interpretaciones parciales, unilaterales y acotadas, multiplicando los dilemas y conflictos entre las normas formuladas.

Estos obstáculos no resultan accidentales sino que caracterizan a la condición humana, impidiendo la formulación de reglas adecuadas. Si los argumentos presentados en este trabajo son válidos, esto significa que sabemos con total certeza que una regla moral correctamente formulada y fundamentada vale para todos los posibles sujetos en las mismas circunstancias concretas, pero nunca podremos saber con igual certeza cuáles son las reglas que poseen esa validez, pues esas reglas adquieren contenido empírico sólo a través de un proceso interpretativo complejo y dinámico.

Los obstáculos esbozados aumentan con otra dificultad en la que conviene detenerse. Para Kant, el individuo aislado, o, más precisamente, su razón práctica, es quien reflexiona y debe encontrar las máximas que puedan valer (o puedan concebirse) como leyes universales. Pero, como hemos visto, el sujeto aislado no tiene derecho a que sus conclusiones sean válidas para todos los sujetos, de modo que su reflexión no logra cumplir nunca con una de las condiciones necesarias de la moralidad. La ética discursiva ha señalado que esta aporía sólo puede superarse si se considera que en la propia constitución del sujeto hay que incluir necesariamente una dimensión social o intersubjetiva, de modo que un sujeto aislado es una entidad derivada. Para poner en funcionamiento la reflexión moral es preciso haber sido socializado en una comunidad real y es necesario suponer que nuestra reflexión pretende ser válida para todo miembro real y posible de la comunidad de comunicación. La pretensión de “imponer” nuestra punto de vista es simétrica con la de aceptar la posibilidad de que el otro tenga razón (dicho en términos gadamerianos). De este modo, la búsqueda de la verdad y de la corrección es una tarea dialógica y, en tal medida, intersubjetiva.

Esto permite fundamentar comunicativamente la idea kantiana de que cada persona debe ser tomada como un fin en sí mismo y nunca como un mero medio. En el plano específicamente práctico, se supone que todos los afectados tienen derecho a participar en el discurso, y lo correcto no es otra cosa que aquello que logra el consenso entre ellos. Esta apertura al consenso explica por qué las reglas que un sujeto aislado pueden no resultar moralmente justificables (como vimos más arriba con el imperativo categórico).

Ahora bien, la exigencia de tener en cuenta a todos los afectados en caso de un conflicto práctico profundiza las dificultades señaladas en este apartado, dado que resulta esencial tener en cuenta la interpretación de la

situación realizada por todos los sujetos virtualmente involucrados. Así, los obstáculos presentados se multiplican y la situación se vuelve aún más opaca, transformándose, en casos extremos, en un hecho dinámico moralmente inaprensible.

Así como existen obstáculos que son producto de la urgencia propia de la acción, la solución puede ser también pragmática: simplificar la consideración de la situación para favorecer la acción moral. Esto implica, sin embargo, que los conflictos resultan insuperables. Kant admite “razones de la obligación” en el sujeto que se prescribe reglas de acción, pero entre ellas siempre una desplaza a la otra. Kant no piensa en casos donde dos o más razones son igualmente fuertes o, peor, donde no puedo determinar con precisión su fuerza o relevancia, como para actuar en consecuencia. La incertidumbre, en suma, es un factor que hace inevitable la conflictividad.

Los conflictos morales como indicio de la libertad humana

La primera parte de este trabajo se ocupó de dos condiciones de sentido de los deberes morales. Aunque la ética kantiana puso de manifiesto que los deberes tienen una forma general, descuidó el hecho de que el contenido de cada uno de ellos debe especificarse de acuerdo a la situación. Se argumentó que esta tarea permite en principio evitar conflictos entre deberes, pero que tiene límites insuperables representados por la necesidad previa de interpretar la situación y la urgencia de actuar, entre otros.

Las conclusiones de este trabajo pueden resumirse en que si bien podemos tener certeza acerca de las condiciones de sentido de los deberes morales, resulta imposible formular normas concretas evitando toda incertidumbre, al menos en ocasiones morales altamente conflictivas. Poniéndonos nuevamente en la huella kantiana, las conclusiones de este trabajo amplían la base desde la cual se indica la necesidad de pensarnos como libres. Como se sabe, para Kant la libertad es *ratio essendi* de la ley moral, pues sin la idea de libertad la moralidad pierde sentido. Y la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad, pues conozco la libertad a partir de la conciencia de la ley moral (CRPr, cf. entre otros sitios prólogo y § 6). Esta consciencia, por su parte, es un *factum*, no en el sentido de un hecho empírico sino en el sentido de una evidencia innegable. Así, el argumento trascendental kantiano nos lleva desde un hecho irrebasable a una de sus condiciones necesarias, la libertad, que en sí misma y en un sentido teórico permanece incognoscible.

Kant extiende la cadena de las condiciones de este argumento trascendental agregando, por el lado de lo condicionado, un hecho que, si bien no es irrebasable como el *factum* de la razón, representa una experiencia

moral corriente. Se trata de sentimientos cuya causa es *a priori*. Sentimos dolor cuando la razón advierte que una acción –presente o pasada– se opone a la ley moral. Este dolor sólo tiene sentido si nos pensamos como libres, lo cual es condición del *factum* de la razón, la simple conciencia de la validez para nosotros de la ley moral. Lo interesante es que esta ampliación parte de una experiencia moral ordinaria, y en tal medida no precisa apelar a un *factum* trascendental.

En esta misma línea –y esta es mi quinta y última tesis– no podríamos conceptualizar los conflictos de deberes y los sentimientos que ellos provocan sin la idea de libertad, pues cada uno de ellos perdería su fuerza de exigencia para nosotros, y todo sufrimiento que causaran sería una mera ilusión. Al extender la cadena de condiciones que dependen de la libertad, acrecienta la verosimilitud de la prueba de la misma.

Para verlo con más detalle, no sólo la conciencia de la ley moral, sino también la conciencia de poder haber actuado de otro modo y el dolor de no haberlo hecho, son indicadores de la libertad como condición trascendental de la acción humana. Si no fuéramos libres, no deberíamos reconocer como válida sobre nosotros ninguna razón para sufrir, debería bastar la mera conciencia de que estábamos encerrados en un “dilema del destino”, de que éramos un juguete de fuerzas que estaban más allá de nuestro alcance. De igual modo, si sufro al decidir entre dos opciones morales que considero igualmente válidas, es porque me considero libre para realizar una o la otra, o para no realizar ninguna de las dos. En el caso de haber elegido una opción y vulnerado otra, si seguimos sintiendo remordimiento es porque hemos actuado en contra de algún deber.

Pero es obvio que nuestra libertad se ha visto fuertemente restringida en su campo de acción. Por supuesto, la culpa que sobrevenga luego de actuar se encuentra atenuada. Si el dolor perdura, creo que la explicación ya no puede encontrarse a nivel individual. Ya no se sufre desde la perspectiva de un individuo que ha actuado mal, puesto que la acción individual no tiene opciones moralmente aceptables. Se sufre, en cambio, desde la perspectiva de un estado de cosas objetivo que impide la realización del bien. Si incluso luego de comprender que no podía realizar acciones opuestas entre sí, o luego de encontrar límites para reducir los conflictos de deberes, el examen racional no puede eliminar restos de remordimiento, entonces debo pensar que el sentido de este sufrimiento ya no tiene que ver solamente con mi historia individual. Comprendo el destino y soy, por así decirlo, el destino que sufre, pues observo la situación desde ángulos incompatibles.

Los griegos unían justamente la creencia en la libertad con la noción de destino, ideas que parecen excluirse, pues si estoy destinado a cumplir con

algo, no puedo pensarme a la vez como libre. Como resume Maliandi: “El conflicto entre el libre arbitrio y el ‘destino’, entre la libertad y la necesidad, es el gran descubrimiento de la ‘conciencia trágica’ de los griegos, tal como se manifiesta en sus tragedias. La aparente ‘contradicción’, en éstas, era más bien el reconocimiento de estructuras conflictivas”.¹⁵

Las estructuras conflictivas se plantean objetivamente –al menos dentro de las limitaciones vistas en este trabajo–, no son reglas antojadizas sino auténticos deberes que reconozco sin que nadie me lo imponga. En tanto objetividad que me somete, constituyen un destino. Pero si se trata de reglas morales que reconozco, entonces debo suponerme libre bajo ellas, para cumplirlas o no. Paradójicamente, cuanto más libre soy para reconocerlas y formularlas, más reconozco estar en una situación de encierro objetivo: pues cualquier cosa que haga violará alguna de las normas en conflicto. Hay conflictos porque soy libre.

Las tragedias griegas presentaban al destino a partir de las acciones libres de un personaje encerrado en dilemas religioso-morales. Si bien el destino es un tejido inescapable que abarca generaciones de una misma familia, sólo puede operar en base a la libertad del individuo involucrado. La libertad es un requisito para el cumplimiento del destino. Si Edipo no se hubiera sentido (o *sido*) libre para huir de la profecía que ya de niño pesaba sobre él, no habría encontrado su destino. En base a esto, se puede definir al destino como la libertad individual en el contexto de conflictos morales (que provocan situaciones dilemáticas). En los conflictos de deberes insuperables nos sentimos a la vez encerrados y libres: estamos –o nos sentimos– encerrados porque somos –o nos sentimos– libres. Por eso podemos decir que los conflictos morales insolubles encarnan el destino, al menos en este sentido que le dieron las tragedias griegas. El destino, según esto, no es asimilable a ninguna concepción determinista sino a la realización de la libertad en un mundo conflictivo.

Referencias Bibliográficas

AMERIKS, Karl. *Kant and the Fate of Autonomy. Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

APEL, Karl-Otto. “La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant”, en: *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona, Paidós, 1995.

¹⁵ MALIANDI, Ricardo. “Tragedia y razón”, p. 87. En: *Cultura y conflicto*. Buenos Aires, Biblos, 1984, pp. 77-98.

- AUBENQUE, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*. Crítica, Barcelona, 1998.
- CRELIER, Andrés. “Defensa del universalismo kantiano en el contexto del pensamiento ético contemporáneo”, en: *Logos. Revista de filosofía* (México, D. F.) No. 102. Septiembre-Diciembre 2006. Pp. 9-36.
- KANT, I. *Crítica de la razón práctica*. México, FCE, 2005 (edición bilingüe).
- _____. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Ariel, Barcelona (edición bilingüe), 1999.
- _____. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg, Meiner, 2006.
- _____. *La metafísica de las costumbres*. Barcelona, Altaya (traducción de Adela Cortina y Jesús Conill), 1996.
- MACHADO, Antonio. *Juan de Mairena*. Losada, 1957.
- MALIANDI, Ricardo. “Tragedia y razón”, en: *Cultura y conflicto*. Buenos Aires, Biblos, 1984, pp. 77-98.
- _____. *Ética: conceptos y problemas*. Buenos Aires, Biblos, 2004.
- MOORE, G. E. *Principia Ethica*. Prometheus Books, New York, 1988.
- NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*. Barcelona, Alianza/Orbis, 1983.