

Luis Alberto Carmona Sánchez

Universidad Católica de Manizales

lcarmona@ucm.edu.co

Aportes para una interpretación de la ética de las consecuencias en vista de un proyecto de ciudadanía*

Toward an Interpretation of the Ethics of Consequences in Light of a Citizenship Project

Contribuições que ajudam na interpretação das implicações da ética das consequências em face de um projeto de cidadania

Artículo de reflexión: recibido 22/10/2013 y aprobado 21/05/2014

* Este trabajo surge en el marco del Seminario de filosofía del lenguaje, correspondiente a la Maestría en filosofía de la Universidad de Caldas.

Resumen

Este artículo se propone fundamentar una interpretación de la ética de las consecuencias desde las perspectivas de Richard Hare, Stephen Toulmin y G. W. F. Hegel. Este ejercicio conducirá a la reivindicación del diálogo interdisciplinar, que aporta una mirada sistemática a la ética de las consecuencias fundamentada en buenas razones y el Reconocimiento. Metodológicamente, el trabajo representó un esfuerzo interpretativo de enfoque cualitativo y documental. El objeto abordado se apprehendió de manera interdisciplinar, buscando con ello aportar conceptualmente a una posible interpretación de la ética de las consecuencias.

Palabras clave: ética, consecuencias, Reconocimiento, derecho, Estado

Abstract

This article aims to provide a basis for interpreting the ethics of consequences from the perspectives of Richard Hare, Stephen Toulmin, and G. W. F. Hegel. This exercise will serve as a call for interdisciplinary dialogue that would contribute to a systematic overview of the ethics of consequences based on reason and Recognition. Methodologically, the work is a result of qualitative interpretation and archival research. The article takes an interdisciplinary approach toward the subject, seeking to contribute conceptually to a possible interpretation of the ethics of consequence.

Key words: ethics, consequences, Recognition, rights, the State.

Resumo

A partir das perspectivas de Richard Hare, Stephen Toulmin, e GWF Hegel, este artigo propõe-se fundamentar uma interpretação da ética das consequências. O objetivo principal é resgatar o diálogo interdisciplinar que faculta uma visão sistemática à ética das consequências com base nos conceitos de boas razões e reconhecimento. Metodologicamente, o trabalho representou um esforço interpretativo de enfoque qualitativo e documental, com uma abordagem interdisciplinar. O trabalho procura contribuir conceitualmente a uma possível interação da ética de consequências.

Palavras-chave: ética, consequências, reconhecimento, direitos, Estado.

Hare y el lenguaje moral

Cuando el discurso de la metaética reconoció la existencia del lenguaje moral, esto se entendió como la fundamentación que les posibilitaba a los filósofos la discusión y disputa en el campo de la ética; sobre todo cuando se reconoció que sobre la moral se puede decir algo en tanto ella tiene algo para decir. Así, cuando la moral¹, además de ser expresable, ella misma expresa contenidos expresables, toma real existencia la discusión metaética sobre sí misma. Con base en dichas afirmaciones puede leerse el título de la obra de Hare *El Lenguaje de la Moral*. Si la ética tiene un lenguaje es porque ella es algo de lo que se puede y hay que hablar, labor que solo podrá llevar a cabo el lenguaje prescriptivo²: el lenguaje de los juicios morales³. Los elementos conceptuales de mayor relevancia presentados por Hare, y que se irán presentando, giran en torno al reconocimiento de un lenguaje moral. Hare plantea, inicialmente, la necesidad de conocer los principios morales de una persona, lo que se logra en la medida en que el criterio para conocerlos se encuentre en saber lo que una persona hace, esto es, en sus hechos: “La razón por la cual las acciones son reveladoras, de manera peculiar, de principios morales, es que la función de éstos es guiar el comportamiento.” (Hare, 1975, 13). Lo destacable de lo anterior, en pro de los propósitos del presente escrito, es que el lenguaje prescriptivo es el único que puede hablar sobre la moral, así como la moral puede decir algo en la medida que emplee un lenguaje igualmente prescriptivo, en cuanto se advierta la permanencia y sincronía de los hechos y las respuestas en los “problemas” del comportamiento.

Según Hare, en consecuencia con lo planteado, se trata, en últimas, de la comprensión de la naturaleza del lenguaje moral a partir de su pertenencia al lenguaje prescriptivo. A saber, “ir de lo simple a lo complejo”, de la forma más simple de este género de lenguaje, como la oración imperativa común, y pasar de los imperativos singulares a los más universales. Al respecto, este lenguaje,

1 En el presente apartado del escrito no se diferencia entre moral y ética; ello se hará cuando se incorpore la perspectiva de Hegel en torno al Estado.

2 Lo prescriptivo, como género de acto de habla, se diferencia del género de acto de habla descriptivo en tanto éste se refiere a enunciados corrientes; mientras aquel, a actos de habla que típicamente se expresan en el modo imperativo (Hare, 1998, 12).

3 El pensamiento de Austin no había influenciado todavía a Hare como lo hará en obras posteriores, dentro de lo cual se evidencia que para Hare los juicios morales se ubican en los actos de habla locucionarios.

que se encuentra más vinculado al lenguaje de la moral, es el de los juicios de valor no morales que se constituye con oraciones que contienen términos como *bueno*, *correcto* y *deber*, y que precisamente no constituyen, por eso, juicios morales. Así, entonces, en el lenguaje prescriptivo se encuentran los imperativos (singulares y universales) y los juicios de valor (no morales y morales). A continuación, y con base en lo anterior, se plantea una diferencia conceptual entre *mandatos* y *enunciados*. Un *mandato* es usado para decirle a alguien que haga que algo sea el caso (ej. Entrégame el libro). El asentimiento es sincero “a un mandato en segunda persona dirigido a nosotros sí y sólo si hacemos o decidimos hacer lo que nuestro interlocutor nos ha dicho que hagamos.” (Hare, 1975: 25). Por su parte, el *enunciado* se usa para decirle a alguien que algo es el caso (ej. Estás por entregarme el libro). Su “asentimiento a un enunciado es sincero si y sólo si creemos que el enunciado es verdadero” (Hare, 1975: 25).

La diferencia central entre mandatos y enunciados subyace, por tanto, en los significados que expresan las distintas formas gramaticales, más no en la forma gramatical misma. Es decir, tanto mandatos como enunciados están tratando sobre un mismo tema, residiendo la diferencia en que cada uno habla de manera diferente sobre el tema en común⁴.

En esta parte de la exposición, Hare se propone reivindicar el papel de la lógica en el discurso moral, discusión que lo lleva a advertir que dicho lenguaje no es propiedad exclusiva del campo de estudio de los emotivistas; por el contrario, en la medida en que el lenguaje moral presenta un significado, la lógica como instrumento puede entrar a facilitar su análisis y comprensión. No obstante, la inferencia lógica de Hare sobre lenguaje moral, lo conduce a reconocer que las expresiones propiamente morales son imperativas, mientras que, por su parte, aquellas expresiones alusivas más al campo teórico que al práctico corresponden a expresiones indicativas. Lo anterior es importante en cuanto permite agudizar la diferencia señalada sobre enunciados y mandatos. Para el caso de las dos oraciones diferentes con algo en común, se advierte una diferencia más general entre mandato y enunciado frente a lo que

4 No es del caso detallar las discusiones que Hare entabla con otros autores (Bohnert, Ayer) ni con planteamientos teóricos en general que asumen la reducción de los imperativos a oraciones indicativas, lo que, de todas formas, no supone desconocer la importancia que ello reviste.

es lo *frástico* y lo *néustico*⁵. El *néustico* se refiere “a la parte que es diferente en el caso de los mandatos y de los enunciados (‘por favor’ o ‘sí’)” (Hare, 1975, 28), mientras el *frástico* señala e indica: “(‘Tu cerrar la puerta en el futuro inmediato’)”. La diferencia mandatos-enunciados se alcanza en la medida en que se acuda al *néustico* y no al *frástico*, lo que viene a ser del modo provisional que sigue: un enunciado es el asentimiento sincero que supone creer algo, mientras el mandato supone saber algo.

Advertida la diferencia, Hare plantea la inferencia y asiste al lenguaje de la moral desde su estructura lógica, y concluye que la función de los principios morales generales es regular las conductas, regulación que no alcanzan los principios fácticos ni autoevidentes. La conclusión ayuda a ver cómo Hare permite que se realice una lectura sobre la relación principios morales-decisión, vinculada recíprocamente a las conductas, y al sopesar sus consecuencias. Por lo anterior es que Hare se firma en un consecuencialismo de versión prescriptivista. Finalmente, se incorpora a la exposición el elemento de la *decisión*, de las decisiones de principio que denomina Hare, con lo que se da un paso significativo para fundamentar una ética de las consecuencias: “Obviamente no podemos decidir qué hacer salvo que sepamos por lo menos algo acerca de qué es lo que estaríamos haciendo si hiciéramos una cosa u otra cosa” (Hare, 1975: 61). Y más adelante:

Tomaría en cuenta los efectos de las acciones alternativas, despedir o no al oficinista, sobre la situación total. Son los efectos los que determinan qué es lo que estaría haciendo; me estoy decidiendo entre los dos conjuntos de efectos. Lo esencial de una decisión es que ella crea una diferencia en lo que ocurre, a saber, la diferencia que hay entre los efectos de decidir de una manera y los efectos de decidir de la otra (Hare, 1975: 61-62).

El concepto de decisión lo plantea Hare, y con arreglo a la lectura que se realiza en este punto de su exposición, como una concordancia entre el juicio moral y la conducta moral. De esta suerte es que se trata, en el planteamiento

5 En *Ordenando la Ética*, Hare trata lo *frástico* y lo *néustico* como dos de las cuatro funciones, al ser las otras dos lo *trópico* y lo *clístico*, que deben diferenciar las articulaciones de las oraciones o actos de habla que éstas mismas expresan.

de Hare, de actos de habla propiamente prescriptivos en cuanto que quien asiente con plena sinceridad obra en razón a lo asentido. Al respecto, y como lo plantea este autor, es importante tener presente que los principios morales se enseñan, no así las decisiones porque son estas las que precisamente tendrán consecuencias en los actos que determina, es decir, decisiones cuyas consecuencias generarán situaciones que acaban siendo resultado de principios morales materializados en las decisiones⁶. En este sentido es que Hare propone tres razones con las que explica por qué se tienen principios. Éstas son:

La primera razón se aplica a todo aquel que decide elegir algo porque lo que elige tiene cierto carácter (...) La segunda razón es aplicable a nosotros porque de hecho no tenemos un conocimiento perfecto del futuro y porque el conocimiento que tenemos supone principios (...) una tercera. Sin principios, la mayor parte de los tipos de enseñanza son imposible, porque lo que en la mayoría de los casos se enseña es un principio (Hare, 1975: 64).

Con estos planteamientos presentados sumariamente, y recuperando las decisiones de principio, se llevará a cabo la exposición de la perspectiva de Stephen Toulmin sobre el lugar que tiene la razón en la ética. Para tal propósito, entonces, se hará mención de las principales perspectivas éticas que, según el criterio de Toulmin, han obviado la discusión central en el estudio de la ética, a saber, el referido al razonamiento de los juicios morales.

6 Al respecto, se aclara que hablar de consecuencias no tiene propiamente la connotación que le da J. L. Austin. Allí, las consecuencias están referidas a los efectos que se pueden estar desprendiendo o no de los actos locucionarios a los ilocucionarios y/o perlocucionarios, sin ser referido este término, por lo menos en todos los casos, sin excepción, a los comportamientos individuales que incluyen, que tienen en cuenta o han incorporado los de carácter social. Austin, por ejemplo, dice: “Tenemos, pues, que trazar una línea entre la acción que hacemos (para el caso una ilocución) y sus consecuencias” (Austin, 1955: 72). También afirma que: “La emisión de sonidos puede ser una consecuencia (física) del movimiento de los órganos vocales, de la expulsión de aire, etc., pero la emisión de una palabra *no es una consecuencia*, física o de otro tipo, de la emisión de un ruido” (Austin, 1955: 74). En el sentido aclaratorio anterior, nuestra concepción de *consecuencias* está más próxima, sin ser la misma de todas formas, a la relación que Sócrates plantea entre el comportamiento de un individuo que sabe lo que es bueno, porque lo ha determinado, y el bien general. En estos términos, si bien se reconoce el aporte ético de Sócrates al hablar de la virtud como escenario de encuentro entre el “conocimiento de lo bueno” y “la bondad del sujeto” para hacer lo bueno general desde su individualidad, no se continúa con él en su concepción al hacer de esta virtud una capacidad que, al decir de Savater, es tarea de héroes. Lo que se propone en este trabajo es incorporar ciertos elementos conceptuales que permitan una interpretación, como ya se advertía, de la ética como ética de las consecuencias, y para ello es fundamental el papel que juega el concepto de *decisión* en Hare y el de *Reconocimiento* en Hegel.

Toulmin y la razón en la ética

Del libro *El Puesto de la Razón en la Ética* de Stephen E. Toulmin se destacan los tres enfoques presentados por el autor. Estos enfoques, dice, no logran un tratamiento “adecuado” sobre la ética, pues no le reconocen papel alguno a la razón en la ética. Ninguno de los tres enfoques han tenido la pretensión de “descubrir qué razones y argumentos deben aceptarse como soporte de las decisiones éticas”, más bien su interés ha girado en torno a “caracterizar los conceptos éticos por medio de algún tipo de definición.” (Toulmin, 1964: 21).

El primer enfoque que presenta corresponde al *enfoque objetivo*. Quienes suscriben tesis objetivistas sostienen que “al decir que algo es bueno o está bien hecho... mencionamos una *propiedad* que este algo tiene, la propiedad de bondad” (Toulmin, 1964: 25). De lo anterior se sigue que hay hechos o acciones humanas que demuestran que referirse a la bondad no implica, necesariamente, hablar de esta como una propiedad directamente percibida en el objeto⁷. No es en el objeto donde reside la bondad como propiedad suya. Ahora bien, al considerarse que los valores son propiamente propiedades del objeto, con lo que se logra su universalidad y obligatoriedad moral, se le constituyen al sujeto moral en un condicionamiento externo inmodificable, jugando, de esta manera, un papel semi-secundario y pasivo ante las situaciones que exigen decidir racionalmente sobre su comportamiento. Finalmente, los objetivistas morales, en procura de evitar incoherencias conceptuales, lógicas y prácticas, se desentienden del razonamiento ético, consiguiendo, más bien, desviar la atención “hacia discusiones sobre una “propiedad” puramente imaginaria” (Toulmin, 1964: 44).

En contra posición a este enfoque es presentado el segundo: el de carácter *subjetivo*. En él no hay diferencia “entre valores y relaciones subjetivas”. Su tesis central es que “cuando decimos que una cosa es buena o está bien nos referimos a lo que nosotros... sentimos respecto a ella” (Toulmin, 1964: 25). El enfoque subjetivista imposibilita la comunicación objetiva entre dos personas que solo sienten lo propio frente a alguna acción u objeto. Ahora, el juego pasivo aparece del lado del objeto o la acción misma, quedando al arbitrio del sujeto el cómo

7 Toulmin se propone saber “cuáles son los tipos de conceptos que son más característicamente ‘propiedades’” (Toulmin, 1964, 25). Y para ello, entonces, discutirá sobre dos tipos de propiedades: las “inalizables y directamente percibidas” y las “analizables y directamente percibidas”.

se comportará y qué comportamiento tendrá; lo que se presenta debido a que el actuar entra a depender, particularmente, de la manera como se siente o, más bien, de la definición de su comportamiento por cómo se siente ante la acción.

Este enfoque permite, diferente al objetivo, comprobar que cuando se presentan objeciones por parte de dos personas, quienes expresan nociones contrarias sobre el valor atribuido a determinada acción u objeto, sí “tiene en cuenta (...) la conexión obvia entre nuestras nociones de ‘valor’ y ‘satisfacción’” (Toulmin, 1964: 49). Sin embargo, lo anterior no es suficiente para demostrar que dicho enfoque aporta los criterios que “den validez a los argumentos éticos”, lo que, en definitiva, hace dudar de su carácter científico. Todavía los interrogantes tan importantes en la ética como “¿qué tipos de razonamiento son pertinentes para las conclusiones éticas?” o “¿qué hace válida o inválida a una inferencia evaluadora?” (Toulmin, 1964: 58), siguen sin encontrar respuesta. No obstante, haber considerado “los valores como propiedades o como relaciones subjetivas” continuó siendo insuficiente para dar cuenta “de lo que realmente se trata: el razonamiento que está a la base de nuestros juicios morales” (Toulmin, 1964: 61). Esta situación no será favorecida, tampoco, con el último de los enfoques que el autor expone.

El tercer enfoque se refiere al *imperativo*, el que parte de la doctrina “según la cual al llamar a alguna cosa buena o decir que está bien, solamente estamos mostrando (exhibiendo) nuestras opiniones para con ella” (Toulmin, 1964: 62). Podrá notarse la semejanza entre este enfoque y el subjetivista pues comparte con él la imposibilidad de tener *buenas razones* que conduzcan a juicios éticos razonables. El enfoque imperativo aparece como reacción a los dos anteriores, pero no como respuesta a lo determinado como fundamental, lo que permite identificar que:

Un punto flaco importante de la doctrina imperativa en Ética es, por tanto, que considera la proposición contingente de que las cuestiones sobre la verdad, falsedad y verificación, no surgen frecuentemente en el razonamiento ético (Toulmin, 1964: 69).

En conclusión, se advierte que los planteamientos señalados en cada enfoque son débiles, al no reconocer el papel de la razón en la ética por cuanto que, “cuando decimos que esto o aquello es bueno o que yo debería hacer esto o eso, lo hacemos a veces por buenas razones y a veces por malas” (Toul-

min, 1964: 77). Y, en términos generales, citando a Rawls, se concluye que cada uno de los tres enfoques presentados “fracasa a la hora de explicarnos qué es una buena razón en una discusión moral, no describen con precisión el canon de razonamiento moral que tiene lugar de hecho” (Rawls, 1997: 11).

Hare, Toulmin y el *Reconocimiento* en Hegel

Para desarrollar este apartado conviene recuperar los elementos centrales ya expuestos, tanto en Hare como en Toulmin, lo que fundamentará los planteamientos que a continuación serán presentados. Se recupera de Hare el lenguaje prescriptivo, por ser a través de este que la moral puede expresar contenidos expresables. Asimismo, es importante retomar las decisiones de principio, en cuanto es allí donde se halla la posibilidad de generar un vínculo estrecho entre los principios morales incorporados por cada sujeto y las decisiones que, con base en sus principios, toma la decisión de tener uno u otro comportamiento acorde a las consecuencias que para “terceros” tendrían éstos.

De esta suerte, en Toulmin se notan mayores elementos orientadores hacia una lectura del lenguaje moral como expresión racional, en tanto obra de la mutua correspondencia entre saberes particulares que sobre el mundo tiene cada sujeto y lo que el mundo es por sí mismo. De igual manera, y con esto se recuperan los elementos centrales del segundo apartado de este documento, permite leer que la razón tiene un puesto en la ética en la medida en que las propiedades del objeto (por ejemplo la de bondad) no son excluyentes de los sentires particulares subjetivos que tiene el sujeto sobre una acción u objeto. Es central advertir cómo la razón aparece como condición y resultado de una relación objeto-sujeto. Así, por lo tanto, la razón tiene su lugar en la ética en la medida que concilia propiedades externas de los objetos y percepciones morales subjetivas sobre aquellas propiedades. En consecuencia, la ética de las consecuencias aparecerá, por el momento, como el escenario del conocimiento propiamente racional (racionalidad práctica) que permite tomar determinada decisión según los principios morales; lo que implica tener presente la forma como se afectarán los principios y las decisiones de quienes configuran las relaciones intersubjetivas de las cuales, necesariamente, se hace parte y en las que se depositan las decisiones morales.

Lo que se quiere señalar con lo anterior es que, y esto no se advierte en las tesis de Hare ni de Toulmin⁸, las decisiones de principio, como resultado de un conocimiento racional que sobre las acciones prácticas se forman, implican necesariamente el *reconocimiento* del otro o de los otros sujetos. La categoría de Reconocimiento es asumida desde la perspectiva de Hegel como la necesidad que deviene libre en la medida que se supera el momento en que un sujeto conoce el mundo (saber de lo otro externo a sí; Conciencia o saber del mundo), y logra conocerse a sí mismo al ser reconocido y reconocedor de otros sujetos (saber de sí mismo; Autoconciencia). Ésta necesidad engendra las relaciones intersubjetivas, únicas desencadenantes de la historia y, por tanto, del despliegue de la idea de libertad, que dan el terreno real para la consecución y satisfacción mutua de intereses particulares y colectivos, sean estos biológicos (desear cosas - *Begierde*) o culturales (desear deseos - *Anergenum*). En este camino se presenta otro aspecto que exige hablar de reconocimiento en una interpretación de la ética de las consecuencias: la superación de los intereses y acciones particulares y contingentes de cada sujeto sobre los ajenos. Al hacerse efectivo el reconocimiento se logra asumir al sujeto, al hombre en cuanto género, más allá de sus condiciones particulares fisiológicas, económicas, políticas, religiosas, etc. En este sentido, si se parte del no-reconocimiento, se consigue ver que este implica que un sujeto (conciencia) se le presenta de manera inmediata a otro (a otra conciencia) y viceversa, con lo que aparecen “en la forma de objetos corrientes”, como lo llama Hegel. “Cada una está cierta de sí misma, pero no de la otra, y por eso su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad” (Hegel, 2010: 261). La inclusión del “otro” en mis acciones, aun siendo acciones contrarias y gracias a que lo son, ya es la mediación del reconocimiento. Es un “condicionamiento recíproco” necesario el que se presenta. De lo anterior se sigue que la disputa entre los sujetos se hace ahora por el *Reconocimiento* que cada uno desea tener del otro. Es así como el desear deseos, el deseo propiamente humano, demuestra precisamente el deseo por el otro como condición y finalidad del actuar individual.

8 Aunque en Toulmin (1964) puedan advertirse rasgos de reconocimiento al hacer el llamado de “porque no se debe infligir sufrimiento evitable”. Esta lectura es más sólida desde la lectura que Schopenhauer realiza en torno a lo que él llama los “resortes de las acciones humanas”, siendo el tercero “la conmiseración, que quiere el bien del prójimo y llega hasta la generosidad, la grandeza del alma.” (Schopenhauer, 1978: 83).

Ahora bien, el reconocimiento social de los intereses individuales que se garantizan, lo que a su turno asegura los intereses sociales, requiere ser apropiado por y en el *derecho*. Incluso, esta perspectiva apunta hacia el abordaje resolutivo, o por lo menos a su identificación, de una de las objeciones que se le hace al consecuencialismo, esto es, la imposibilidad de tener un control previo y efectivo, antes de acometer la acción, sobre las consecuencias que surjan de la misma⁹. Con el derecho no se pretende sugerir el control numérico, como incluso se ha propuesto¹⁰, de las consecuencias; sino solo expresar el ámbito racional donde cada sujeto, al haber incorporado principios morales particulares subjetivos (noción de moralidad, *Moralität*) aunque nunca deja de hacerlo, logra comportarse acorde a principios morales socialmente construidos, de modo que cuando un sujeto violenta dichos principios, lo que finalmente hace es violentarse a sí mismo (noción de eticidad, *Sittlichkeit*).

Con la interpretación que se propone se busca señalar que una ética de las consecuencias puede lograr ir más allá de la arbitrariedad de las acciones morales de un sujeto sobre las acciones de los demás, arbitrariedad que encuentra su legitimidad en ciertas perspectivas éticas que se apoyan en la emotividad, la intuición o en principios absolutos. Es aquí donde se integra la crítica de Toulmin a los enfoques tradicionales presentados. Cabe advertir que una ética de las consecuencias, bajo la interpretación que se propone, requiere de categorías de análisis como *Derecho* y *Estado*, con el ánimo de superar los comportamientos arbitrarios y, más bien, para encontrar un marco móvil, histórico y colectivo en el que se sienten las condiciones éticas y objetivas para el goce de la convivencia ética. Por esta razón, se hace preciso realizar una referencia, en el apartado siguiente, en torno a cómo una interpretación de la ética, en tanto ética de las consecuencias, se fundamenta en relaciones sociales que promuevan los intereses civiles y políticos, lo cual es propio, como ya se indicaba, de la sociedad civil y el Estado como síntesis de aquella. Es en esta relación entre los sujetos (y entre sus intereses individuales con los colectivos) cuando el Derecho se torna garante de la individualidad y lo

9 Otra de las objeciones que se le hace al consecuencialismo está referido a si “el consecuencialismo ético puede explicar o no ciertas intuiciones morales fuertemente arraigadas” (Carrasco, 2001: 155). En este mismo trabajo, se puede encontrar la defensa que llevan a cabo los consecuencialistas en torno a esta objeción.

10 En Smart y Bernard Williams se lee, por ejemplo, que: “es un método según el cual se podría asignar probabilidades numéricas, aun cuando fueran aproximadas, en teoría, aunque no necesariamente siempre en la práctica, a algún evento futuro imaginado” (J. J. C. Smart y B. Williams, 1981: 50).

común. Esta idea será desarrollada a continuación.

Estado y Derecho en la ética de las consecuencias

Al promover el interés particular (incluso siendo intereses egoístas) se promueven los intereses sociales. Ello es posible en tanto la promoción de los intereses sociales garanticen los particulares. Si bien se reconoce la incitación peligrosa a cualquier forma despótica que contiene aparentemente la afirmación anterior, cabe reconocer que el juego dialéctico particular-universal (privado-público) podrá demostrar, precisamente, la posibilidad de contener cualquiera de estas formas que niegan la naturaleza misma de la política. Es así que, y como se viene planteando, una ética de las consecuencias, o por lo menos una interpretación sobre ella, permite generar una relación diferente, una mutua relación entre principios morales incorporados por cada sujeto y comportamientos individuales y/o sociales producto de su decisión. A esta relación, para efectos de la interpretación propuesta, se incorpora el elemento hegeliano del *Reconocimiento* para llegar a fundamentar que los comportamientos de un sujeto tienen consecuencias “favorables” o desfavorables para sí *en tanto que* lo es para “otros”. Ahora, el juego que se plantea presenta a la sociedad civil como escenario de despliegue, por ser allí donde cada individuo, motivado por su interés particular egoísta, advierte que lesionar o “beneficiar” a otros en sus intereses es algo que implica correspondencia favorable o desfavorable para él mismo. En la siguiente cita Hegel anuncia el tránsito del hombre particular egoísta al de ciudadano y ético, tránsito que devela el grado de reconocimiento adquirido. Dice:

En tanto uno parece hacer precisamente lo opuesto a otro, y supone que sólo puede existir si se mantiene a distancia del otro, cada uno tiene al otro como su condición. Así, la mayoría considera el pago de impuestos, por ejemplo, como una lesión de su particularidad, como algo hostil que afecta su fin. Pero por muy verdadero que esto pueda parecer, la particularidad del fin no puede, sin embargo, satisfacerse sin lo universal, y un país en el que no se pagaran impuestos no se distinguiría por el fortalecimiento de la particularidad (Hegel, 2004: 184).

En este momento del planteamiento se hace necesario hacer una rápida alusión a tres ejes que se presentan en la sociedad civil, estos son: a) el sistema de necesidades; b) la administración de justicia; y, c) las organizaciones sociales

(corporaciones).

El sistema de necesidades da cuenta de individuos con necesidades fisiológicas que suplir, herramientas que elaborar y materias primas que transformar. Sus necesidades se satisfacen en la medida en que cada uno, aparentemente abstraído del conjunto de la sociedad, se dedica a trabajar, única actividad productiva que le proporciona lo que necesita fisiológica y culturalmente. Al dedicarse cada uno a sus propias necesidades se constituyen en personas privadas que trabajan en pro de su interés particular. Sin embargo, si cada uno propende por sus intereses, en principio, se encontrará con que otros individuos también están satisfaciendo sus necesidades, necesidades compartidas, lo que conlleva a la administración de justicia para regular las relaciones sociales fundadas en los propios intereses. La administración de justicia lo que sugiere y garantiza es que cada individuo, al trabajar por sus intereses, promueva los de los demás y, de esta manera, conlleve a que la vida particular devenga en social; incluso, en este traspaso de lo individual a lo social, lo primero garantiza su realización, como, por supuesto, se logra también el caso contrario.

La ética de las consecuencias toma su asidero real cuando lo individual deviene social y viceversa; cuando la decisión particular fundada en principios morales, al ser incorporados de manera individual pero contruidos socialmente, vendrán a garantizar que las decisiones particulares que orientan el comportamiento traen consigo, o más bien ya habrá de haber implicado, las consecuencias que traerá para con otros en quienes se logra el reconocimiento en tanto sujeto social¹¹. Por su parte, le corresponde a las organizaciones canalizar los intereses individuales tendientes a su armonía con los intereses sociales. Las organizaciones, factores reales de poder, expresión que emplea Ferdinand Lassalle en *¿Qué es una constitución?*, dejan ver que un individuo garantiza su individualidad debido a, y no a costa de, las formas sociales, así como lo social que se constituye propiamente en público se garantiza al haber individualidades que lo promuevan. Al respecto, podrá concluirse parcialmente que la sociedad civil concretiza a cada individuo en una actividad productiva particular que va haciendo que se forje una “disposición ética”,

11 Al respecto, es importante considerar otra posibilidad de salvar la brecha entre una moral fundada en principios y una fundada en consecuencias; entre la teoría y la práctica. El trabajo de Victoria Camps es un aporte claro y fructífero en este sentido, quien ve en la ética de las virtudes la mediación entre principios y consecuencias (Camps, 2002). Por el contrario, Rafael Cejudo asume que, entre ambas teorías hay “una diferencia profunda e insalvable” (Cejudo, 2010: 8).

lo que le permita ser partícipe de las relaciones sociales.

Hasta ahora, en el análisis se cuenta con que las relaciones sociales, así como los individuos, son determinantes en la sociedad civil ya que ninguno de los dos desaparece en el otro, sino que dicha realidad, la de la sociedad civil, se eleva al nivel del Estado; lo que sugiere que las disposiciones éticas se constituyen en derecho. Para ello, entonces, es importante dejar claro que con el papel de la sociedad civil se están suscribiendo tesis individualistas, las cuales, desde la perspectiva de la ética de las consecuencias es posible evitar. En razón a esto, Hegel se distancia del individualismo que reduce la libertad del hombre a lo económico, campo propio del egoísmo de la sociedad civil, no del Estado. Es como individuo que el hombre se integra a la sociedad. En este punto, Hegel supera la filosofía política del siglo XVIII al introducir la diferencia entre el hombre *burgués* “que participa en la sociedad civil...que persigue la satisfacción de sus propios intereses personales” (Pinkard, 2001: 611), y el *ciudadano* que identifica sus intereses particulares con los del Estado, ideal básicamente griego. Siendo así que “el Estado-comunidad más antiguo era para sus ciudadanos la garantía de todos los principios ideales de su vida (...) En tiempo alguno ha sido el Estado, en tal alta medida, idéntico con la dignidad y el valor del hombre.” (Jaeger, 1980: 115-16). Por su parte, y refiriéndose al Estado griego, manifiesta Hegel que “el fin del individuo mismo es esa esencia que llamamos Estado. El Estado es su propio interés; en él posee el individuo la libertad consciente de sí” (Hegel, 1994: 399). El derecho es, se decía, la expresión social materializada de los diversos intereses particulares que se hacen reales en unidad con los intereses comunes. De otra manera, es “el fundamento y a la vez la totalidad de las relaciones intersubjetivas que enlazan y mantienen unidos a los individuos y en el interior de las cuales éstos pueden devenir efectivamente sujetos.” (Leyva, 2002: 126). En este sentido, Hegel afirma que: “la realidad objetiva del derecho consiste por una parte en ser para la conciencia, en ser *sabido*, por otra parte en tener el poderío de la realidad y *ser válido*, y ser por tanto *sabido como algo universalmente válido*” (Hegel, 2004: 199).

Cuando se plantea el derecho como objetivación de las relaciones dicotómicas, en principio y en apariencia entre lo particular y lo universal, lo privado y lo público, se presenta la forma como la sociedad civil logra sintetizarse en el Estado. Así, por tanto, se actúa “conforme al *derecho*”, y la preocupación

que subyace en el actuar es “por el *bienestar*, tanto por el propio como por su determinación universal, el bienestar de los demás” (Hegel, 2004: 134). Adviértase la fortaleza consecuencialista que reviste intrínsecamente esta afirmación de Hegel, sin sugerir con ello una ética de las consecuencias en este filósofo; más bien, intentaría afirmar que su ética, superando la ética ahistórica de los principios absolutos e imperativos, es una ética *dialéctica* que surge en el marco de las condiciones propias de los diferentes momentos históricos y contextos particulares de la sociedad.

Al respecto, una interpretación de la ética desde las consecuencias, que trae consigo los comportamientos individuales y sociales con base en decisiones cargadas de historia, de “razones fácticas” que den paso a las “conclusiones éticas”, como lo dice Toulmin, estaría posibilitando en gran medida el encausamiento de las relaciones sociales por diques que sopesen, precisamente, las consecuencias de los comportamientos éticos. Una interpretación con este perfil, si bien aparece como una interpretación donde el lenguaje es fundamental en la medida que permite nombrar el mundo y expresar el conocimiento que sobre él y sus diversas realidades se tiene, sobre todo, aparece como una posibilidad de conciliar intereses, hasta el punto de lograr un solo movimiento o interés: una construcción individual de lo social y una construcción social de lo individual, una construcción pública de lo privado y una construcción privada de lo público, siendo su punto de partida sopesar las consecuencia de los comportamientos de contenido moral en pro de la fundamentación de la única vida deseable de ser vivida: la de la comunidad ética garante de la ciudadanía.

Conclusiones

En el presente artículo se ha sugerido una interpretación de la ética de las consecuencias desde los postulados, en principio, irreconciliables de la metaética: la razón en la ética y la dialéctica de Hegel. Se logró poner de manifiesto la necesidad de contar con marcos conceptuales de referencia integrales que conduzcan al análisis y comprensión del campo de la ética desde la perspectiva filosófica y sociológica. De esta manera, la interpretación de la ética de las consecuencias con los componentes del Estado y el derecho sugiere una mirada en conjunto que supere los rangos de acción particular en los que se han restringido. Lo anterior pone el acento en el diálogo humilde entre disciplinas egocéntricas, en

pro de orientar conceptualmente la realidad y encauzarla por diques más amables o propiamente éticos que consideren, ante todo, la condición humana. De esta manera se podrá contar con mayores orientaciones conceptuales, metódicas y lógicas que permitan afrontar los nuevos retos morales que la sociedad de ahora presenta.

Si bien el lenguaje es expresión del nivel humano que ha logrado el hombre diferente al animal, o a cualquier otro animal no humano, por sí sólo no permite superar las desavenencias sociales de carácter moral, pero sobre todo ético. El lenguaje es expresión de la apropiación y transformación material y cultural del hombre. Así, por lo tanto, el lenguaje aparece como resultado que enuncia un mundo de relaciones sociales, económicas, políticas, etc., lo cual, en su conjunto, configura una “disposición ética” que incorpora cada individuo. En la medida que se interprete el uso del lenguaje, puede obtenerse una interpretación sobre el mismo, pero no su transformación, menos aun cuando se advierte que éste está íntimamente ligado a una vida material, política, cultural, que tendrá que ser considerada en los análisis que se realicen sobre ética, por lo menos si se quiere trascender la interpretación contemplativa y se pretende un cambio de lo que la filosofía y la sociología aprehende racionalmente.

Indagar desde diferentes perspectivas teóricas y disciplinares es de vital importancia en tanto es en la ética, sobre todo, donde se puede determinar la personalidad que como sociedad e individuo se forja. Dichas perspectivas, con sus diversos diagnósticos, ubican que los problemas que actualmente aquejan con mayor interés y gravedad las relaciones sociales, desde las familiares hasta las civiles y políticas, son por la imposibilidad material, cultural y moral de lograr

el Reconocimiento.

Referencias

- Austin, J. L. (1955). *Cómo hacer cosas con palabras*. Inglaterra: Oxford.
- Camps, V. (2002). Principios, consecuencias y virtudes. *Daimon, Revista de filosofía*. N° 27. Págs. 63-72.
- Carrasco Barranco, M. (2001). Algunas objeciones al consecuencialismo ético. Universalismos, relativismos, pluralismos, *Thémata*. Núm. 27, Págs. 155-163.
- Cejudo Córdoba, R. (2010). Deontología y consecuencialismo: un enfoque informacional. *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Vol. 42, No. 126. Diciembre. Págs. 3–24.
- Cruz-Vélez, D. (2007). Hegel y el problema del fin de la ética. En: *Revista Aleph*. Año 61. N° 143. Octubre-Diciembre. Págs. 15-46.
- Hare, R. M. (1998). *Ordenando la Ética*. Ariel.
- Hare, R. M. (1975). *El Lenguaje de la Moral*. UNAM.
- Hegel, G. W. F. (1985). *Fenomenología del Espíritu*. Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del Espíritu*. Ed. Abada.
- Hegel, G. W.F. (2006). *El sistema de la eticidad*. Ed. Quadrata
- Hegel, G. W. F. (2004). *Principios de la Filosofía del Derecho*. Sudamericana.
- Hegel, G. W. F. (1994). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. T. II. Ed. Altaya.
- Jaeger, W. (1980). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Kissel, M. A. (1969). *Hegel y la Crisis de la Ética Burguesa*. Ed. Suramerica.
- Leyva, G. (2002). La superación de la ética en la Rechtsphilosophie de Hegel. En: *ética y política. Entre tradición y modernidad*. Ed. Plaza y Valdéz.
- Lukács, G. (1963). *El Joven Hegel y los Problemas de la Sociedad Capitalista*. Ed. Grijalbo.
- Pinkard, T. (2001). *Hegel una biografía*. Ed. Acento.
- Schopenhauer, A. (1978). *El amor, las mujeres y la muerte*. Ed. Bedout.
- Smart, J. J. C. y Williams, B. (1981). *Utilitarismo. Pro y contra*. Ed. Tecno.
- Torralba, J.M. (2010). *Consecuencialismo*. González, A. L. (ed.), *Diccionario de Filosofía*, Eunsa, Pamplona, pp. 207-211.
- Toulmin, E. S. (1964). *El Puesto de la Razón en la Ética*. Ed. Revista de Occidente.
- Rawls, J. (1997). Un examen del lugar de la razón en la ética. *Daimon. Revista de filosofía*. N° 15, Págs. 11-17.

