



Revista de Humanidades de Valparaíso

Revista internacional de filosofía

No 15 (2020)

Humanities Journal of Valparaíso
An International Journal for Philosophy



Revista de Humanidades
de Valparaíso

Revista internacional de filosofía

Año 8, 2020, 1er Semestre, No 15

Humanities Journal of Valparaíso

An International Journal of Philosophy

No 15 (2020)

Universidad de Valparaíso

Facultad de Humanidades

Instituto de Filosofía

Revista de Humanidades de Valparaíso (RHV)
Humanities Journal of Valparaíso

eISSN 0719-4242 – <https://revistas.uv.cl/index.php/RHV/>

CDD: 090

No 15 (2020) - DOI: <https://doi.org/10.22370/rhv2020iss15>

Contacto / Contact: rhv.editores@gmail.com

Comité Editorial / Editorial Board:

Directores / Directors:

Juan Redmond (Universidad de Valparaíso, Chile)

Shahid Rahman (Université Lille 3, France)

Editor / Editor in Chief:

Rodrigo Lopez-Orellana (Universidad de Salamanca, España)

Editor Asociado / Associate Editor:

Jorge Budrovich Sáez (Universidad de Valparaíso, Chile)

Asistente Técnico / Technical Assistant:

Rodrigo Castro Reyes (Universidad de Valparaíso, Chile)

Comité Científico / Scientific Board:

Ángel Nepomuceno, Universidad de Sevilla, España

David Miller, University of Warwick, United Kingdom

Francisco Salguero, Universidad de Sevilla, España

Franck Lihoreau, Universidade Nova de Lisboa, Portugal

José Tomás Alvarado Marambio, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

Laurent Keiff, Université Lille 3, France

María Cecilia Sánchez, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

María Manzano Arjona, Universidad de Salamanca, España

Norah Dei Cas, Université Lille 3, France

Olga Pombo, Universidade de Lisboa, Portugal

Rafael Marin, Université Lille 3, France

Sergio Fiedler, Universidad Diego Portales, Chile

Víctor Duplancic, Universidad de Congreso, Argentina

Nota del editor

La *Revista de Humanidades de Valparaíso* (RHV) es editada por el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso desde el año 2013. Su periodicidad de publicación es bianual de artículos inéditos y reseñas bibliográficas del área de la filosofía. La RHV publica en cuatro idiomas (castellano, portugués, inglés y francés), no se suscribe a ninguna doctrina particular y está abierta a artículos de diferentes perspectivas filosóficas y con un alcance internacional.

Editor's Note

The *Humanities Journal of Valparaíso* (RHV, for its acronym in Spanish) is edited by the Institute of Philosophy of the Faculty of Humanities of the University of Valparaíso since 2013. Its periodicity is biannual for unpublished works in the field of philosophy. The RHV published in four languages, Spanish, Portuguese, English and French; and does not subscribe to any particular doctrine and is open to articles from different philosophical perspectives and with an international scope.



Revista de Humanidades de Valparaíso
Humanities Journal of Valparaíso

eISSN 0719-4242 – © 2020 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso
Distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License



CC BY-NC-ND

No 15 (2020)

Tabla de Contenidos / Table of Content

ARTÍCULOS-MISCELÁNEA / ARTICLES

1. ELISA CALLEJA-SORDO; JORGE ENRIQUE LINARES; ELENA ARRIAGA ARELLANO
De Frankenstein a la terapia génica: una responsabilidad colectiva.
Una mirada desde la (bio)ética
From Frankenstein to gene therapy, a collective responsibility. A glance from (bio)ethics 7-20
2. DIEGO ALEJANDRO OTERO ANGELINI
La justicia como imparcialidad, progreso y perfección
Justice as fairness, progress and perfection 21-40
3. BENEDICTO ACOSTA
La propuesta ética de W. D. Ross
W. D. Ross's moral philosophy 41-64
4. BENEDICTO ACOSTA
Génesis del nóema: un análisis noemático a partir de la constitución del cuerpo adolorido
Genesis of the noema: A noematic analysis based on the constitution of the body in pain 65-80

De Frankenstein a la terapia génica: una responsabilidad colectiva. Una mirada desde la (bio)ética

*From Frankenstein to gene therapy, a collective responsibility.
A glance from (bio)ethics*

Elisa Calleja-Sordo^{*}; Jorge Enrique Linares^{**}; Elena Arriaga Arellano[†]

^{*}Programa de Maestría y Doctorado en Ciencias Médicas Odontológicas y de la Salud
de la Universidad Nacional Autónoma de México, México /
Instituto de Estudios de la Ciencia y la Tecnología, Universidad de Salamanca, España,
elisasordo@gmail.com

^{**}Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, México
lisjor@unam.mx

[†]Instituto de Biotecnología de la Universidad Nacional Autónoma de México, México
earriaga@unam.mx

Resumen

Dados los recientes avances en biotecnología y en ingeniería genética, cada día la edición del genoma humano para eliminar enfermedades genéticas parece una posibilidad más cercana. Poder hacerlo significaría una mejor calidad de vida para quienes de otro modo sufrirían una enfermedad genética sin la posibilidad de una cura.

Sin embargo, a pesar de que el éxito de este tipo de intervención conllevaría beneficios que no pueden obtenerse por otros medios, las consecuencias en humanos aún se desconocen, motivo por el cual los involucrados en la edición deben hacerse responsables de las personas que nazcan como resultado de una intervención genética.

Esta responsabilidad no debe ser individual, sino colectiva, ya que las decisiones que conducen a la edición de un genoma humano y al nacimiento de una persona genéticamente modificada, no son de un solo individuo, sino que fueron tomadas por varias personas, desde los futuros padres interesados en la intervención para su futuro hijo, hasta el equipo encargado de realizar dicha intervención.

La edición del genoma humano puede traer beneficios significativos, y parece ser



Received: 19/02/2020. Final version: 29/05/2020

eISSN 0719-4242 – © 2020 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License



CC BY-NC-ND

la única opción para evitar ciertas enfermedades genéticas, sin embargo, los involucrados en las decisiones que conducen a una persona con su genoma modificado deben participar en la responsabilidad colectiva que ello conlleva.

Palabras clave: modificación genética, bioética, ética médica, genoma humano, enfermedad genética.

Abstract

Given the recent developments in biotechnology and genetic engineering, the ability to eliminate genetic diseases from the human genome seems more and more possible each day. Being able to do so would mean a better quality of life for those who would otherwise suffer from incurable genetic diseases.

However, even though the success of such a procedure would bring benefits that cannot be obtained by other means, the consequences for humans are still unknown. As such, the people involved should be held responsible.

The responsibility needs to be collective, not individual, because the decisions leading to the edition of a human genome and someone being born as a result of it are not made by a single individual, but several people, from the prospective parents interested in the intervention for their future child to the ones in charge of performing said intervention.

The addition of the human genome can bring significant benefits, and it seems to be the only way to avoid certain genetic diseases; however, collective responsibility should be taken by those involved in the decisions that lead to a person being born with a modified genome.

Keywords: genetic modification, bioethics, medical ethics, human genome, genetic disease.

Sin embargo, el sometimiento de la naturaleza, destinado a traer dicha a la humanidad, ha tenido un éxito tan desmesurado [...] que ahora afecta también a la propia naturaleza humana.

Hans Jonas

1. Introducción

Víctor Frankenstein logró lo que parecía ser una empresa imposible, animó un cuerpo reconstituido con la ayuda de autores a los que con gran ahínco estudiaba, mismos autores a los que sus profesores se referían con desdén. Días y noches estudiando, horas interminables de trabajo e incansables tardes en bóvedas y osarios rindieron fruto en el momento en que su criatura finalmente despertó, estaba viva. Fue la cúspide de un proceso de casi dos años, durante los cuales olvidó a sus amigos, descuidó la comunicación con su familia y se privó de descanso y salud, todo en aras de conceder vida.

Pudo ver los frutos de su trabajo cuando por vez primera su criatura abrió los ojos, respiró con dificultad y agitó sus miembros con un movimiento convulsivo. Sin embargo, no fue el resultado que esperaba. A pesar de haber seleccionado características que consideraba hermosas, como abundante cabello negro o dientes de un blanco perlado, en el momento en que la criatura despertó,

[...] se había desvanecido la belleza del sueño, y un intenso horror y repugnancia me invadieron el corazón. Incapaz de soportar el aspecto del ser que había creado, salí precipitadamente de la habitación, y estuve paseando por mi dormitorio durante mucho tiempo, sin poder sosegar mi espíritu ni dormir. (Shelley 2000, 106)

Su sueño se vio destruido al contemplar lo que había hecho. En cuanto vio su creación fue incapaz de permanecer en la misma habitación que ella, por lo que evadió a la criatura, saliendo y dejándola sola sin al menos nombrarla o por un momento pensar si necesitaba algo, ya que él era su responsable, al haberla creado y dado vida.

Puede resultar inquietante la obra de Mary Shelley y sin duda un excelente trabajo literario concebido, inicialmente, una noche de verano en Suiza en 1816. Sin embargo, es un relato que continúa siendo vigente ahora más que nunca porque podemos ver la historia desarrollarse por primera vez, no en la búsqueda por dar vida a objetos inanimados, sino en la empresa que pretende modificar el genoma humano que presenta enfermedades genéticas, para así permitir el nacimiento de un individuo sano.

Como en el caso de Víctor Frankenstein con la creación de su criatura, de la cual no se hizo responsable ni siquiera para nombrarla, los científicos y doctores que dedican sus esfuerzos a la investigación y desarrollo tecnológico para la modificación genética, desconocen todos los resultados y consecuencias de realizar los procedimientos propuestos. Aún más, no se ha aclarado ni determinado quién es responsable de dicha intervención.

¿Se puede considerar a los padres como responsables, a pesar de que no cuentan con el conocimiento científico mínimo necesario para serlo? ¿O son los médicos que están en contacto con los padres los responsables, ya que ellos podrían advertirles sobre los posibles beneficios y consecuencias? O incluso, ¿pueden ser los responsables los técnicos que llevan a cabo el procedimiento, a pesar de no encontrarse involucrados con los progenitores?

En el presente artículo se busca responder estas preguntas, haciendo un paralelismo entre el trabajo realizado por Víctor Frankenstein y el trabajo actual de la comunidad científica responsable del desarrollo de la tecnología necesaria para la edición del genoma humano, impulsado por el interés en la eliminación de enfermedades genéticas, que de otra forma comprometerían en gran medida la calidad de vida de las personas que las padecieran.

2. Antecedentes

En lo referente a los inicios de la investigación en torno a la edición del genoma humano, el trabajo que desarrolló el virólogo italiano Renato Dulbecco entre 1965 y 1969, demostró que el material genético de un virus se puede incorporar a los genes de un organismo huésped (cf. Nobel Media AB 2020), el cual fue el primer paso en la investigación en torno a la edición del genoma. Posteriormente, el biólogo molecular Salvador E. Luria en 1968 —a quien Dulbecco conoció mientras estudiaba en Turín, Italia, y con quien trabajó en Bloomington, Indiana a partir de 1947— empezó a vislumbrar lo que llamó *cirugía genética*, que es la alteración específica y dirigida de genes, posiblemente mediante virus u otros agentes subcelulares de transferencia genética (cf. Luria 1968).

La posibilidad de la cirugía genética llevó a Luria a cuestionar, más allá de los aspectos técnicos de la investigación, cuál debería ser la responsabilidad propia de los microbiólogos, en relación con las consecuencias intelectuales y sociales de su trabajo. Al respecto, en su artículo *The microbiologist and his times*, nos dice

Por ejemplo, los actuales avances en genética molecular sugieren que quizás sea posible, en un futuro no muy lejano, llevar a cabo lo que se ha llamado *cirugía genética*. En última instancia, tales técnicas pueden tener usos benéficos en la crianza de animales, medicina e incluso en eugenesia humana; sin embargo, desafortunadamente puede resultar más fácil utilizar la cirugía genética en el desarrollo de armas o incluso en la degradación de la calidad genética de poblaciones enteras. Es posible que pronto tengamos que enfrentarnos al peligro potencial de *Un mundo feliz* basado en la cirugía genética en vez de condicionamiento hormonal o pavloviano como el que imagino Aldous Huxley. Es importante que los biólogos sean conscientes de estas posibilidades, para que puedan llamar la atención del público y ayuden a la sociedad a alcanzar decisiones sensatas en relación a las prioridades en el uso de la ciencia y sus productos. (Luria 1968, 403)

A pesar de las preocupaciones que empezaban a señalar algunos investigadores y científicos en torno a las consecuencias de la modificación genética, la investigación continuó y poco después, el Dr. Terheggen y el Dr. Rogers intentaron solucionar un defecto genético hereditario presente en tres hermanas alemanas que al no poder sintetizar la arginina de la comida, esta se acumulaba en la sangre y les provocaba retraso mental. Les inyectaron virus de *Shope papilloma* para disminuir los niveles de arginina, resultado que ya se había visto en conejos a los que se les había realizado el mismo procedimiento y en trabajadores de laboratorios que estuvieron en contacto con el virus. Sin embargo, después de la intervención no encontraron cambio alguno en las pacientes, por lo que el procedimiento no fue considerado exitoso (cf. Rogers et al. 1973).

Al igual que Luria, la preocupación por las investigaciones y procedimientos en torno a la modificación genética y si se estaba realizando desde una base ética adecuada continuó, ya que se dieron cuenta del potencial que podía tener para el desarrollo de la humanidad.

Es por ello que, en 1975, Paul Berg, David Baltimore, Sydney Brenner, Richard O. Roblin y Maxine F. Singer organizaron una cumbre internacional en Asilomar, California, donde se reconoció el uso potencial de la metodología del ADN recombinante para combinar información genética originaria de diferentes organismos, la cual podría revolucionar la práctica de la biología molecular. Así mismo, se señaló que el campo de aplicación puede ser amplio y con muchos resultados benéficos, pero que conlleva una gran incertidumbre biológica, por lo que se alentó a continuar la investigación con precaución y mecanismos adecuados de contención. Aún más, se solicitó que determinado tipo de experimentos no se realizaran, debido a las limitaciones técnicas que había en ese momento y los límites que presentaba la capacidad de contención (cf. Berg et al. 1975).

Como resultado de la cumbre, la investigación continuó dentro de ciertos parámetros y en 1990 se realizó el que usualmente se reconoce como el primer uso de terapia génica. Se llevó a cabo en dos niñas que padecían deficiencia de adenosina desaminasa (ADA), una enfermedad genética que afecta gravemente el sistema inmunológico y la capacidad de combatir infecciones. Ambas fueron tratadas en el Centro Clínico del Instituto Nacional de la Salud en Bethesda, Maryland, por el Dr. Michael Blaese (cf. Blaese et al. 1995). Una de las dos niñas, Ashanti DeSilva, presentó una respuesta temporal, mientras que la segunda tuvo un resultado menor. Los resultados obtenidos a partir del tratamiento fueron cuestionados, ya que durante el ensayo clínico, Ashanti DeSilva recibía simultáneamente terapia de reemplazo de enzimas, lo que pudo haber provocado el resultado que se registró (cf. Wirth et al. 2013) y no deberse a la terapia génica, lo cual pondría en tela de juicio este ensayo clínico como el primero uso de terapia génica.

A pesar de que no se obtuvieron resultados gracias a la terapia génica, se continuó con los usos clínicos de la tecnología para tratar diversas enfermedades genéticas. Desde

ese momento, la investigación no se ha detenido, ya sea para curar enfermedades o para eliminarlas antes de que nazca la persona, que de otra forma viviría con una enfermedad genética.

Pero ¿no es esto similar a lo que hizo Frankenstein al crear a su criatura? Él estuvo días enteros estudiando, descifrando la información y juntando los instrumentos necesarios para al final lograr lo que durante mucho tiempo soñó, dar vida. De manera similar, los equipos de investigación en torno a la terapia génica han pasado años investigando, perfeccionando técnicas y realizando pruebas, para al final obtener el resultado soñado, el genoma humano editado.

En el presente artículo nos centraremos en el aspecto de la individualidad y la colectividad del desarrollo científico y tecnológico, lo que podría considerarse la diferencia fundamental entre Frankenstein y la comunidad científica actual que trabaja en torno a la terapia génica. Mientras que Frankenstein lo hizo aislado en la ciudad de Ingolstadt, los científicos abocados a la edición genética humana lo hacen desde una colectividad. Cada uno de ellos se basa en los trabajos previamente realizados, ya sea como punto de partida o como directriz de aquello que se debe perfeccionar, solucionar o evitar, pero siempre teniendo como punto final la misma meta, una meta común.

Cuando se plantean objetivos científicos, o mejor dicho tecnocientíficos, de lo que se discute usualmente es de lo que técnicamente se puede hacer y debe ser resuelto, dejando de lado las consecuencias individuales o sociales potenciales, la aplicación de los avances tecnológicos y científicos. Pero ¿es este el único aspecto que debería preocuparnos? ¿Se debe hacer todo aquello que técnicamente es posible hacer?

Retomando la novela de Mary W. Shelley, Víctor Frankenstein tuvo éxito al buscar cómo dar vida al crear a su criatura. Técnicamente lo logró, el procedimiento que siguió fue el adecuado y el resultado fue una criatura que vivió, que era capaz de caminar, aprender, hablar y sentir cariño, temor y deseos de venganza, características que reconocemos y consideramos propias de la condición humana. Sin embargo, la idea de otorgar vida era tan grande, que no vislumbró qué sería después de la creación artificial de un cuerpo humano: ¿cuál sería la finalidad de tal criatura? ¿Quién sería responsable de ella? Estas y muchas otras, son preguntas que en ningún momento se planteó Frankenstein antes de empezar su investigación. El problema se presentó una vez que tuvo éxito, después de haber creado un ser que resultó, a los ojos de otras personas, un “monstruo”, por ser diferente y por encontrarse sin alguien que pudiera guiar sus acciones, pues fue un extraño y abominable ante los ojos de otros.

Cuando Víctor Frankenstein reparó en la abominación que resultó ser su creación, decidió abandonarlo a su suerte, por lo que el monstruo huyó, después de ser rechazado por su creador y por las personas que se cruzaron a su paso, debido a su aspecto físico. Primero, aprendió de la conducta humana y después, al sentirse rechazado y solo, decidió vengarse de su creador.

Con el primer asesinato cometido por el monstruo, vino el dolor para Víctor Frankenstein,

Durante toda aquella desdichada parodia de juicio sufrí una vida tortuosa. Se iba a decidir si el producto de mi curiosidad y de mis ilícitos experimentos acarrearía la muerte de dos de mis semejantes: un niño sonriente y lleno de inocencia y alegría, y otra, muchísimo más espantosa, con todos los agravantes de la infamia, capaces de convertirla en un homicidio memorable por su horror. Justine era también una joven de mérito y poseía cualidades que prometían hacerle feliz; ahora, todo iba a desaparecer en una tumba ignominiosa, ¡y yo era la causa! (Shelley 2000, 137)

3. Responsabilidad

Al final, Víctor Frankenstein se consideraría a sí mismo responsable de la muerte de ambas personas, no por ser él directamente el asesino, sino por haber creado un ser capaz de asesinar, sin proveerle un contexto social, normas de conducta o simples parámetros sobre lo que es aceptable y lo que se considera reproable.

Tomando como punto de referencia esta historia, el presente trabajo hace una reflexión en torno a esa cuestión, la responsabilidad del creador.

Con los avances tecnológicos y científicos, nos parece cada vez más cercana la posibilidad de editar el genoma humano para eliminar enfermedades genéticas de las células germinales (óvulos y/o espermatozoides) o de embriones, evitando así enfermedades hereditarias como Corea de Huntington o síndrome de Tay-Sachs. En estos casos no con la construcción de un cuerpo a partir de cadáveres como Frankenstein, sino por medio de una “re-construcción” o edición de genes, procedimiento que actualmente se lleva a cabo en animales y plantas.

Ahora bien, así como Víctor Frankenstein se consideró a sí mismo responsable de los asesinatos cometidos por su criatura, ¿se puede decir que las personas involucradas en la edición genética de futuros individuos en aras de eliminar enfermedades genéticas son igualmente responsables de ellos?

En un primer momento podemos hablar de una responsabilidad hacia quienes nazcan como resultado de la intervención en sus gametos originarios o en el embrión a partir del cual se formaron; y en un segundo momento, hacía los descendientes de ese primer individuo, ya que de modificarse genéticamente el embrión o células germinales, la alteración sería transmitida a las siguientes generaciones.

De igual manera, en primer lugar se trataría de una responsabilidad en relación a los cambios no controlados en el genoma derivados de su intervención, ya que no se sabe cuáles pueden ser y, en segundo lugar, porque no se debería dejar a quienes los tengan que padecer, a lidiar con ello sin un apoyo médico mínimo.

Ahora bien, usualmente se habla de responsabilidad desde un ámbito individual. Hans Jonas explica que:

[...] la «responsabilidad» se refiere a actos hechos y que adquiere la realidad en el hacer desde fuera responsable a alguien por lo que ha hecho. El sentimiento que aquí acaso acompañe al agente, sentimiento con el cual asume interiormente la responsabilidad (sentimiento de culpa, arrepentimiento, disposición a expiar, pero también obstinado orgullo), es igual de retroactivo que el objetivo «tener que» responder de lo hecho. (Jonas 2015, 162)

Esto es, dar cuenta de las acciones que se realizan y de sus consecuencias, del acto que se señala desde fuera, y que se acepta interiormente.

De igual manera, Seumas Miller explica que existen diversos sentidos de responsabilidad. Algunas veces, decir que alguien es responsable de una acción significa que la persona tenía una o varias razones para realizarla, posteriormente se formó la intención de hacerla y, finalmente, actuó con esa intención, y lo hizo sobre la base de sus razones. Así mismo, se supone que en el curso de todo este proceso, el agente causó o provocó la acción, al menos en el sentido de que el estado mental o los estados que constituyeron su razón para realizar la acción fueron causalmente eficaces (de la manera correcta), y que su intención resultante fue causalmente eficaz (en el camino correcto) (Miller 2001, 66).

En este sentido, Frankenstein es responsable de la criatura a la que dio vida, siendo una de las razones para hacerlo la curiosidad que había despertado en él gracias a los autores que ávidamente estudió, motivándole a buscar aquello que fuera técnicamente necesario para llevarlo a cabo y finalmente hacerlo.

Siguiendo nuevamente a Jonas puede resultar más sencillo analizar su actuar desde una perspectiva negativa. De acuerdo con este autor, podemos decir que alguien actúa irresponsablemente cuando:

Las circunstancias o un convenio han puesto bajo mi custodia el bienestar, el interés, el destino de otros, y eso significa que mi control sobre ellos incluye también mi obligación para con ellos. El ejercicio del poder sin la observancia del deber es entonces «irresponsable», es decir, constituye una ruptura de esa relación de fidelidad que es la responsabilidad. (Jonas 2015, 165)

Frankenstein asumió el control que tenía sobre su criatura hasta el momento en que despertó, sin embargo, no reconoció que bajo su resguardo también estaban su bienestar y su destino, con lo cual rompió la relación de responsabilidad que existía entre ambos. Renunció a ella con la esperanza de que el azar resolviera la situación a la que él dio origen, por lo que su proceder se considera irresponsable para con su criatura.

4. Responsabilidad colectiva

Podemos establecer un paralelismo con la edición del genoma humano, con la distinción de que el acto es realizado por más de una persona, esto es, por una colectividad, la comunidad científica a cargo de la investigación.

Hasta ahora el enfoque en torno a la edición genética, se refiere al aspecto técnico, en control que se tiene sobre la edición y el método que se puede utilizar. Sin embargo, se está dejando de lado el bienestar de las personas que se espera que nazcan con su genoma editado.

A primera vista puede parecer como una gran posibilidad, la intervención genética para evitar que alguien presente padecimientos que de otro modo comprometen en gran medida su calidad de vida y la de las personas a su alrededor. Sin embargo, es importante reconocer que cuando se trata de este tipo de intervención, no se pueden predecir las consecuencias en la medida necesaria para garantizar la seguridad de las personas que nacerán como resultado de dicho proceso, lo cual ya ha sido señalado por autores como Julianna LeMieux (cf. 2018), Antonio Regalado (cf. 2018) y Michael Kosicki (cf. 2018). El riesgo que se corre con la terapia génica, como ya se mencionó, hace referencia al origen de cambios genéticos no controlados por el mismo proceso, el cual es uno de los principales argumentos en contra de su implementación, ya que, en el peor de los casos, la alteración genética puede ser transmitida a los descendientes, de tal manera que las consecuencias no se quedan en el individuo creado, sino que pueden ir mucho más allá.

Impulsar la aplicación para la edición genética en personas sin resolver el problema de riesgos y consecuencias impredecibles, se puede considerar irresponsable en el mismo sentido en que Frankenstein lo fue, pues se estaría reconociendo el control que se tiene para intentar eliminar enfermedades genéticas, como si fuera la creación de un nuevo cuerpo al que se le puede dar vida, pero sin considerar la obligación que se tiene para con él. La obligación, en primera instancia, de no provocarles un daño mayor al que se estaría intentando eliminar —en el caso de la terapia génica— y, en segundo lugar, la de no dejarlos a su suerte, esperando que las posibles consecuencias negativas que se desprenden, no se presenten y, de hacerlo, sin una posibilidad para subsanarlas.

Ahora bien, podemos considerar la responsabilidad colectiva a partir de las razones para realizar una acción y la subsecuente intencionalidad de hacerlo, lo cual lleva a actuar de acuerdo con esta intencionalidad.

De acuerdo con Michael Bratman (cf. 1992), la intencionalidad colectiva se puede definir como intenciones que son compartidas entre los miembros de un grupo. Asocia estas intenciones compartidas con un patrón de intenciones y creencias ordinarias que coordinan la actividad de múltiples individuos, de una manera análoga a la forma en la que la intención de un individuo coordina su actividad a través del tiempo. Aquí, Bratman presenta intenciones compartidas como una cuestión de subplanes que encajan —*meshing*

subplans—. De acuerdo con él, decir que tenemos una “intención compartida J”, donde J es una actividad conjunta, quiere decir que cada uno de nosotros tiene intenciones J, y cada uno de nosotros tiene la intención J a través de cada una de nuestras intenciones de J y a través de subplanes que encajan.

Ahora bien, en el caso de quienes trabajan para lograr la aplicación de la terapia génica en la línea germinal humana, y siguiendo la propuesta de Bratman, la intención que comparten los científicos y/o investigadores es lograr editar el genoma humano de forma exitosa, bajo la creencia de que al hacerlo es posible erradicar enfermedades genéticas y dar una mejor calidad de vida a quienes de otra forma se verían afectados por un padecimiento incurables, tratado, únicamente, de forma paliativa.

La intención compartida que se tiene —intención compartida J— es intervenir el genoma humano, actividad que no puede ser realizada por un solo individuo, un solo investigador o grupo de investigadores, sino que ha sido un proceso desarrollado a partir de la investigación de diversas personas y a lo largo del tiempo.

Es cierto que se puede argumentar que cada grupo trabaja de forma independiente, con recursos propios y áreas de trabajo separadas, y que las actividades que realizan son llevadas a cabo sin la intervención de personas ajenas a su entorno, sin embargo, el hecho de recurrir al trabajo y resultados de otros grupos de investigación habla de una finalidad común. Recurrir a los avances y buscar resolver los errores encontrados por otros se hace para que sea posible llegar al mismo objetivo, editar el genoma humano y eliminar enfermedades genéticas.

Son estas intencionalidades colectivas las que nos permiten hablar de acciones colectivas. Es en esta intencionalidad que se puede considerar a quienes contribuyen al desarrollo de la terapia génica como una colectividad y, como tal, responsables de sus acciones. Específicamente porque desconocen los efectos de aplicarla en personas, las repercusiones a los descendientes y las consecuencias sociales a las que se podrían enfrentar, por mencionar algunas.

El hecho de que la ciencia continúe avanzando a una velocidad nunca antes vista, no implica que deba desarrollarse meramente desde el aspecto técnico, es necesario que la ética esté involucrada en el progreso tecnológico y científico, dando así la misma importancia tanto al conocimiento y su aplicación, como a los aspectos éticos de la misma, cómo es que las personas se pueden ver afectadas por dicho progreso, individual y/o socialmente. Es necesario que los agentes involucrados en su desarrollo asuman la responsabilidad en relación a las consecuencias y que éstas sean tomadas en cuenta, para evitar resultados prevenibles de haberse tomado el tiempo para reflexionar en torno a ellos, evitando así convertirse en Víctor Frankenstein cazando a su creación, para terminar con ella, asumiendo de esa manera, finalmente, su responsabilidad sobre la criatura.

Hasta este momento no se han reportado casos exitosos de edición del genoma humano, sin embargo, Junjiu Huang y su equipo de trabajo en el año 2015 buscaron modificar el gen responsable de la β -talasemia, trastorno sanguíneo potencialmente mortal. El producto obtenido no fue el esperado, ya que los embriones modificados presentaron mosaicismo genético, es decir, dos o más poblaciones de células tenían una composición genética distinta entre sí, y escisiones no consideradas (cf. Liang et al. 2015).

Dos años más tarde, en 2017, otro grupo de científicos reportó haber sido el primero en haber liberado exitosamente embriones humanos de secciones de ADN defectuoso responsable de causar engrosamiento del miocardio, también conocido como miocardiopatía hipertrófica. Así mismo, afirmaron haber evitado que se presentara mosaicismo genético en las escisiones de embriones y lograr un alto rendimiento de embriones homocigóticos que portan el gen en el cual se enfocaban, sin escisiones fuera de destino, los cuales fueron problemas con los que Junjiu Huang y su equipo de trabajo se enfrentaron (cf. Ma et al. 2017).

Los embriones modificados fueron destruidos cinco días más tarde y no todos fueron sanos; sin embargo, afirmaron que la eficiencia, precisión y seguridad del enfoque utilizado tiene potencial para la corrección de mutaciones hereditarias en embriones humanos, al complementar el diagnóstico genético preimplantatorio (cf. Ma et al. 2017).

Retomando la idea de responsabilidad colectiva, los ejemplos anteriores muestran que los avances científicos y tecnológicos se logran gracias al trabajo que continuamente es desarrollado por grupos de investigadores independientes. Hong Ma et al. retomaron los resultados de Puping Liang et al., buscando resolverlos para la realización de su investigación, a pesar de no haber colaborado en el mismo equipo de trabajo.

Podemos reconocer que nos encontramos en un desarrollo científico que obedece a la *big science*, con equipos interdisciplinarios abocados a un fin en común, los cuales cada vez incorporan a más personas, siempre con miras a la exitosa edición del genoma humano. Este tipo de investigación se ha encontrado cada vez más alejada de un modelo de *little science*, pues desde la creación del Proyecto Genoma Humano, la cooperación internacional ha estado presente, haciendo de esta manera cada vez más palpable la responsabilidad colectiva, al encontrarnos en un proyecto que desde sus inicios implica la cooperación interdisciplinaria, a pesar de que actualmente no se trate de un solo equipo de trabajo.

En el caso de la terapia génica, se estaría hablando de una responsabilidad colectiva frente a la modificación del genoma humano, ya que para que sea posible la modificación de embriones humanos, hasta el punto que se ha logrado, fue necesaria la creación de la herramienta que actualmente se utiliza para la edición genética –CRISPR, la cual es una herramienta molecular que permite ‘editar’ o ‘corregir’ el genoma de cualquier célula, se puede entender como si fueran tijeras moleculares capaces de cortar moléculas de ADN de forma más precisa que otras metodologías de la biología molecular, lo cual permite

modificar su secuencia, ya sea eliminando o insertando ADN nuevo, o *prime editing* la cual afirma tener un mayor control sobre el proceso, lo cual permitiría disminuir los efectos fuera de destino, logrando así una técnica segura para su uso en personas (cf. Ledford 2019)—; posteriormente Junjiu Huang se encontró con los primeros problemas al editar el genoma, mosaicismo genético y escisiones fuera de destino, los cuales fueron abordados por Hong Ma y que, a su vez, dan lugar a que se pueda continuar desarrollando la investigación en torno a la modificación del genoma humano.

Ahora bien, a pesar de que la sociedad no participa en el desarrollo técnico de esta tecnología, sí juega un papel importante, ya que será quien la utilice una vez aprobada y es por esto que los usuarios involucrados también están incluidos en la responsabilidad colectiva. Parte de su responsabilidad radica en informarse sobre los posibles riesgos y beneficios que conlleva la terapia génica, las medidas que se pueden tomar para minimizarlos, alternativas y las medidas necesarias para subsanar, en la medida de lo posible, el daño que se le puede provocar a un individuo antes de que exista como tal.

Esta responsabilidad debe incluir a todas las personas involucradas en su desarrollo, desde quienes participan en su desarrollo partiendo de un modelo *big science*, hasta el usuario final. Teniendo la información disponible, las posibilidades de investigar y el acceso a un equipo médico que puede y debe resolver dudas, los usuarios también deben incluirse en esta colectividad, a quienes, llegado el caso, se les pueden cuestionar los motivos que los llevaron a tomar las decisiones que desembocaron en un individuo genéticamente modificado, y en última instancia, exigirles resolver los problemas a los que dio lugar su decisión.

5. Conclusión

¿Por qué hablar de responsabilidad colectiva? ¿Por qué buscar señalar a las personas involucradas en el desarrollo de esta tecnología?

Los individuos a quienes se les modifique la línea germinal para eliminar enfermedades genéticas, en principio se busca que tengan una mejor calidad de vida, sin embargo, no se han considerado por completo las consecuencias que se podrían desprender. Es cierto que al no haber un caso exitoso no es posible conocer estas supuestas y, hasta cierto punto, ficticias consecuencias, sin embargo, no por ello se debe permitir que continúe su investigación sin reconocer la responsabilidad directa que todas las personas involucradas tienen. Si bien es cierto que no todos son responsables en la misma medida, lo son en tanto forman parte de la terapia génica.

En este punto es pertinente retomar nuevamente a Jonas, quien afirma que “[...] en asuntos de cierta magnitud —de potencial apocalíptico— hay que dar más peso a los pronósticos catastrofistas que a los optimistas” (Jonas 2015, 76). Al no saber cuáles son las consecuencias de aplicar terapia génica en la línea germinal humana, si es que real-

mente las consecuencias pueden ser desastrosas, resulta pertinente partir de una posición pesimista, asumiendo que de hecho afectarán a los individuos y sus descendientes, actuar de acuerdo con esta suposición, con mesura y recelo, hasta que se pueda asegurar que la tecnología es segura para alterar el genoma humano, y ello reconociendo el papel que cada persona involucrada juega.

Finalmente, sin negar el trabajo que la maquinaria científica conlleva en relación a la terapia génica, como futuros usuarios de esta tecnología, es importante resaltar el papel que se debe aceptar como sociedad. Es responsabilidad de la sociedad a quien está enfocada la terapia génica, cuestionar su aplicación, las consecuencias negativas y positivas que hasta el momento se conocen y restringir su uso, teniendo en cuenta la intención primaria de la cual se partió, a saber, erradicar enfermedades genéticas. Aún más, haciéndose responsables todos los involucrados de la persona que nazca con un genoma intencionalmente modificado, evitando así caer en el mismo error que Frankenstein.

Futuras generaciones podrán cuestionar las decisiones que se tomaron en torno a la alteración de su genoma —o su no manipulación, si es que se llega a esa decisión o el desarrollo tecnológico no lo permite— y como colectividad/sociedad debemos ser capaces de responder sobre los motivos por los cuales se tomaron las decisiones.

No se puede ni se debe desarrollar la tecnología que permita alterar a los individuos genéticamente, sin asumir la responsabilidad que las personas involucradas merecen.

Referencias bibliográficas

- Berg, P., Baltimore, D., Brenner S., Roblin III, R. O., Singer, M. F. (1975). Summary Statement of the Asilomar Conference on Recombinant DNA Molecules. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 72(6): 1981–1984. doi: <https://doi.org/10.1073/pnas.72.6.1981>
- Blaese, R. M. et al (1995). Lymphocyte-Directed Gene Therapy for ADA– SCID- Initial Trial Results After 4 Years. *Science*, 270(5235): 475–480. doi: <https://doi.org/10.1126/science.270.5235.475>
- Bratman, M. E. (1992). Shared Cooperative Activity. *The Philosophical Review*, 101(2): 327–341. doi: <https://doi.org/10.2307/2185537>
- Jonas, Hans (2015). El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. España: Herder.
- Kosicki, M., Tomberg, K., Bradley, A. (2018). Repair of double-strand breaks induced by CRISPR-Cas9 leads to large deletions and complex rearrangements. *Nature biotechnology*, 36(8): 765–771. doi: <https://doi.org/10.1038/nbt.4192>
- Ledford, Heidi. (2019): Super-precise new CRISPR tool could tackle a plethora of genetic diseases. *Nature*, 574: 464–465. doi: <https://doi.org/10.1038/d41586-019-03164-5>



- LeMieux, J. (2018): Another “CRISPR Calamity”? U.K. Team Reports CRISPR-Induced Gene Rearrangements. *Genetic Engineering and Biotechnology News*. <https://www.genengnews.com/insights/another-crispr-calamity-u-k-team-reports-crispr-induced-gene-rearrangements/>. Consulta: 11/08/2020
- Liang, P. et al (2015): CRISPR/Cas9-mediated gene editing in human tripronuclear zygotes. *Protein & cell*, 6: 363–372. doi: <https://doi.org/10.1007/s13238-015-0153-5>
- Luria, S. E. (1968). The Microbiologist and His Times. *Bacteriological Reviews*, 32(4): 401–403.
- Ma, H. et al (2017). Correction of a pathogenic gene mutation in human embryos. *Nature*, 548: 413–419. doi: <https://doi.org/10.1038/nature23305>
- Miller, S. (2001). Collective Responsibility. *Public Affairs Quarterly*, 15(1): 65–82.
- Regalado, A. (2018). Turns out CRISPR editing can also vandalize genomes. *MIT Technology Review*. <https://www.technologyreview.com/f/611659/turns-out-crispr-editing-can-also-vandalize-genomes/>. Consulta: 11/08/2020
- Rogers, S., Lowenthal, A., Terheggen, H. G., Columbo, J. P. (1973). Induction of Arginase Activity with the Shope Papilloma Virus in Tissue Culture Cells From an Argininemic Patient. *Journal of Experimental Medicine*, 137(4): 1091–1096. doi: <https://doi.org/10.1084/jem.137.4.1091>
- Shelley, Mary (2000). *Frankenstein o el moderno Prometeo*. España: Ediciones Siruela.
- Nobel Media AB. (2020). Renato Dulbecco-Facts. *The Nobel Prize*. <https://www.nobelprize.org/prizes/medicine/1975/dulbecco/facts/>. Consulta: 11/08/2020
- Wirth, T., Parker, N., Ylä-Herttuala, S. (2013). History of gene therapy. *Gene*, 525(2): 162–169. doi: <https://doi.org/10.1016/j.gene.2013.03.137>



La justicia como imparcialidad, progreso y perfección

Justice as fairness, progress and perfection

Diego Alejandro Otero Angelini

Universidad Panamericana, México
diego_otero1@hotmail.com

Resumen

En el presente artículo analizo la justificación del antiperfeccionismo rawlsiano, presente tanto en *Teoría de la Justicia* como en *Liberalismo Político*, con la finalidad de mostrar cómo la justicia como imparcialidad, la concepción de la justicia de Rawls, sufre profundos problemas de estabilidad gracias a esa característica. Como una alternativa a dicho antiperfeccionismo propongo, en una segunda parte, la idea de progreso como perfeccionamiento práctico de John Dewey. Sostengo que un liberalismo perfeccionista de este tipo no atenta contra el pluralismo razonable, como Rawls sostenía, y que es indispensable para poder establecer una sociedad liberal que perdure. Al final muestro, brevemente, cómo podría verse afectado el ámbito del espacio privado una vez que la idea de progreso forma parte de una concepción de la justicia liberal.

Palabras clave: liberalismo, perfeccionismo, progreso, política.

Abstract

In this article I analyze the justification of rawlsian anti-perfectionism, present in both *A Theory of Justice* and *Political Liberalism*. My aim is to show how justice as fairness, Rawls's conception of justice, lacks stability because of it. As an alternative to his anti-perfectionism, I propose, in the second part, the idea of progress as practical perfectionism by John Dewey. I argue that a perfectionist liberalism of this kind does not undermine reasonable pluralism as Rawls argued. Also I argue



Received: 22/07/2019. Final version: 12/05/2020

eISSN 0719-4242 – © 2020 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License



CC BY-NC-ND

that it is indispensable to establish a liberal society that is stable. In the end, I briefly show how the private sphere could be affected once the idea of progress is part of a conception of liberal justice.

Keywords: liberalism, perfectionism, progress, politics.

1. Introducción

Si bien el progreso es un ideal formativo típico, aunque no necesario, de la política liberal norteamericana del siglo XX, su tratamiento intelectual amerita cuidado. Un problema con el concepto del progreso en el pensamiento liberal, como identificó John Rawls, es que supone, en muchos casos, un estado final al que se debe llegar y, por lo mismo, puede legitimar la opresión de ideas morales o religiosas que no compartan dicho ideal dentro de sus ideas del bien. La noción de progreso que defenderé en este artículo está relacionada con la idea de perfección en sentido práctico de John Dewey y no supone un estadio final para justificarse, del mismo modo en que la evolución por selección natural tampoco lo necesita, y por eso defenderé que es compatible con una concepción de la justicia como la justicia como imparcialidad. Sin embargo, Rawls mantiene una concepción de la justicia liberal antiperfeccionista que deja de lado la idea del progreso y su importancia para una sociedad bien ordenada.

¿Por qué el ideal perfeccionista es rechazado por Rawls?, ¿qué problema hay con hablar de los logros de la sociedad en términos de progreso?, ¿es la idea del progreso incompatible con una visión liberal de la justicia? Para Rawls el problema del perfeccionismo, desde *Teoría de la Justicia*, se encuentra en que, siempre que una sociedad mantenga una idea de perfección que influya u oriente la concepción de la justicia, es parcial respecto de doctrinas comprehensivas que no contemplen la misma idea de perfección como un fin aceptable; en ese sentido es injusta (por ser parcial) con ellas. Asumiendo que fuera imposible mantener una idea de perfección y desarrollo para la sociedad que pueda justificarse en términos de imparcialidad, parecería necesario renunciar a dicho ideal pues su imposición sería inaceptable en la posición original, la situación hipotética diseñada por Rawls para encontrar los términos justos de cooperación social desde la imparcialidad (Rawls 1999, 15-17). La sociedad bien ordenada de Rawls, que existe bajo la condición del pluralismo razonable (Rawls 1999, 63-66), no podría adoptar una concepción de la justicia que discrimina injustamente ideas del bien de la sociedad y, por lo tanto, tendríamos que rechazar las ideas de perfeccionismo y progreso en general.

En el primer apartado de este artículo analizaré el antiperfeccionismo de Rawls en su formulación de la justicia como imparcialidad (presente tanto en *Teoría de la Justicia* como en *Liberalismo Político*). De igual modo, analizo los mecanismos que, según Rawls, permiten que la concepción de la justicia sea estable. Concluyo esa primera parte

mostrando algunos de los que me parecen los problemas centrales de dicha postura. La segunda parte la dedicaré a analizar la posibilidad de plantear la compatibilidad de la justicia como imparcialidad con un cierto ideal de progreso. Para hacer esto mostraré cómo, aunque Rawls afirme que las razones filosóficas son innecesarias para justificar el liberalismo político —lo que afirma explícitamente el *Liberalismo Político* y, asume, es posible hacerlo incluso desde *Teoría de la Justicia* (Rawls 2005, XXX)—, existe una idea de ser humano en la tradición liberal, presente también en el pensamiento de Rawls, que permite plantear un tipo de perfeccionismo que no atenta contra el pluralismo razonable. En la última sección procuraré abordar, con brevedad, algunas implicaciones de reconocer el ideal de progreso que propongo, haciendo notar las diferencias en la aplicación de la justicia como imparcialidad en una sociedad bien ordenada; en especial haciendo énfasis en la relevancia de la educación (de los menores de edad), lo que fue uno de los temas centrales del pensamiento de John Dewey, de quien tomo la idea de “perfeccionismo en sentido práctico” desarrollada en el segundo apartado.

2. Antiperfeccionismo, la justicia como imparcialidad y el problema de la estabilidad

El antiperfeccionismo rawlsiano asume que ideas del bien distintas, en un estado de imparcialidad y dentro de los límites de razonabilidad, son incomparables. La imposición del velo de la ignorancia, junto con los límites a la motivación en la posición original, obliga a las partes a considerar las distintas ideas del bien de modo imparcial, pues no pueden saber cuál será la que ellas tendrán. Rawls espera que el velo de la ignorancia obligue a las partes que “deciden” sobre la concepción de la justicia a considerar dichas ideas del bien imparcialmente (Rawls 1999, 118-120). Debido a que no hay una idea del bien trascendente que nos sirva como criterio para comparar y juzgar distintas comprensiones del bien, es necesario reconocer que todas son inicialmente igual de aceptables mientras las sostengan personas razonables.

La justicia, como primera virtud social, está encargada primordialmente de la distribución de bienes (Rawls 1999, 3-4). En el caso de la justicia como imparcialidad, su labor es garantizarlos en la medida justa para que los individuos sean capaces de alcanzar la realización de sus ideas del bien (Rawls 1999, 78-81). La justicia como imparcialidad supone que cada idea del bien, suponiendo que sea razonable, es igualmente aceptable bajo un contexto imparcial. Al no desarrollar una idea del bien que ordene cuáles concepciones son aceptables, nos encontramos con la necesidad de aceptarlas todas, generando condiciones materiales y de autorrespeto para que puedan ser perseguidas por los ciudadanos en condiciones de libertad y justa igualdad, siempre y cuando su existencia no represente un riesgo inminente para la existencia de la concepción de la justicia (Rawls 1999, 191-192).

El ejercicio de la tolerancia dentro de la comunidad política está enmarcado por los límites de la conservación del orden y la seguridad. El principio de tolerancia supone que el gobierno no está en condiciones de afirmar qué idea del bien es mejor, por el contrario:

[...] dados los principios de la justicia, el Estado debe ser entendido como la asociación conformada por ciudadanos iguales. No debe preocuparse con doctrinas filosóficas y religiosas, sino regular la búsqueda de los individuos de sus intereses morales y espirituales de acuerdo con los principios con los que ellos mismos estarían de acuerdo en una posición inicial de igualdad [...] el gobierno no tiene ni el derecho ni el deber a hacer lo que él o la mayoría (o quién sea) quiera hacer en cuestiones de moralidad y religión. Su deber está limitado a garantizar las condiciones de igualdad moral y libertad religiosa. (Rawls 1999, 190)

La idea de que el Estado pueda asumir el papel de árbitro sobre qué ideas del bien son correctas es un peligro constante por el cual, en buena medida, vino a existir la tradición liberal (con su búsqueda de la defensa de la privacidad). Rawls formula un argumento sugerente cuando sostiene que “donde la supresión de la libertad está basada en principios teológicos o asuntos de fe, ninguna discusión racional es posible” (Rawls 1999, 90). Así, busca garantizar la estabilidad de la comunidad política mediante los principios de la justicia: en tanto las distintas ideas del bien no contradigan directamente la concepción de la justicia que sería elegida por los individuos en una circunstancia de imparcialidad donde se reconozca su autonomía, deben de ser respetadas y toleradas. Lo que es más, de acuerdo con Rawls el trato tolerante debe ser garantizado incluso con aquellos que son intolerantes siempre que la constitución, y por tanto la estructura básica gobernada por una concepción de la justicia razonable, no corra ningún riesgo: “Cuando la constitución está por sí misma segura, no hay ninguna razón para negar la libertad al intolerante” (Rawls 1999, 192).

Esta tolerancia hacia los intolerantes plantea un posible escenario de inestabilidad para cualquier sociedad liberal. Rawls es consciente de esto y analiza la importancia de la imparcialidad y el impacto en la psicología moral en *Teoría de la Justicia*, así como la relevancia del consenso traslapado, como mecanismo estabilizador de la sociedad, en el *Liberalismo Político* (Rawls 2005, 391). Me enfocaré al argumento desarrollado en *Teoría de la Justicia* pues, considero, el consenso traslapado requiere de este primer paso. El consenso traslapado en Rawls depende de la posibilidad de hacer de la justicia como imparcialidad la opción libremente elegida por todas las doctrinas comprensivas sin necesidad de intervención del gobierno más allá de la aplicación de la concepción a la estructura básica de la sociedad. Considero que, si puedo mostrar que los argumentos en *Teoría de la Justicia* no se sostienen por sí, difícilmente podríamos construir el caso por el consenso traslapado con las implicaciones que tiene en *Liberalismo Político*; como es, por ejemplo, que la concepción no puede ser aceptada por un simple *modus vivendi* (Rawls 2005, 146).

Esta idea de tolerancia se encuentra presente en el esfuerzo no fundacionalista del *Liberalismo Político*. En este texto Rawls pretende presentar la justicia como imparcialidad de modo que pueda ser estable (Rawls 2005, 140-143). Para hacer esta presentación Rawls muestra que puede elaborar una teoría que no dependa de una doctrina comprensiva particular y, después, realizará una defensa de la estabilidad en función a la psicología moral y el “consenso traslapado”. En este artículo me enfocaré, para plantear el problema de la estabilidad, en el tema de la psicología moral, en especial del modo en que fue desarrollado en *Teoría de la Justicia*; aunque vale la pena aclarar por qué lo haré así. Por un lado, como se verá en el desarrollo del artículo, en especial a partir del siguiente apartado, la idea de hacer una concepción de la justicia que pueda ser no fundacionalista, es decir que no dependa de una idea moral del bien (que yo defenderé que debe de ser una idea moral liberal), me parece inestable.

Dado el alto grado de idealidad que Rawls asume para la sociedad en *Liberalismo Político*, vaciar la concepción de la justicia de contenido comprensivo puede ser posible (Rawls 2005, 35-40); sin embargo, en las sociedades reales esta opción no existe. No sólo eso, en la medida en que Rawls busca como garantía de estabilidad el “consenso traslapado” de una concepción de la justicia no defendida en términos morales, implica que cada una de las doctrinas comprensivas tendrán sus propias razones morales que las llevarán a aceptar la concepción (Rawls 2005, 144-146). El problema con esta propuesta, y por lo que me parece que el centro del análisis debe estar en el tema de la psicología moral, es que Rawls presenta la poco plausible idea de una sociedad en la que todos viven bajo la justicia como imparcialidad, ven los buenos resultados, están convencidos de que funciona y, por lo mismo, sus propias doctrinas comprensivas elaboran las justificaciones morales necesarias para aceptarla. Esto significa que los ciudadanos no pueden aceptar la concepción de la justicia como parte de un mero *modus vivendi*; Rawls asume que hay dos cuestiones por las que un consenso traslapado es distinto de un *modus vivendi*: “primero, el objeto del consenso, la concepción política de la justicia, es en sí una concepción moral. Segundo, se afirma a sí misma en términos morales, es decir, incluye concepciones de la sociedad y los ciudadanos como personas [...]” (Rawls 2005, 147).

¿Por qué es esto un problema? La cuestión que Rawls no responde es: ¿por qué asumiríamos que existen sociedades así? Rawls pone el carro antes de los caballos: dado que la sociedad se gobierna por una concepción de la justicia adecuada, los ciudadanos tendrán un consenso de la concepción de la justicia fundamentado en sus propias doctrinas comprensivas (que tienen criterios de justificación distintos, en algunos casos incomparables), pero, ¿quién gobernó, si no fueron ciudadanos previamente socializados de acuerdo a los valores de la justicia como imparcialidad, con esa concepción para que los ciudadanos presentes se convencieran de la corrección de la concepción? El problema es que los ciudadanos necesitan, primero, tener una concepción de la justicia, al menos parcial, que arroje los resultados adecuados para entrar en un “círculo virtuoso” en el que la justificación moral compartida genere las condiciones sociales aceptables para todos y

que, a su vez, reconozcan lo conveniente de dicha concepción. Rawls, con el giro político, hace precedentes críticas como las de Sheldon Wolin, quien, después de plantear como “(L)a garantía de la estabilidad no es, digamos, el aprecio profundo de los ciudadanos por la vida democrática o el patriotismo, sino el consenso traslapado” (Wolin 2016, 270), reconoce como:

Lo que no reconoce la fórmula liberal de, “Derechos Iguales+Libertad=Democracia”, es que Americanos Africanos, otras personas de color, Judíos e irlandeses católicos no harán eco a los valores liberales de tolerancia, igualdad y libertad porque sus experiencias históricas tienen un trasfondo distinto del que el optimismo histórico de la sensibilidad liberal permite: un trasfondo por un lado de experiencias de nativismo, esclavitud, antisemitismo y anti catolicismo y, por otro lado, de las categorías “listas para usar” de los derechos iguales para todos más allá de los traumas históricos. (Wolin 2016, 272)

Como se verá a continuación, cuando analice el modo en que Rawls plantea la psicología moral y cómo los individuos aceptan una concepción de la justicia determinada, Rawls parece considerar una especie de generación “natural”, casi espontánea, de una socialización adecuada para vivir en una sociedad ordenada por la justicia como imparcialidad. Aun cuando aceptáramos que la socialización puede ocurrir de ese modo natural-espontáneo (y eso no significaría que no podamos socialmente, a través de la educación, orientar la socialización para ordenarnos a una concepción de la justicia determinada), eso no significa que genere condiciones de estabilidad. Por tanto, me parece que el centro del argumento por la estabilidad está en *Teoría de la Justicia* pues, aun cuando Rawls defiende en la introducción del *Liberalismo Político* (Rawls 2005, xv) que la distinción entre una doctrina moral y una política de la justicia no está en *Teoría*, me parece, por razones que se verán en este artículo, que es esa la razón por la que el argumento por la estabilidad está mejor desarrollado ahí. Al final de cuentas, el consenso sobre la concepción de la justicia (independientemente del nivel o tipo de consenso que sea), requiere de una psicología moral bien justificada, lo que está mejor presentado en *Teoría*.

En *Teoría de la Justicia* hay dos maneras de explicar por qué Rawls considera que la justicia como imparcialidad sería una concepción estable. Por un lado se encuentra el principio de imparcialidad, que es el que informa los deberes y obligaciones, por otro, está el funcionamiento de nuestra psicología moral, por la que Rawls piensa que los principios terminarían siendo aceptados por los ciudadanos.

Sobre el principio de imparcialidad podemos decir que, de acuerdo con Rawls, supone que las personas están obligadas a hacer lo que les corresponde según las reglas de una institución siempre que hayan aceptado voluntariamente los beneficios de dicho esquema y cumpla con los criterios de justicia (Rawls 1999, 301). Asume que existe un principio moral, derivado de una idea intuitiva, que estipula que “no debemos ganar del esfuerzo cooperativo de otros sin haber hecho lo que nos correspondía con justicia hacer” (Rawls 1999, 301). El principio de imparcialidad sirve como fundamento de las relaciones de jus-

ticia en tanto los miembros participantes reconocen la naturaleza del esfuerzo cooperativo que implica que las partes sólo pueden beneficiarse cuando cooperen con los objetivos comunes.

Una condición necesaria para que el principio de imparcialidad pueda operar es que cada uno de los participantes debe tener confianza en que sus contrapartes lo reconocen y están dispuestas a cumplir con su parte del esfuerzo cooperativo (Rawls 1999, 305). Si pensamos en la posibilidad de que el esfuerzo cooperativo lo lleven a cabo personas intolerantes, con prejuicios, encontramos un primer problema. Cuando una de las partes no piensa que los demás son igualmente dignos, el cumplimiento del principio de imparcialidad se ve seriamente comprometido; del mismo modo, la víctima de discriminación probablemente dude de que su contraparte, el intolerante, esté en disposición de cumplir con el principio. Si la existencia de intolerancia y grupos de odio fuera algo más o menos común en la comunidad política, el cumplimiento de los principios derivados de la posición original, por razón de la imparcialidad, estaría sujeta a una continua negociación que más parecería un perpetuo dilema del prisionero. El principio de imparcialidad requiere, para que podamos considerar su aplicación razonablemente, que las partes cuenten con una moralidad con rasgos democráticos y liberales en la que todos deben pensarse como individuos iguales. Donde las partes no se consideran iguales, no queda claro que puedan compartir la misma noción de mérito.

Este problema es aun más agudo en el *Liberalismo Político*, con el “giro político” de Rawls, cuando la influencia de la concepción de la justicia en la conformación de la psicología moral de los ciudadanos es dejada de lado, en contraste a la formulación de *Teoría de la Justicia*. En el *Liberalismo Político* nos encontramos con ciudadanos que, en el contexto de una teoría ideal, ya poseen una moral liberal; esto es evidente en la caracterización de la cultura de fondo que hace Rawls (Rawls, 2005, 443-444). Una teoría que presuponga ciudadanos moralmente liberales, por momentos, parece ser una que no se refiere a las posibilidades concretas de la realidad.

Si nos imaginamos estar en la posición original, en donde todos los individuos están cubiertos por el velo de la ignorancia y se consideran iguales en tanto no tienen conocimiento de sus roles “empíricos”, el principio de imparcialidad sería elegido y considerado una necesidad. El problema de la teoría es que el principio exige que las partes que se encuentran en el esfuerzo cooperativo consideren iguales, al menos en sus características relevantes, a sus pares. Fuera de la posición original, en el mundo real, existen ideas del bien que contradicen esta creencia y que de hecho existen en las sociedades liberales.

Dicho esto un segundo mecanismo con el que Rawls fundamenta la estabilidad de la justicia como imparcialidad en *Teoría de la Justicia* es la psicología moral. Cabe decir que si este argumento funciona, me parece, sería posible sostener el argumento anterior (el de la imparcialidad) pues, de hecho, los ciudadanos se considerarían iguales con el

paso del tiempo; el problema es que el argumento desde la psicología moral es incorrecto. Rawls reconoce la necesidad de que la concepción de la justicia sea compartida por todos para garantizar su estabilidad:

Para asegurar la estabilidad los hombres deben de poseer un sentido de la justicia o una preocupación por aquellos que estarían en desventaja por su mala acción, preferiblemente ambos. Cuando estos sentimientos son suficientemente fuertes para imponerse a la tentación de violar las reglas, el esquema justo es estable. (Rawls 1999, 435)

Por su parte, el modo en que las personas desarrollan estos sentimientos y adoptan la concepción de la justicia está plasmado en tres leyes o tendencias de la psicología moral:

1. Dada la existencia de la familia y que ésta es una institución justa en donde los padres aman a sus hijos, los menores reconocen el amor de sus padres y los aman en reciprocidad.
2. Dado que las personas desarrollan la capacidad de tener sentimientos hacia sus iguales, inicialmente del modo que se estipula en la primera ley, y que un ordenamiento social es justo y públicamente reconocido, entonces las personas desarrollan los sentimientos afectivos hacia aquellos que viven en dicho ordenamiento en cuanto los otros cumplen con sus deberes y obligaciones de acuerdo a su posición.
3. Dado que la capacidad de una persona de desarrollar sentimientos hacia sus iguales se ha realizado mediante la formación de lazos como se establece en las primeras dos leyes, y dado que las instituciones sociales son justas y públicamente reconocidas por todos, entonces esta persona adquiere el correspondiente sentido de la justicia pues reconoce que él y aquellos que le importan son beneficiarios de dicha ordenación. (Rawls 1999, 429-430)

Es muy claro que estas leyes de la psicología moral son cuestionables. No es evidente que de hecho se cumplan con el rigor de una ley. ¿En realidad es una ley que los padres amen a los hijos?, ¿verdaderamente la familia es una institución justa? En el contexto de *Teoría de la Justicia*, si el cumplimiento de estas leyes de la psicología moral es necesario para conseguir una sociedad estable para la concepción de la justicia, considero que la empresa rawlsiana está en severo riesgo.

En cualquier caso, Rawls asume que las leyes de la psicología moral ofrecen una generalización adecuada sobre cómo las personas desarrollan sentimientos morales hacia otros individuos y por las instituciones, además confía en que garantizarían la estabilidad de la justicia como imparcialidad en función de que las personas terminan generando los sentimientos morales apropiados para que la estructura básica se estructure con los principios de la justicia y sean estos los que gobiernen las relaciones de los individuos. Para que esto

sea correcto tenemos que suponer que la justicia como imparcialidad tiende a ocupar un papel central en las relaciones sociales de la comunidad, más allá de la estructura básica, que es su objeto.

Rawls se equivoca al suponer que el impacto de la concepción de la justicia en la formación de los sentimientos morales es suficiente para convertirse en una de las condiciones de estabilidad por sí misma. Esta idea está desarrollada por Benjamín Barber en su crítica a los problemas de justificación en Rawls:

Rawls es incapaz de citar evidencia psicológica o histórica que sugiera que la tolerancia del intolerante lo vuelve más tolerante y consciente de la libertad. El tipo de datos exigidos por aquellos interesados en la evidencia indican que el intolerante está, en la mayor parte, más allá de la racionalidad y por tanto es incapaz de comprender lo que está de fondo en la misma idea de la tolerancia. El intolerante normalmente se refiere a superiores imaginarios con la misma falta de racionalidad con la que tiranizan a sus inferiores imaginarios. Los creyentes fanáticos continuamente parecen comprender la tolerancia por los demás más como un halago que como una reprimenda a su intolerancia. Sin embargo, no debemos falsificar la intención de Rawls para dejar en claro que, en la falta de una sociología política, no sólo se mantiene sin probar sino, igualmente, sin siquiera examinar. (Barber 1975, 671)

La necesidad social de desarrollar legislación contra la discriminación en el mundo es una consecuencia clara de este hecho. Como retomaré en la conclusión, no veo claro hasta qué punto Rawls ofrece herramientas para detener actos de discriminación si no se justifican en términos distributivos y no por los problemas de estabilidad que pueden generar para la sociedad liberal; este punto lo analiza directamente Rawls en *Justicia como imparcialidad, una reformulación*. El análisis del problema del racismo desde la perspectiva de la justicia como imparcialidad conduce a pensar esos problemas sociales como cualquier otra situación de desventaja en relación a los bienes primarios (Rawls 2001, 65). Es probablemente por la insistencia de Rawls de plantear la justicia como imparcialidad en el contexto de una teoría ideal que no reconoce la relevancia de la discriminación (racial o de género, por ejemplo) como un problema que afecta la estabilidad de la comunidad que no puede ser asimilado a la distribución de bienes primarios. Dada la precaución de Rawls frente a un gobierno que intervenga en el desarrollo del plan de vida de los ciudadanos, la justicia como imparcialidad permite que existan los espacios para que la conducta antiliberal pueda existir. Este es un efecto no deseado del antiperfeccionismo rawlsiano que en el largo plazo pone en riesgo la estabilidad de la concepción de la justicia.

El liberalismo es más que una mera organización política y acuerdos constitucionales y aceptar la concepción no es algo espontáneo; implica un proyecto de vida aun cuando sea uno más o menos indeterminado. En palabras de Brian Barry:

El liberalismo descansa en una visión de la vida: una visión fáustica. Exalta la autoexpresión, el autocontrol y el control sobre el ambiente natural y social; la activa búsqueda del

conocimiento y el choque de ideas; la aceptación de la responsabilidad personal por las decisiones que moldean nuestras vidas. Para aquellos que no pueden con la libertad provee alcohol, tranquilizantes, lucha libre en la televisión, astrología, psicoanálisis y demás sin fin, pero no puede por su naturaleza proveer de ciertas seguridades psicológicas. Como cualquier credo no puede ser justificado o condenado en términos ajenos a él. Es él mismo una respuesta a la pregunta insoluble pero inescapable: ‘¿Cuál es el significado de la vida?’. (Barry 1973, 127)

Lo que vale la pena agregar es que, frente al resto de los credos y concepciones de la justicia existentes, el liberalismo permite a una mayor diversidad de ideas del bien existir bajo su concepción de lo justo. Sin embargo, como todos los credos y concepciones de la justicia, es incompatible con algunas ideas del bien; cuando es incompatible, no parece ser capaz de estructurarse de modo estable, si para eso es necesario que los individuos lo acepten “originalmente”. Como afirmaba John Dewey:

No podemos continuar con la idea de que la naturaleza humana, cuando la dejamos sola, cuando está libre de restricciones arbitrarias, tenderá a producir instituciones democráticas que funcionan exitosamente. [...] Debemos reconocer que la democracia significa la creencia en que la cultura humanística debe prevalecer; debemos ser francos y abiertos en el reconocimiento de que nuestra proposición es una moral—como toda idea que se relacione con lo que debería de ser. (Dewey 1989, 97)

Esto significa que no puede existir una concepción de la justicia que reconozca la validez de todas las ideas del bien pues, en último término, eso significaría que no tiene una postura sobre el bien en lo absoluto (aunque no afirmo que Rawls suponga esto). La expectativa rawlsiana de desarrollar un liberalismo antiperfeccionista, que no suponga una idea (o al menos una familia de ideas) del bien, es contraria al hecho de que hay en el liberalismo (o en los liberalismos si se quiere) ciertos ideales de vida en cierto sentido arquetípicos (sin importar que por su naturaleza se puedan materializar de muy diversos modos) que suponen una comprensión moral del liberalismo y son irrenunciables porque, de no existir, la estabilidad de la sociedad liberal estaría comprometida.

Como muestro a continuación, la actitud perfeccionista pragmatista de John Dewey le permitiría a Rawls garantizar las condiciones de estabilidad que él simplemente no ofrece. Esto es así porque cierta concepción del perfeccionismo implica el reconocimiento de bienes liberales que permiten orientar la acción política de modo que tiendan a una sociedad más estable. De igual modo, como es bien sabido, el proyecto deweyano es fundamentalmente un proyecto educativo, lo que conseguiría que la concepción fuera parte de un consenso lo suficientemente amplio como para permitir una sociedad más estable.

3. Los fines de la sociedad liberal

No hay duda de que las sociedades no liberales han tendido a promover una idea de progreso o perfección desde una doctrina comprehensiva particular de modo autoritario. El liberalismo filosófico surgió como una respuesta a las exigencias de sociedades cada vez más plurales, donde el conflicto se fue acrecentando en la búsqueda de la hegemonía política. Sin embargo, aun cuando imponer un ideal de perfección social puede implicar una imposición ilegítima sobre las personas, desde la perspectiva de la sociedad liberal dicho ideal perfeccionista es irrenunciable ya que el liberalismo mismo, contra lo que Rawls planteó en el *Liberalismo Político* (Rawls 2005, 140), supone una familia de ideas del bien (aquellas que no estén en oposición a los valores liberales) que permiten evaluar la sociedad en términos de desarrollo.

El reto de plantear el ideal perfeccionista en una sociedad liberal es grande. En el momento en que buscamos dar contenido a la idea de la perfección nos encontramos con la posibilidad de convertirnos en aquello a lo que Rawls y la tradición liberal se oponen (la imposición de una visión comprehensiva de la sociedad ilegítima). Sin embargo, una lectura pragmática de la justicia como imparcialidad supondría un ideal de progreso compatible con la concepción de la justicia liberal. En este sentido John Dewey afirma que:

El liberalismo está comprometido con un fin que es al mismo tiempo duradero y flexible: la liberación de los individuos para que la realización de sus capacidades pueda ser la ley de su vida. Está comprometido con el uso libre de la inteligencia como método para dirigir el cambio. (Dewey 2009, 61)

La objeción de orden rawlsiano a la democracia liberal de Dewey podría considerar que es incompatible, y de hecho de un espíritu completamente contrario, con un liberalismo que reconozca el papel de la imparcialidad en la estructuración y elaboración de la concepción de la justicia; que el liberalismo tenga un fin ulterior a la mera ordenación de la sociedad es una extralimitación de la concepción de la justicia a ámbitos que, según Rawls, no son su objeto (Rawls 2005, 194). Cuando en el *Liberalismo Político* Rawls lleva a cabo el análisis sobre el bien de la sociedad política, plantea el problema al afirmar que: “la justicia como imparcialidad efectivamente abandona el ideal de comunidad política si por ese ideal se significa una sociedad política unida por una (parcial o completa) doctrina comprehensiva religiosa, filosófica o moral” (Rawls 2005, 201). Dicho eso, Rawls nos permite ver cómo es que los fines religiosos, filosóficos o morales no son fines de la sociedad bien ordenada por la justicia como imparcialidad. Teniendo en mente esto, es extraño cuando, en la página siguiente, afirma que los ciudadanos:

[...] comparten un fin político básico, y que tiene la más alta prioridad: el fin de mantener instituciones justas y de darse justicia los unos a los otros, sin mencionar otros fines que

también deben de compartir y realizar a través de sus acuerdos políticos. Además, el fin de la justicia política puede estar entre los fines básicos de los ciudadanos en referencia al cual expresan el tipo de persona que quieren ser.

Junto con otras presunciones, estos fines últimos proveen las bases para el bien de una sociedad bien ordenada. (Rawls 2005, 202)

Es confuso pensar en qué tipo de bienes u objetivos políticos son aquellos que sirven como base para la sociedad bien ordenada, además de estar en referencia al tipo de persona que los ciudadanos quieran ser, sin ser parte de una concepción, al menos parcial, de la moral liberal. El problema, sin embargo, de definir bienes al modo en que lo hace Rawls en el *Liberalismo Político* es que, aun con los límites del giro político, difícilmente puede justificarlos distanciándose de una comprensión moral de la justicia como imparcialidad:

Con estos asuntos asumidos, la sociedad bien ordenada de justicia como imparcialidad es buena en dos modos. El primero es como un bien para las personas individualmente, y esto por dos razones. Una es que el ejercicio de los dos poderes morales se experimenta como un bien. Esto es una consecuencia de la psicología moral usada en la justicia como imparcialidad. Y que este ejercicio puede ser un bien importante, y lo será para muchas personas, es claro por el papel central de estos poderes en la concepción política de los ciudadanos como personas [...]

Una segunda razón por la que la sociedad política es un bien para los ciudadanos es que asegura para ellos el bien de la justicia y las bases sociales para el respeto mutuo. (Rawls, 2005, 202-203)

La idea de que Rawls puede justificar los bienes en su concepción política del ciudadano es un error. Por ejemplo, cuando habla de la psicología moral en el pasaje recién citado, Rawls hace un comentario, en una nota al pie, en el que habla de cómo esa psicología usa el principio aristotélico, planteado en *Teoría de la Justicia* (Rawls 1999, 372-380). Dicho principio no está distanciado de una doctrina comprehensiva. Lo que es más, cuando afirma que el ejercicio de dicha psicología, no fundada en un argumento político, es un bien, no tiene realmente razones políticas para hacerlo. La idea de que el ejercicio de los poderes morales es un bien está vinculada a un principio liberal y moral de autonomía que Rawls carga de contrabando al argumento.

La afirmación de los poderes morales de los individuos implica una comprensión de la razón perteneciente a una familia de doctrinas comprehensivas, herederas en buena medida de la modernidad. El ejercicio y desarrollo de la inteligencia es una labor social en la medida en que nuestra naturaleza así nos condiciona, necesitamos de la sociedad para desarrollarla (Dewey 2007, 762); la sociedad liberal, dicho esto, está en condición de promover y facilitar el uso de la inteligencia o, por otro lado, podría abdicar a esta presunta responsabilidad. Suponiendo que garantizar la libertad en su justo valor, para lo que es necesario permitir y promover el ejercicio de los poderes morales, sea uno de los fines

del liberalismo, el progreso (consecuencia del uso de la inteligencia a la solución de los problemas), y un tipo de perfeccionismo pragmático, sería una de las consecuencias de la aplicación de una concepción liberal de la justicia (Dewey 1998, 84-90).

Si reconocemos estos presupuestos, la relación entre liberalismo y progreso parece ser necesaria. En la medida en que los individuos gocen en su vida ordinaria de cierta libertad, tenderán a generar progreso en un sentido pragmatista deweyano (Dewey 2009, 63). Este concepto de perfección no plantea un objetivo último al que el ser humano deba acceder. Por el contrario, asume que dadas las condiciones adecuadas, los individuos serán capaces de generar nuevos estándares a los que puedan acceder en función a sus circunstancias específicas. Es decir, el objetivo de Dewey es plantear un tipo de perfeccionismo que entienda que no es necesario plantear una meta final, una escala última, sino con la capacidad de resolver los problemas a los que uno se enfrente en el momento (Dewey 1998, 85). Ahora bien, una objeción podría ser que esta idea de perfección, al no apuntar a un fin concreto, es que es un concepto inútil (pues no quedaría claro hasta qué punto podríamos plantear fines y circunstancias sociales a partir de él), pero esto sería pasar por algo que en la idea de perfeccionamiento deweyano son los individuos, cada una de las personas, las que deben de ser capaces de “perfeccionarse” según el estándar que ellos indaguen. Esto significa que, aun cuando la sociedad no busque una igualdad en los fines que deben perseguir las personas (o en los resultados que obtengan de sus indagaciones personales), si debe de generar una igualdad de condiciones para que cada persona pueda perseguir su perfección: bienes primarios como los marca la justicia como imparcialidad, pero también una cultura que promueva el desarrollo individual, la libertad, la igualdad moral y la autonomía; todos esos valores comprensivos de las sociedades liberales.

De este modo, la sociedad más avanzada, al menos desde un proyecto civilizatorio liberal, no es una en la que todos se comporten igual por la coacción de un agente externo a ellos, sino aquella que permita que todos los proyectos de vida o comprensiones del bien compatibles con la concepción de la justicia liberal sean “puestos a prueba” y se encuentren abiertos a la crítica y evaluación; una sociedad de individuos libres, iguales, autónomos que puedan construir sus propios proyectos de vida e indaguen el modo de alcanzarlo según su propio parecer.

En una sociedad liberal que tiende al progreso en términos deweyanos se puede limitar el pluralismo, a veces mediante la elección libre de ciudadanos que prefieren otros proyectos de vida y, cuando genere riesgos a la estabilidad, ponga en riesgo las libertades de otros individuos o incluso, sin ser un riesgo eminente, promueva una visión contraria a la concepción liberal, puede hacerse mediante la censura (o algún otro mecanismo de exclusión comparable) legítima. Un ejemplo de una concepción de la sociedad liberal así está expuesto por Jeremy Waldron, quien defiende la importancia de pensar los límites a la libertad de expresión más allá del principio del daño (elaborado por Mill), enfocándose en particular en el discurso de odio (Waldron 2014). Waldron asume, en contra de las aparentes consecuencias del liberalismo antiperfeccionista, que algunos modos de expresión

atentan contra valores públicos fundamentales, como puede ser la igual dignidad de los miembros de la comunidad, y eso puede ser razón suficiente para moderar o censurar su presencia en el espacio público.

Aun cuando el análisis y la crítica a la propuesta de Waldron ameritaría mayor detenimiento, considero que la defensa de ciertos valores públicos, como la no discriminación por razones de raza, sexo o religión (aun cuando no tenga un impacto directo en la distribución de bienes primarios), es compatible con el progresismo liberal de Dewey, que no está definido por un estilo de vida particular o un tipo de modelo final (lo que considero que es la gran preocupación de Rawls respecto del perfeccionismo) (Dewey 2009, 40). El progreso liberal enfocado al ciudadano supone una persona que puede utilizar su razón para definir libremente los proyectos de vida que satisfacen sus necesidades dadas sus condiciones vitales. Este liberalismo conduce al progreso de un modo similar en que la evolución por selección natural lo ha hecho: desechando las opciones inviables, manteniéndose abierto a las posibilidades del futuro (Dewey 1998, 141). El futuro de la sociedad liberal no puede ser definido con precisión, la sociedad liberal se resiste a ser pensada en términos de utopía pues está compuesta por personas que son capaces de pensarse y pensar su mundo de un modo distinto y autónomo dependiendo de sus circunstancias.

Uno de los fines de una sociedad liberal ordenada por la justicia como imparcialidad que reconozca la idea de progreso liberal sería que todas las personas tengan igual oportunidad de ejercer sus poderes morales y el uso de su inteligencia del modo más libre que la sociedad misma ofrezca. Para poder permitir este desarrollo de poderes morales y de inteligencia debe, al mismo tiempo, ser capaz de enfrentar el conflicto de un modo productivo generando progreso y perfeccionamiento en un sentido pragmático.

4. Consecuencias educativas del perfeccionismo

Para finalizar quisiera plantear algunas de las consecuencias del reconocimiento del progresismo y perfeccionismo social que planteé en el ámbito educativo. Como ya lo expuse, el tipo de perfeccionamiento del que estoy hablando se fundamenta en la idea de desarrollo continuo cuasi evolutivo en el que los individuos plantean sus propios estándares en función de la situación en la que se encuentran. El hecho que la sociedad apunte al perfeccionamiento de sí mediante el desarrollo de sus ciudadanos implica que éstos serán capaces de comprender los estándares que dictaminan la acción en los distintos ámbitos de su sociedad (es decir que podrán evaluar críticamente las acciones y sus principios) y, al hacerlo, estarán en condición de afirmarlos o superarlos dependiendo de sus circunstancias: “El estándar siempre es reformulado con base en la experiencia presente aunque formulado con base en la experiencia pasada” (Dewey 1998, 87). Siempre que los miembros de la sociedad puedan actuar de este modo, el progreso y el perfeccionamiento

de la sociedad deberá ser la consecuencia. Lo que podríamos anticipar es que, en una sociedad abierta al pensamiento crítico, los ciudadanos se mantienen abiertos al diálogo y la discusión pública.

Para alcanzar una sociedad estable, en donde los ciudadanos son parte del consenso traslapado y, además, la sociedad contribuye al ejercicio de los poderes morales de los ciudadanos, es necesario reconsiderar los límites al espacio privado. Esto es porque la búsqueda de las condiciones para la operación de los conceptos de progreso y perfección dependen de generar circunstancias adecuadas para que todos los ciudadanos posean libertad y autonomía suficiente y esto, necesariamente, tiene implicaciones en el modo en que el bien público se relaciona con la privacidad de los individuos. El campo de la educación, especialmente dentro del núcleo familiar, es uno de esos ámbitos en que los límites entre lo público y lo privado deben de ser continuamente pensados.

No me parece controversial aceptar que la educación familiar, en las sociedades democráticas, ha tendido a generar oportunidades distintas entre los individuos; el mismo Rawls reconoce que la familia es una de las primeras causas de desigualdad (Rawls 1999, 64). La construcción de una sociedad gobernada por la justicia como imparcialidad no puede dejar de lado a los futuros ciudadanos en un momento y en un espacio tan fundamental para su desarrollo como es la familia, entendida como fuente del bien primario de la educación en una sociedad democrática que valora la libertad. Aun cuando la justicia como imparcialidad busque, como afirmó Rawls en *Liberalismo Político*, generar condiciones en las que “[...] aquellos que se quieran retirar del mundo moderno de acuerdo a los contenidos de su religión siempre que acepten los principios de la concepción política de la justicia y aprecien sus ideales políticos de la persona y la sociedad” (Rawls 2005, 200), los menores de edad no están en condiciones de hacer una elección tan importante en sus vidas (como retirarse a vivir una vida fuera de la formación y de los logros que el mundo moderno ha conseguido... como es la aceptación de todos los individuos como libres e iguales por ejemplo).

Supongamos que un ciudadano decide convertirse a un culto religioso donde no se le trate con igualdad y no se respete su autonomía en lo privado, aunque no puedan hacer eso en “lo público”, porque así se encarna su idea del bien particular; en un caso así la justicia como imparcialidad, e incluso la idea de perfeccionamiento de Dewey, tendría que respetar esa decisión (aunque considero que si estamos hablando de una persona plenamente consciente de su igualdad, libertad y que vive y decide autónomamente la probabilidad es que esto ocurra esporádicamente). Sin embargo, para hacer que esa decisión sea aceptable, la persona que la toma debe haber estado en una posición en que pueda decidir libre y autónomamente en un principio.

Un mecanismo común para garantizar esas condiciones de libertad y autonomía en las sociedades democráticas y liberales contemporáneas han sido los sistemas educativos

escolarizados. Con esto en mente, terminaré con una breve reflexión sobre este modo de educación para poder generar condiciones de estabilidad para la justicia como imparcialidad.

5. Conclusiones: educación para la estabilidad de una sociedad liberal

El debate sobre la educación en las sociedades democráticas tiene múltiples aristas. Por ejemplo, es posible discutir si la sociedad debería permitir la educación privada además de la pública o si sólo debería ser el Estado el encargado de impartir educación. Otro debate podría ser si los padres deberían elegir dónde asisten a la escuela sus hijos, si es mejor una escuela mixta o sólo para un género en especial. También está abierto a debate si los padres deberían de participar en las actividades escolares y, si sí, cuánto. La relevancia de todas esas discusiones es, sin embargo, secundaria en la medida en que no tengamos una comprensión correcta de cuáles son los fines de la educación, al menos en relación a su contribución a la estabilidad de la sociedad (entendiendo que tiene más fines que sólo contribuir a la estabilidad de la concepción de la justicia).

Dentro de la justicia como imparcialidad la educación es tratada como un bien primario en la medida en que permite la obtención de oportunidades y recursos para los ciudadanos. No deja de ser curioso, sin embargo, que las reflexiones sobre la educación, tanto en *Teoría de la Justicia* como en el *Liberalismo Político* son pocas. En su primera gran obra Rawls trata la cuestión de los siguientes modos:

1. “[...] el valor de la educación no debe de ser considerado únicamente en términos de su eficiencia económica y bienestar social. Igualmente, si no es que más importante, es el papel de la educación de permitir a la persona disfrutar de la cultura si su sociedad toma parte en ella; de este modo debe proveer para cada individuos un sentido seguro de su propio valor” (Rawls 1999, 87).
2. “[...] los recursos para la educación no deben de ser designados sólo o principalmente de acuerdo a su retorno estimado en habilidades productivas desarrolladas, sino de acuerdo a su valor en el enriquecimiento personal y de la vida social de los ciudadanos, incluyendo aquí a los menos favorecidos” (Rawls 1999, 92).
3. “Por tanto, la educación moral es una educación para la autonomía. En su debido tiempo todos sabrán por qué elegirán los principios de la justicia y cómo se derivan de las condiciones que caracterizan su situación de personas morales iguales en una sociedad. De esto se sigue que al aceptar esos principios no se hace en base a la tradición principalmente o la opinión de los demás” (Rawls 1999, 542).

Como se puede ver en *Teoría de la Justicia*, antes del “giro político”, Rawls reconocía en la educación un fin civilizatorio que propicia el desarrollo de individuos autónomos para que formen parte de un consenso fuerte sobre la concepción de la justicia. Esta

concepción de la educación es compatible con la finalidad de la sociedad liberal que se perfila como una que promueva cierto perfeccionismo, uno al modo que he expuesto en la sección anterior. Ahora bien, con el giro político Rawls reconsideró los límites de la educación de un modo incompatible con la idea de perfeccionamiento que he tratado hasta ahora y que no genera las condiciones de estabilidad para las que la educación podría contribuir:

Más allá de los requisitos ya descritos, la justicia como imparcialidad no busca cultivar las virtudes y valores distintivos del liberalismo de la autonomía y la individualidad, o de cualquier otra doctrina comprehensiva. [...] Vale la pena reconocer aquí que intentamos responder la cuestión sobre la educación de los niños completamente dentro de la concepción política. La preocupación de la sociedad con su educación descansa en su papel como futuros ciudadanos, y esto implica cosas esenciales como que adquieran la capacidad de comprender la cultura pública y que participen de sus instituciones, que sean económicamente independientes y se puedan mantener por sí solos durante toda una vida, que desarrollen las virtudes políticas, todo esto desde un punto de vista político. (Rawls 2005, 199-200)

Esta comprensión de la educación, posterior al giro político, no reconoce la relevancia de la educación en la formación de una sociedad común y, al mismo tiempo, de cómo los individuos de hecho construyen su psicología moral (como ya he tratado con cierta amplitud). John Dewey nos permite comprender una faceta de la educación en la vida de las sociedades que trasciende los límites de *Liberalismo Político* y que nos acerca un poco más, al menos en sus fines, a *Teoría de la Justicia*:

La sociedad existe a través de un proceso de transmisión similar al de la vida biológica. Esta transmisión ocurre por medio de los hábitos de comunicación de la acción, el pensamiento y el sentir de los más viejos a los más jóvenes. Sin la comunicación de ideales, esperanzas, expectativas, estándares y opiniones de aquellos miembros de la sociedad que están saliendo del grupo a aquellos que están entrando, la vida social no podría existir. Si los miembros que componen a una sociedad vivieran continuamente, podrían educar a los nuevos miembros que llegaran, pero sería una tarea dirigida por el interés personal más que una necesidad social. Ahora es el trabajo de la necesidad.

[...] Las diferencias en edades, el hecho de que algunos nacen y otros mueren, hace posible mediante la transmisión de ideas y prácticas la renovación del fundamento social. Sin embargo esta renovación no es automática. A menos que se lleven a cabo trabajos para que exista una genuina transmisión, el grupo más civilizado recaerá en el barbarismo y después en el salvajismo. (Dewey 2013, 14-15)

El gobierno no hace suficiente con garantizar una educación técnica y política para los ciudadanos y menores de edad. En la medida en que la concepción de la justicia debe ser estable para que cumpla sus objetivos, se vuelve una necesidad de vital importancia el de-

sarrollo de proyectos educativos que promuevan el credo liberal (de tolerancia, igualdad, respeto e inclusión) pues, de lo contrario, la sociedad “recaerá en el barbarismo y después en el salvajismo”. Esos valores liberales son, sin duda, morales.

Las contribuciones de Amy Gutmann en este punto son un referente. Para ella la dependencia de las sociedades a la existencia de ciudadanos y sus decisiones morales convencidos de la conveniencia de la democracia, conduce a que el gobierno deba tener un cierto control, al menos, sobre el currículo (Gutmann 1999, 49). Esto es claro cuando critica la posición rawlsiana por insuficiente:

Rawls puede estar en lo correcto sobre lo natural que es aprender la moralidad de los principios en una sociedad justa. Pero la autonomía sin duda no viene naturalmente en una sociedad menos que justa. Esa ahí donde parece ser más necesario. Si nuestras escuelas pueden desarrollar en los niños la moralidad de los principios, generarían ciudadanos comprometidos a extender la justicia frente a la injusticia, una meta mucho más necesaria en una sociedad injusta que en una justa. (Gutmann 1999, 59)

Como ya intenté mostrar, creo que Amy Gutmann estaría siendo excesivamente generosa con Rawls abriendo la puerta a que la moralidad se aprenda del modo en que supone en una sociedad justa; lo que es claro, y comparto totalmente con la filósofa, es que en una sociedad menos que justa no hay condiciones para garantizar que la moralidad “correcta” (una moralidad liberal de respeto a las libertades, la igualdad y que promueva la autonomía) sea aprendida por los menores. Por tanto, asumiendo que la sociedad bien ordenada es fundamentalmente una idealización de las sociedades reales, parcialmente ordenadas, la formación que podría recibir un menor en bajo un esquema de liberalismo político como el que Rawls delinea en *Liberalismo Político* no sería adecuado para desarrollar ciudadanos auténticamente libres (no sólo formalmente). Por el contrario, un esquema liberal comprehensivo, como parecía que Rawls consideraba al menos parcialmente en *Teoría de la Justicia* y que encontraríamos en una sociedad que se fuera compatible con el ideal de progreso deweyano, presenta ventajas que parecerían ser evidentes:

Con certeza los liberales comprehensivos comparten razones basadas en la legitimidad del estado de apoyar la individualidad y la autonomía que no están disponibles para los liberales políticos. Estas razones podrían explicar los esfuerzos del Estado de enseñar a los niños sobre culturas diversas incluso en sociedades no democráticas que no tienen la oportunidad de ser democráticas. Enseñar a los niños a comprender y evaluar otros modos de vida puede ser públicamente valorado como una manera de cultivar individualidad, distintas de sus contribuciones a la educación democrática—*política podríamos decir*. (Gutmann 1995, 564)

La escuela, desde esta lógica, debe funcionar para desarrollar ciudadanos capaces de vivir su vida autónomamente de modo que puedan enfrentar la vida de modo inteligente.

Este es el ideal perfeccionista que Dewey defendería para la escuela. Si vamos a vivir en sociedades democráticas y libres, gobernadas por una concepción de la justicia como la justicia como imparcialidad, entonces es necesario garantizar las condiciones necesarias para la libertad. Las sociedades democráticas no se mantienen por sí solas y la búsqueda de condiciones que permitan el desarrollo de ciudadanos aptos para vivir en ellas implica una postura que promueva una visión del ser humano como uno capaz de reconocer en los demás a sus iguales, con derecho a ser libres, a poder vivir su vida como prefieran y que los prepare para, de hecho, poder hacerlo. Esto puede ser incluido en las funciones que Dewey previó para las escuelas:

1. Transmitir los avances de la civilización.
2. Eliminar del ambiente social algunas de sus características que promueven actitudes incorrectas. Ayudando a los menores a poner en duda las creencias que obstaculizan su desarrollo como ciudadanos democráticos.
3. Por último las escuelas deben de dar oportunidad a todos los individuos, independientemente del grupo social al que pertenezcan, de conseguir una oportunidad para educarse adecuadamente. (Dewey 2013, 22-23)

En último término me parece que el repensar la justicia como imparcialidad como una concepción de la justicia compatible con un ideal de perfección y progreso particular, el ideal pragmatista de Dewey, no vulnera sus intenciones plenamente liberales: las de promover un sistema de cooperación en el que los individuos puedan elegir el modo en que cooperarán con los demás. Al mismo tiempo, retomar el ideal de progreso y perfección pragmáticos de Dewey ayuda a orientar algunas de las instituciones fundamentales de modo que se generen mejores condiciones de estabilidad en el futuro.

El ideal deweyano de perfección es el de desarrollar una cultura democrática donde, a causa de la autonomía de cada uno de los individuos, cada persona se convierta en una especie de investigador sobre qué es lo que prefiere y la manera en que puede conseguirlo para su vida. Sin un fin similar a ese, la posibilidad de que los futuros ciudadanos (asumiendo que los presentes forman parte del consenso traslapado que pretende Rawls) adopten la concepción de la justicia es dejada a la suerte; esa no es una condición aceptable para una concepción de la justicia. Educar a los ciudadanos del futuro implica enseñarles a pensar por sí mismos, a ser autónomos: “Enseñar a los niños a pensar sobre la justicia social implica enseñarles que puede ser razonable estar en desacuerdo con sus padres y sus maestros—y cualquier otra autoridad—en temas políticos relevantes” (Gutmann 1995, 578). Al final, educar para la democracia significa educar para buscar el progreso en los términos en que cada uno los pueda y quiera establecer dentro de los márgenes de una concepción de la justicia adecuada.

Referencias bibliográficas

- Barber, Benjamin (1975). Justifying Justice: Problems of Psychology, Measurement, and Politics in Rawls. *The American Political Science Review*, 69(2): 663-674. doi: <https://doi.org/10.2307/1959095>
- Barry, Brian (1973). *The Liberal Theory of Justice*. Londres: Oxford University Press.
- Dewey, John (1989). *Freedom and Culture*. Nueva York: Prometheus Books.
- Dewey, John (1998). *Principles of Instrumental Logic*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, John (2007). *Logic*. Nueva York: Saerchinger Press.
- Dewey, John (2009). *Liberalism and Social Action*. Reno: Frederick Ellis.
- Dewey, John (2013). *Democracy and Education*. Dehli: Aakar.
- Gutmann, Amy (1995). Civic Education and Social Diversity. *Ethics*, 105(3): 557-579.
- Gutmann, Amy (1999). *Democratic Education*. Princeton: Princeton University Press.
- Rawls, John (1999). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, John (2001). *Justice as Fairness, a restatement*. Erin Kelly (ed.). Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, John (2005). *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press.
- Waldron, Jeremy (2014). *The Harm in Hate Speech*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wolin, Sheldon (2016). The Liberal/Democratic Divide: On Rawls's *Political Liberalism*. En Sheldon Wolin, *Fugitive Democracy and other essays*, pp. 260-280. Princeton: Princeton University Press.



La propuesta ética de W. D. Ross

W. D. Ross's moral philosophy

Benedicto Acosta

Instituto de Estudios de la Ciencia y la Tecnología,
Universidad de Salamanca, España
bneacosta@usal.es

Resumen

El presente trabajo procura analizar la filosofía moral de William David Ross. En primer lugar, se exponen los precedentes de la ética de Ross, centrándose en tres autores contra los que él mismo reconoce entrar en discusión: Kant, los utilitaristas y Moore. A ello se dedicará el segundo capítulo. Seguidamente, se explica la propuesta de Ross a través de tres ejes: 1) la teoría del conocimiento moral, en donde aparecerá su conocida teoría intuicionista; 2) la doctrina de la corrección, compuesta por el pluralismo deontológico; 3) y la doctrina del bien, en donde se sitúa su axiología. A todo ello se dedicarán los tres siguientes capítulos, respectivamente. Por último, se aporta la visión crítica de algunos seguidores de Ross y se proponen media docena de conclusiones.

Palabras clave: Ética, deontologismo, intuicionismo, filosofía analítica, utilitarismo.

Abstract

The present work tries to analyze the moral philosophy of William David Ross. First, Ross's ethics precedents are exposed, focusing on three authors against whom he acknowledges entering into discussion: Kant, the utilitarians and Moore. This is the aim of the second chapter. Next, Ross's proposal is explained through three axes: 1) the theory of moral knowledge, where his well-known intuitionist theory will appear; 2) the doctrine of correction, composed of deontological pluralism; 3)



Received: 11/11/2019. Final version: 05/05/2020

eISSN 0719-4242 – © 2020 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License



CC BY-NC-ND

and the doctrine of good, in which its axiology appears. The following three chapters, respectively, will be dedicated to all this. Finally, we provide the critical vision of some Ross followers and propose half a dozen conclusions.

Keywords: Ethics, deontology, intuitionism, analytical philosophy, utilitarianism.

1. Introducción

La presencia del filósofo analítico William David Ross (1877-1971) entre los filósofos de habla hispana es sorprendentemente reducida. Salvo casos como el de Rodríguez (cf. 1992) o el de Diego Gracia, la mayoría de tratamientos de la ética de Ross son muy puntuales, y tienen que ver, sobre todo, con su doctrina deontológica. Es muy usual encontrar referida la fórmula rossiana de “deberes *prima facie*” interpretada con atención a su etimología (como deberes “a primera vista”, que aparentan ser tales, pero que no lo son), como por ejemplo hace García-Yzaguirre (cf. 2012, 463), aunque lo cierto es que Ross no quiso darle este sentido a la expresión, como veremos más adelante.

En este sentido, este trabajo buscaría precisamente articular esa interpretación general de la propuesta ética de Ross hasta ahora inédita entre los artículos escritos en nuestro idioma. Además, esa interpretación aparece dividida en su teoría del conocimiento moral, su deontología y su axiología, tres de las principales ramas de la filosofía moral. Se tratan también, con más detalle que en la entrada “William David Ross” de la Enciclopedia Stanford (cf. Skelton 2012), cuáles son las más importantes críticas que Ross dirige a la tradición filosófica, así como las principales influencias que, a su vez, ha ejercido sobre los autores contemporáneos.

Muchos e importantes filósofos de la segunda mitad del siglo XX, sobre todo en el ámbito anglosajón, han confrontado sus propuestas con las de Ross (cf. Broad 1940, 235; Rawls 2003, 145). Algunos incluso, se han proclamado seguidores suyos (cf. Beauchamp y Childress 2001, 13). Hay discípulos que, como Robert Audi, han conseguido profundizar en su filosofía moral para llevar a cabo una propuesta propia (cf. Streumer 2005).

Los materiales en los que se apoyará este estudio serán, fundamentalmente, los textos del propio Ross. Algunos pueden encontrarse en español, pero otros siguen en su inglés original. En este artículo se ha optado por traducir las citas que provienen de las fuentes originales, como se ha ido indicando en el cuerpo del trabajo.

El método que se ha procurado seguir conecta una trama de ideas y respeta muy poco la literalidad de los textos de Ross, es decir, que lejos de acompañar al autor en el orden

que impone a sus obras, se ha decidido reformular sus ideas principales, la mayoría de las cuales están enunciadas en los títulos de los capítulos, de modo que el final de cada apartado esté, como se podrá ver, vinculado con el principio de los siguientes.

A lo largo de todo el estudio, la obra fundamental de Ross, *Lo bueno y lo correcto* aparecerá abreviada como “LCB”, y su otro gran libro, *Fundamentos de ética*, como “FE”.

Por mor de la simplicidad, se hablará de “ética” y de “moral” indistintamente. Igualmente, se irán intercambiando los adjetivos “correcto” y “bueno” hasta llegar aproximadamente al quinto capítulo, en donde ya adelante que empezarán a cobrar un sentido diferente.

2. Críticas a Kant, al utilitarismo y a Moore

2.1. Kant

A primera vista, las críticas que Ross dedica a la ética de Kant parecen poco originales. Si hubiera que condensarlas en una frase, bien podrían reducirse al siguiente núcleo fundamental: la filosofía moral kantiana peca de ser excesivamente abstracta, si no directamente inaplicable.

En primer lugar, porque existen casos en los que resulta muy difícil concluir o derivar algo del imperativo categórico. Afirma Ross:

[...] el único modo seguro de aplicar el test de universalidad kantiano es valorar el acto en su total y completa particularidad, y entonces preguntarse ‘¿puedo desear que cualquiera, exactamente en mis circunstancias, mienta del mismo modo en que yo tengo pensado hacerlo?’ Pero entonces la universalización, como método para conocer lo que es correcto, fracasa. Pues es tan difícil saber si un acto similar al nuestro es correcto en la particularidad de otra persona como averiguar si es correcto tal y como nosotros nos lo proponemos. (Ross 1954, 34; la traducción es mía)¹

Dicho con otras palabras, y reformulando esta crítica con una pregunta: ¿cómo podemos saber qué acción puede elevarse a una máxima querida universalmente? Aquí Ross se apresura en resolver el problema diciendo que, de hecho, no lo sabemos. Ni siquiera ampliando el registro de deberes como él hace, desde el imperativo categórico a los llamados “deberes *prima facie*” sabemos cómo actuar, ya que estos principios, los deberes,

¹ Ante esto cabría pensar que, en principio, tan poco sentido como la propuesta kantiana tendría la alternativa intuicionista de Ross, que intenta contrastarse siempre con el criterio que acerca de los dilemas éticos poseen la mayoría de las personas sensatas.

están en permanente conflicto los unos con los otros. Decantarse por un deber frente a otro es algo que “reside en la percepción”², es decir, que depende de la evaluación que cada cual haga en un momento concreto³.

En segundo lugar, porque incluso cuando podemos aplicar la ley moral a una situación concreta y obtener de ella un resultado, no es seguro que dicho acuerdo sea independiente de la situación. No estaría claro, en ese sentido, que deberes de “obligación perfecta” tales como decir la verdad (cf. Kant 2002, 70) merezcan ser cumplidos siempre. Aunque Kant reconozca que son, como su nombre indica, “de obligado cumplimiento”, la mayoría de nosotros consideramos que admiten excepciones – por seguir con el ejemplo, mentir “piadosamente” para salvar una vida.

Ross desliza la posibilidad de que una necesidad absoluta de este tipo pueda dar lugar a paradojas. Una de ellas se da cuando aparecen situaciones en las que se debería cumplir con dos declaraciones de la misma obligación -como pueda ser satisfacer simultáneamente dos promesas que se contradicen, que se anulan la una a la otra.

Como Ross solamente apunta a esta antinomia (cf. 1939, 173), para captar su sentido tal vez sea necesario proponer un experimento mental. Imaginemos por un momento que un tal Juan, y su madre, han acordado ir de viaje a Madrid a visitar a un pariente cercano. Pensemos que, paralelamente, Juan le promete a un amigo acudir al hospital cuando su mujer dé a luz. De casualidad y sin que nadie lo esperase, el jueves por la tarde nace el hijo de su amigo, a la misma hora en la que partía el avión hacia Madrid. En esta situación hipotética, ¿qué debería hacer Juan? Tal vez sea prioritario acompañar al amigo, máxime cuando no todos los días nace un hijo suyo, ya que a Madrid puede ir en cualquier momento; pero tal vez su madre se enfade y, dado que no era tan amigo suyo, quizá deba coger el avión y no perder el dinero.

Lo importante de este escenario y de este ejemplo no es, obviamente, la decisión que tomemos. Lo más relevante es el conflicto entre el deber y la aplicación.

De ello no se sigue que sólo existan deberes de obligación imperfecta, tales como piensa Kant que son las virtudes. Ross únicamente insistiría en el hecho de que cualquier *necesidad* de cumplimiento de una acción es, para cualquiera de nosotros, *prima facie*, algo en lo que Kant no ha reparado. Eso quiere decir que la necesidad está dada en un plano abstracto, y, por tanto, que no determina indefectiblemente las situaciones fácticas. Los deberes *prima facie* son del tipo “repararás los daños que causes” o “cumplirás las promesas”. Según Ross, el sentido común nos dice que no todas las circunstancias reales con las que nos encontramos exigen su cumplimiento.

² Esta es una frase de Aristóteles (cf. 2005, 126), que repite Ross (cf. 1994, 57).

³ Más adelante se verá que esto no quiere decir “que valga cualquier cosa”. Ross cree que todos tendemos a otorgar prioridad a algunos principios frente a otros; por ejemplo, la no-maleficencia frente a la beneficencia.

Estas son algunas de las divergencias entre la propuesta kantiana y la de W. D. Ross: la dificultad para aplicar la ley moral, por una parte, y la exigencia de un pluralismo deontológico que resuelva esta suerte de “antinomias de la razón práctica”. A lo largo del trabajo se irán desentrañando estas cuestiones. Ahora, señalemos simplemente algunos puntos de convergencia.

Como es bien sabido, Kant sostiene, en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, que el imperativo categórico es un tipo de juicio sintético *a priori* (cf. Kant 2002, 178-179). No es analítico, puesto que no forma parte del significado de “razón humana” -por mucho que sea algo propio de dicha racionalidad-, pero tampoco es *a posteriori*, ya que uno no aprende a proceder moralmente observando cómo de hecho se comportan los demás.

En Ross también existe un apriorismo:

Que un acto es correcto *prima facie*, qua cumple una promesa, o qua efectúa una distribución justa [...] es cosa de suyo evidente; no en el sentido de que sea evidente desde el comienzo de nuestras vidas, o tan pronto como nos ocupamos con la proposición por vez primera, sino en el sentido de que, cuando hemos alcanzado suficiente madurez mental y hemos prestado suficiente atención a la proposición, ésta es evidente sin necesidad de demostración ni de otra prueba que ella misma. (Ross 1994, 44-45)

A diferencia de Kant, este apriorismo rossiano es concomitante al intuicionismo (cf. De Paul y Hicks 2016, 3.2.). Esto quiere decir que no existe un compromiso tan fuerte con la racionalidad: sin ser innato, puesto que depende de haber alcanzado una cierta madurez mental, tampoco exige justificaciones, y menos aún justificaciones que apelen a un estado de cosas ya dado. La mayoría de nosotros, pensaría Ross, sabemos que evitar causar males a los demás o que cumplir nuestras promesas es algo indiscutiblemente bueno, aunque no tengamos que saber por qué.

Sin embargo, en este “no saber por qué” se introduce un ligero matiz que aleja la cuestión del apriorismo, pues si Ross cree que conocer estos principios morales depende en gran medida de nuestra madurez, entonces parece estar reconociendo que una condición empírica -la edad que tengamos, el nivel de formación académica, etc.- es la que nos posibilita aprehender principios que, por lo demás, se consideran *a priori*. Él mismo continúa diciendo que “en nuestra creencia de que estas proposiciones [éticas] son verdaderas está contenida la misma confianza en nuestra razón que está contenida en nuestra creencia en las matemáticas” (Ross 1994, 45). Así pues, o bien las matemáticas -y con ellas, nuestros deberes morales- no son *a priori*, y entonces no tendría sentido invocar a una evidencia ciega en las matemáticas, o bien se fundamentan en juicios sintéticos *a priori*, como pensaba Kant. Ross no es claro a este respecto.

En cualquier caso, en el tercer capítulo del trabajo se ahondará algo más en la teoría del conocimiento moral de Ross. Ahora interesa señalar otro punto de concordancia importante con Kant, ubicado en el deontologismo.

Al parecer de Ross, toda ética mantiene con el deber una relación primitiva, en el sentido de que no resulta necesario justificar la importancia del deontologismo: parece obvio que todos tenemos ciertos deberes morales, aunque no los cumplamos. Parte de dicha obviedad justifica, a su vez, el intuicionismo. Eso sí, Ross discrepa de nuevo con Kant porque cree que un solo deber, encarnado en la ley moral, simplifica en exceso la vida moral humana.

Sin darnos cuenta hemos adelantado ya dos caracterizaciones muy generales de la ética de Ross: su intuicionismo y su compromiso con el pluralismo de deberes. Si hubiésemos de resumir con sólo dos etiquetas toda su filosofía moral éstas serían las apropiadas: intuicionismo y deontologismo. La deuda con la filosofía kantiana queda así justificada. En líneas generales, Ross no tendría problema en suscribir la famosa sentencia de Max Scheler: “la ética de Kant es la que representa, hasta el día de hoy, lo más perfecto que poseemos”.

2.2 Utilitarismo

En este apartado trataremos de caracterizar las críticas que Ross vierte contra el utilitarismo, es decir, contra aquellos que piensan que “sólo lo que produce el máximo placer es correcto” (Ross 1994, 32).

El utilitarismo compartiría con Kant el reconocimiento de un único deber fundamental. La primera demanda que puede hacerse a los utilitaristas es por lo tanto compartida con Kant, según Ross: la pretensión de convertir el principio de utilidad en el principio rector de nuestra acción moral; más aún, de convertirlo en el principio exclusivo de toda la moralidad.

Ross no entra a discutir versiones concretas de la máxima utilitarista, como si únicamente el mayor placer ponderado entre los miembros de una sociedad política es correcto, o si el cómputo de placer antepone el agrado físico a la fruición estética... Cree Ross que su crítica se dirige a la base del utilitarismo, a un lugar mucho más central que el que ocupan estas disquisiciones. Es en el momento mismo en que se introduce el placer como el criterio de corrección de los actos donde aparece el problema. Y esto no es porque Ross no contemple el placer entre las cosas que valga la pena promover -aunque, en el fondo, mantiene que el placer indiscriminado y el placer que no es merecido, lejos de ser deseables, son algo a evitar-, sino más bien porque cree que es un reduccionismo igualarlo a la corrección.

En este sentido, acude a esas situaciones en las que anteponemos el cumplimiento de una promesa que hemos hecho a la preocupación por el placer generado. Las promesas son los “hechos éticos” que más fascinación le producen a Ross, y esto es algo que se detecta desde una primera lectura de LCB y FE.

Por ejemplo, cuando cumplir un juramento que le hemos hecho a un amigo produce la misma cantidad de placer que incumplirlo, aun así consideramos que la primera situación es más deseable. En el caso límite, si incumplir la promesa genera una unidad más de placer que seguir con el compromiso, muy probablemente evitaríamos romper la promesa o el juramento.

Hay quien se puede ver tentado a explicar este asombroso hecho en los términos del llamado “principio de utilidad”. Sin embargo, pronto se advierte que lo que prometemos difícilmente puede interpretarse meramente como un placer generado -o como un bien cumplido. La insuficiencia de este argumento radica en que “no se da cuenta del hecho de que quedamos obligados a producir un cierto beneficio precisamente para la persona que ha recibido la promesa, y no para cualquier otra” (Rodríguez 1992, 79).

Una crítica pertinente es que Ross no distingue en ningún momento el llamado “utilitarismo de la regla” del “utilitarismo del acto”, algo que parecería tener relevancia para el caso de las promesas. Del mismo modo, supone a “la corriente utilitarista”, en general, la afirmación de que “sólo lo que produce el máximo placer es correcto” (Ross 1994, 32). No se esfuerza en advertir a su lector de las eventuales diferencias entre Mill y Bentham, así como del concepto de “placer” que estos autores proponen.

Con todo, dice Ross, la enmienda al utilitarismo estaría en la convicción que todos tenemos “...de que el placer no es la única cosa en la vida que consideramos buena en sí misma; que, por ejemplo, consideramos que la posesión de un buen carácter o una comprensión inteligente del mundo es tan buena o mejor” (Ross 1994, 32).

2.3 Moore

El caso de G. E. Moore es un tipo de utilitarismo, el “utilitarismo ideal”. Pero su filosofía es interesante porque sustituye, efectivamente, la valoración unívoca del placer (suponiendo que esta sea la propuesta de Mill; aunque es como Ross la entiende) por la valoración del bien -el cual, claro está, incluye al placer (cf. Moore 2019, 129 y ss). El argumento de Moore consiste en que si “lo bueno”, *goodness*, se redujese al placer, entonces la frase “el placer es lo bueno” significaría lo mismo que “el placer es el placer”. A Moore le parece obvio que ambas son proposiciones distintas, sin perjuicio de que el placer sea algo bueno y esté en el grupo de las cosas buenas.

Como señala Ross, esto supone “un gran avance”, en el sentido de que la propiedad del “bien” implicaría el placer o cierto tipo de placeres, pero lo haría sin reducirse u homologarse a él -lo cual sería un tipo de “falacia naturalista”, según Moore.

Por un momento, incluso, parece que este avance solucionaría el problema de la promesa. Imaginemos que reemplazamos “preferimos cumplir la promesa, aunque incumplirla genere una unidad más de placer” por “preferimos cumplir la promesa, aunque incumplirla genere una unidad más de *bien*”. En el segundo caso podemos pensar que, precisamente porque cumplir promesas es generar un bien, entonces quebrantar el compromiso nunca será mejor que obedecerlo -al menos, en situaciones en las que la diferencia entre cumplirlo e incumplirlo fuese suficientemente pequeña en términos de placer o de bien generado.

Empero, ni con estas quedaría resuelto el problema de la promesa. Si cambiamos de perspectiva y pensamos por un instante que en vez de evitar una situación de más displacer mediante el perjurio tenemos la capacidad de traer al ser un estado de cosas mejor a través de esa deslealtad, esto es, de comportarnos con “benevolencia”, según la terminología de Ross, entonces sentiríamos que algo nos ata, de nuevo, a la promesa, y que una cierta responsabilidad nos exige su cumplimiento. Entendemos, en suma, que normalmente mantener las promesas va antes que la benevolencia. Un motivo por el que Moore no repara en este hecho es el siguiente:

Parece que simplifica excesivamente nuestras relaciones con nuestros semejantes. Dice, en efecto, que la única relación moralmente relevante entre mis prójimos y yo es la de ser beneficiarios posibles de mi acción [...] pero también pueden estar conmigo en la relación del que recibe una promesa al que la hace, de fiador a deudor, de mujer a marido, de hijo a padre, de paisano a paisano, etc.; y cada una de estas relaciones es el fundamento de un deber *prima facie*. (Ross 1994, 34)

Puede decirse que la principal demanda que cabe hacérsele a Moore desde el intuicionismo de Ross es, pues, su olvido de que, en la ética, también existen “contextos especiales”, que es como aquí daremos en llamar a esos vínculos que Ross considera que brotan de ciertas relaciones interpersonales: fiador y deudor, hijo y padres...

Pese a todo esto, hace falta tener en cuenta que no son pocos los estudiosos que consideran a Ross un discípulo de Moore. Ciertamente, entre ambos existió una relación personal y profesional que está bien documentada, y que el mismo Ross reconoce en el prólogo de LCB. Por nuestra parte, haríamos valer la famosa fórmula: “Ross es amigo de Moore, pero más amigo de la verdad”.

Por un lado, ambos autores comparten la presuposición de que los “datos de la ética” suponen el mejor test para que los filósofos de la moral confronten sus elucubraciones teóricas. No obstante, Ross reniega también de Moore, y lo hace por motivos similares por los que la ética kantiana le resulta insuficiente: ambas son filosofías “contra-intuitivas”, que no han sabido aprehender toda la riqueza de nuestra vida moral. El ejemplo de la promesa ha puesto de manifiesto que existen contextos especiales, para los cuales no vale con apelar a un único principio de ordenación moral que abarque todas las situacio-

nes. Pero, ¿en qué consisten exactamente estas intuiciones de las que habla Ross? O, dicho de otro modo, ¿cuáles son entonces las intuiciones correctas, adecuadas? Para saberlo habrá que detenerse en su teoría del conocimiento moral.

3. Teoría del conocimiento moral

En lo que sigue, propondremos ahondar en una cuestión más o menos formulada ya en el párrafo anterior: ¿qué significa que los “datos de la ética suponen el mejor test para que los filósofos de la moral confronten sus elucubraciones teóricas”? Esta es una pregunta oportuna para comenzar a indagar sobre la teoría del conocimiento moral rossiana.

Lo primero que se sobreentiende a partir de aquel enunciado entrecomillado es que Ross no está presuponiendo que los filósofos posean la extraordinaria capacidad de decretar u ordenar contenidos morales. Esto es importante. Si los filósofos han de atender a las convicciones morales de sus semejantes, ello irá en detrimento de su capacidad prescriptiva: “me parece que las principales convicciones morales del hombre corriente no son opiniones que corresponda al filósofo aprobar o desaprobar, sino conocimiento desde un principio” (Ross 1994, 45-46). Muy en la línea de la filosofía analítica, considera que es el uso de las palabras que empleamos - “bueno”, o “deber” - lo que termina fijando su referencia. Ross defiende con vehemencia la necesidad de que sea la sociedad en su conjunto la que marque la *extensión* de los conceptos con relevancia moral – o sea, la que indique qué acciones concretas encarnan eso que llamamos “bueno” o “malo”-. Sin embargo, y aunque resulte paradójico, es bastante laxo con la determinación de la *intensión* de estos conceptos, o sea, con su significado, el cual estaría, efectivamente, solo al alcance del método filosófico.

Dicho lo cual, parecería oportuno explicar el intuicionismo de Ross como una corriente ética que encuentra -o que cree encontrar- la caracterización de conceptos con relevancia moral apelando a lo que comúnmente se aceptaría como un atributo de esa denominación.

Aunque esta definición parece sencilla, aparecen los problemas cuando se repara en ella con más detalle. Por ejemplo, la palabra “intuición” resulta ser una noción que la tradición filosófica ha tratado ya extensamente, y de modos muy diversos: pienso en la “intuición” de Descartes, de Kant, Bergson, o de Croce.

Ross, por su parte, lejos de justificar su posición a través de un recorrido histórico por esta idea filosófica, opta por convertir la intuición en “aprehensión”. Puede interpretarse como una manera de descargar a la palabra de todos los demás usos y connotaciones. En LCB, Ross apenas habla de la intuición, aunque en más de veinte ocasiones trata la “aprehensión” de los deberes. En FE, sin embargo, sí que existe un tratamiento expreso de la intuición, aunque en pocas ocasiones. Allí reconoce que es una parte sustancial de su teoría del conocimiento moral.

En su intento de elaborar una propuesta acerca del conocimiento moral, Ross comienza por especificar cuál cree que es la diferencia entre la deducción y la inducción (cf. Ross 1939, 68), supuesto que estos son los dos modos canónicos del razonamiento. Reconoce no estar al corriente de ningún intento de derivar principios morales deductivamente (cf. Ross 1994, 51), aunque admite la posibilidad de que puedan inferirse inductivamente.

El problema con la inducción es referido por Ross muy brevemente: a su modo de ver, se enfrenta a un reguero de consecuencias muy difíciles de cifrar o de datar: los agentes involucrados en mi acción, los posibles pacientes, los motivos de decisión...

Como Ross hace avanzar su texto sin incidir más en esta cuestión, deja sin resolver la distinción que existe entre intuición e inducción. Esforzándonos nosotros por encontrar una diferencia, diríamos que la aprehensión o intuición incumbe al deber *prima facie* -abstracto-, y también al deber real -fáctico-, mientras que la inducción solamente al deber *prima facie*. En otras palabras: la intuición nos faculta para entender el mundo de las verdades morales, o sea, el mundo de los deberes abstractos, igual que nos permite, en las situaciones concretas, optar por uno de esos deberes frente a otro, mientras que la inducción a partir del criterio de los “hombres educados” sólo corroboraría el deber *prima facie*, abstracto, pero no el deber real, situacional. De otro modo, tendríamos que la ética individual es dependiente de la “moral dominante”, algo que Ross rechaza. Cabe recordar que, de hecho, parte de la crítica a Moore consiste en resaltar el cariz personal de toda ética, cariz que exigía tratar como “contextos especiales” a relaciones como la de padre-hijo, deudor-fiador...

Sea como fuere, algo parece suscitar la siguiente cuestión: si Ross propone que la intuición sea el método por el cual aprehendemos verdades morales, y estas verdades son definidas como objeto de una aprehensión ¿no está incurriendo en un argumento circular?

Muy probablemente sí, aunque Ross acude al auxilio de otra pregunta, de otra réplica, que yo aquí reformulo: ¿de qué otro modo podemos expresar algo que, como la intuición, se revela precisamente más allá del lenguaje?

No obstante, incluso aunque persista ese problema de “poner en palabras” una captación de este tipo, Ross hace el doble esfuerzo de (1) ejemplificarlo a través de las verdades matemáticas y (2) sugerir los resultados del proceso de aprehensión. En el capítulo anterior ya mencionamos la analogía con las matemáticas. En el próximo, explicaremos cuál es el resultado del proceso de aprehensión a través de la lista de deberes *prima facie*.

En cualquier caso, Ross está convencido de que hay que tener en cuenta el sentido común acerca de los valores y los deberes, puesto que llevan tras de sí la reflexión y el éxito empírico de muchas generaciones.

Esto último presupone a su vez algo fundamental, a saber, que de hecho los seres humanos hemos estado más o menos de acuerdo, incluso que lo seguimos estando, respecto

a los deberes y valores que son nítidos a la intuición. Para Ross, sin embargo, y aquí es donde intenta conciliar su intuicionismo con la pluralidad de éticas, solo encontraríamos la necesidad de cumplimiento de un deber cuando éste es *prima facie*.

Literalmente, “*prima facie*” significa en latín “a primera vista”. Entendido así, Ross reconoce que pueda llevar a equívoco, pues de manera literal está dando a entender que sólo aparentan ser deberes, aunque no lo sean en verdad. Antes bien, para Ross, los deberes *prima facie* son aprehendidos y, como tales, resultan autoevidentes y enteramente reales, “aunque son siempre contingentes, circunstanciales, y nunca absolutos” (Simpson 2012). Como hemos ido diciendo a lo largo del trabajo, el sentido de la cláusula *prima facie* expresa esta relatividad.

Aunque tenga el deber *prima facie* de cumplir mis promesas, en ocasiones debo elegir entre una promesa A que posee condiciones de satisfacción que interfieren con otra promesa B: la decisión entre visitar a mi amigo al hospital o viajar a Madrid, por reproducir el dilema del anterior capítulo. Entonces, la pregunta “¿qué debo hacer?” ya no se puede responder diciendo, en abstracto, “debo cumplir mis promesas”, sino que se debe adaptar mi situación personal a su contexto: “¿debo cumplir la promesa A o B?” Y Ross responde, con Aristóteles, que todo “reside en la percepción”. Estos últimos son los “deberes reales” y, por tanto, fácticos, contextuales.

Aunque el deber real “resida en la percepción”, el deber abstracto, formal, que él ha denominado “deber *prima facie*” provienen siempre del criterio de la “gente educada”⁴. Ross no quiere decir con esto que provengan de gente que ha sido instruida o adoctrinada para aceptar determinados valores. Por “gente educada” quiere decir personas “maduras” (cf. Ross 1994, 48), es decir, con una cierta capacidad de reflexión, o con una experiencia acumulada de agravios, de infortunios, pero también de éxitos. No queda del todo claro cómo estas personas pueden servir de ejemplo y de guía en la aplicación de los deberes, esto es, en la conversión de los *prima facie* en deberes reales.

Tal vez consciente de que su tesis puede suponer una petición de principio (¿quién establece qué personas son educadas y cuáles no?), Ross termina afirmando que los datos de la ética provienen “de lo que pensamos” (cf. Ross 1939, 103), es decir, de las intuiciones que conforman el “sentido común”. Ese sentido, por ser efectivamente común, percibe los deberes *prima facie* del mismo modo. Alcanzado un cierto grado de madurez, quien no es capaz de percibirlos es algo así como un ciego moral. La diversidad de criterios, opiniones y costumbres entre individuos o pueblos es una mera divergencia en los medios, en los pasos que llevan a su consecución.

⁴ Algo parecido dice el Estagirita al hablarnos del “hombre prudente”, que es capaz de deliberar y “de considerar lo que es bueno para sí mismo y para la gente” (Aristóteles 2005, 187).

Con el fin de detallar más y mejor esta cuestión y entrar en la lista de deberes *prima facie* propuestos por Ross, es preciso detenernos ahora en su doctrina de la corrección moral.

4. Lo correcto

Hasta ahora hemos empleado indistintamente los conceptos de “correcto” y “bueno”, si bien es cierto que Ross efectúa entre ellos una separación que es importantísima. Tanto es así, que da nombre a su gran obra: *Lo correcto y lo bueno*.

Esta distinción entre lo correcto y lo bueno puede ilustrarse a la luz de la diferencia entre una ética de las consecuencias y una ética de los motivos. O entre una ética de la responsabilidad y una ética de la convicción, según se quiera.

La mayoría de historias de la filosofía moral se dividen entre quienes consideran que las acciones con un interés genuino se inspiran en principios morales y quienes piensan que cuando una acción nos lleva a una consecuencia deseable, entonces los buenos motivos pasan a un segundo plano. Normalmente, estas historias de la ética se esfuerzan muy poco en encontrar los puntos de conexión. Lo mismo sucede cuando hablan de una ética material o una ética formal, una ética naturalista y no-naturalista, etc. El caso de Ross exige un tratamiento alejado de estos dualismos.

Ross nos propone la siguiente conciliación: “lo correcto es únicamente el hacer ciertas cosas, independientemente del motivo por el que se hacen. Sólo hacer las cosas por algunos motivos la convierte en moralmente buena” (Ross 1929, 251, la traducción es mía.). En otras palabras: lo bueno es lo que está fundado en buenos motivos y lo correcto es aquello que, pudiendo concordar con el resultado de la acción buena, no está fundado en un buen motivo.

Es fácil darse cuenta de que, con esto, la ética de Ross retoma su compromiso con la crítica al kantismo y al utilitarismo, en tanto que separa dos ámbitos de la realidad moral que hasta entonces permanecían igualados. Kant, “ha tratado de deducir de su concepción de la naturaleza de una acción moralmente buena reglas referentes a qué tipos de actos son correctos” (Ross 1994, 174). Moore, por su parte, ha sostenido que hacer lo correcto consistía en producir el mayor bien posible (aunque ya vimos que esto se encontraba, según Ross, con el problema de las promesas).

En el sentido de W.D. Ross, una persona haría lo correcto cuando, por poner un ejemplo algo tosco, repara un daño con el fin de evitar una denuncia, pero solo haría el bien cuando repara un daño convencido de que así está cumpliendo su deber. Para Ross no hay duda respecto a la existencia de la corrección y la bondad, sobre todo a raíz del hecho de que empleamos sus conceptos en el lenguaje cotidiano, y además como conceptos distintos. Otra muestra tal vez de su talante analítico.

Una distinción concomitante, también reconocida por la mayoría de los hablantes, es la que existe entre el acto y la acción. Como bien dice Ross, “acto” refiere a la cosa hecha y “acción” a la ejecución del acto. Aunque pueda parecer una cuestión de matiz, es de vital importancia tener en cuenta que la *corrección* se dice de los actos, mientras que sólo la *bondad* se predica de las acciones. De ahí que, para la sorpresa de algunos, Ross destaque el carácter éticamente “neutro” de los actos correctos (cf. Ross 1929, 251), simplemente basándose en el argumento de que pueden ser éticamente buenos o malos sin restar en nada a su corrección.

Por desgracia, Ross no ofrece ningún otro intento de caracterización de qué puede significar “correcto”. En varias ocasiones, dice que lo correcto es “indefinible” (cf. Ross 1939, 42), pero en otras muchas equipara lo correcto a lo “aceptable” (*suitable*). En principio, todo lo que pueda ser racionalmente admisible entra dentro de esta categoría, aunque luego veremos que la vinculación entre corrección y deberes *prima facie* permite discernir entre todas las alternativas racionales.

Por mucho que cueste definir la corrección, Ross afirma concienzudamente que no debe equipararse a lo obligatorio. Es muy común la situación en que una legislación o un código moral de una sociedad desoye, o incluso rechaza, los principios más elementales del deber: promueve la muerte de minorías, alienta al incumplimiento de los contratos o de las promesas, etc. De hecho, dice Ross que “el progreso moral ha sido posible precisamente porque ha habido hombres en todas las épocas que han visto esta diferencia [entre lo obligatorio y lo correcto] y han practicado, o al menos han predicado, una moralidad superior en algunos aspectos a la de su raza y época” (Ross 1994, 27). Diríamos, pues, que lo obligatorio puede coincidir con lo correcto, pero no necesariamente.

Una vez hechas estas distinciones es menester volver, ahora sí, al principio del capítulo, cuando proyectábamos tratar acerca de la lista de deberes *prima facie*. Huelga decir que la principal razón por la que no se ha creído conveniente especificar, hasta este momento, cuáles son estos deberes (más allá del deber de cumplir promesas y quizá también el deber de beneficencia y el deber de no-maleficencia), radica en el carácter tentativo de la clasificación de Ross. Él mismo reconoce que esa lista está sujeta a modificaciones y perfeccionamientos.

Es posible interpretar esta fragilidad sobre todo como una muestra de debilidad introducida por algunos de estos deberes, pero desde luego no por todos. Es decir, que más allá de los tres deberes que acabamos de mencionar, los cuales poseen una importancia reseñable, los demás sí que podrían estar sujetos a réplica o enmienda.

Ross distinguiría entre deberes *prima facie* de obligación general y *deberes prima facie* de obligación especial (cf. Ross 1994, 42). Los primeros son deberes que traen bien a la existencia o que evitan un mal, como el deber de propia perfección, el de beneficencia, el de justicia, y el de evitar males a otros. Respecto a los deberes especiales, para Ross existiría el deber de gratitud, el de fidelidad y reparación (aunque existe debate en torno a

los dos últimos, pues hay quien piensa que son distintos). La diferencia entre estos dos tipos de deberes se debe a la vinculación entre los agentes y los pacientes de una acción. En la segunda clase, la especial, el deber nace de una condición personal: no son principios que deban guiar la acción de todos los seres humanos, al menos respecto a una misma situación, sino que solo interpelan a algunas personas. Se les exigen a los que tienen algo por lo que sentirse agradecidos, o aquellos que tengan que subsanar algún mal causado⁵, o los que hayan contraído un compromiso, en forma de promesa o contrato.

Rescatando la crítica al utilitarismo diríamos que el deber general de hacer el bien o de traer cosas buenas a la existencia es distinto de un deber especial del tipo “hay que cumplir las promesas” ya que, de no ser así, no quedaría claro por qué “quedamos obligados a producir un cierto beneficio precisamente para la persona que ha recibido la promesa, y no para cualquier otra” (Rodríguez 1992, 79).

El deber general de beneficencia, a su vez, diferiría de otros deberes generales en la medida en que ordena la producción de un tipo de bien que le es característico. Por eso no todos los deberes generales pueden subsumirse en los de “beneficencia”, sino que existen bienes distintos. Pero, ¿cuáles son estos bienes? Aunque dedicaremos el siguiente capítulo a profundizar en la cuestión de la bondad, pudo verse al final del apartado dedicado a esbozar las críticas al utilitarismo, un párrafo de LCB en el que Ross afirmaba que el placer no era el único bien, ya que “la posesión de un buen carácter o una comprensión inteligente del mundo es tan buena o mejor” (Ross 1994, 32).

Sin entrar de lleno aun en este tema, baste decir que Ross identifica tres bienes simples, que son el placer, la virtud y el conocimiento, y uno complejo, la justicia (cf. Ross 1994, 42). Aquí aparecen los deberes *prima facie* generales. El deber de beneficencia redundante en el bien de los bienes simples; el de no-maleficencia evita el mal; y el de justicia se ocupa del bien complejo, que Ross homologa con la distribución del mérito.

Aun así, quedaría en el aire la cuestión de por qué se hace necesario separar la propia perfección de la beneficencia en general. Ross nos ofrece el siguiente argumento:

Si sentimos una especial responsabilidad respecto del perfeccionamiento del propio carácter antes que del de otros, no es porque esté aquí implicado un principio especial, sino porque somos conscientes de que uno está bajo nuestro control en mayor medida que el otro. (Ross 1994, 41)

⁵ Nótese que los deberes especiales de gratitud y reparación se vuelven análogos a los deberes generales de beneficencia y no-maleficencia, de ahí que parezca oportuno dividirlos también, a los primeros, en una doble categoría. Cuando se dice que existe una prioridad del principio de evitar el mal ante el principio de hacer el bien, y que éste es el fundamento de su diferencia, reconocemos, *mutatis mutandi*, que merecen separarse el deber de reparación y el de gratitud.

Según Ross, y esto es crucial para nuestro estudio, “siempre habrá un deber que tendrá mayor urgencia que los demás, y eso será lo correcto” (Simpson, 2012). La inefabilidad de “lo correcto” se convierte ahora en algo concreto, efectivo, y sobre lo que podemos dirimir e intervenir, al menos según Ross. Lo más aceptable y lo más racional, diríamos, es dar prioridad al deber que así lo merezca. Y ya hemos visto que aquí el intuicionismo dice que “el juicio reside en la percepción”.

Sin embargo, un problema que persiste con esta apelación última a la aprehensión es la variedad de criterios que presenta el “ser humano educado” según provenga de una cultura o de otra. El reconocimiento por parte de Ross de que los deberes *prima facie* son tentativos, ¿no demostraría que la intuición no es tan unánime como podría parecer?

El modo que mejor responde a esta objeción ya se ha dicho anteriormente. Aunque Ross no lo menciona expresamente, intentaré justificar la compatibilidad de esta respuesta con su filosofía.

La contestación iría en la vía de negar la mayor, afirmando que los deberes *prima facie* son tan mínimos, tan generales, que, de hecho, pueden ser admitidos por cualquier cultura, y el hecho de que la lista deba someterse a revisión quiere decir que existe una divergencia en el número de estos deberes, pero no en su naturaleza⁶. Es decir, que tal vez falten algunos, o sobren otros, pero eso no implica que muchos de ellos no existan; especialmente, cuando se trata de los deberes *prima facie* llamados “generales”. Siempre se conservaría el espíritu de estos deberes, aunque su letra cambie parcialmente. Esto se infiere de un tipo de argumento al que Ross acude constantemente, y que nosotros mismos ya hemos explicado: cuando los deberes *prima facie*, que son abstractos, se ven acorralados por el apremio de circunstancias vitales, nos vemos obligados a convertirlos en lo que Ross llama “deberes reales”, y para ello sí seguimos un criterio personal, en el doble sentido de que depende de nuestra personalidad y también de nuestro rol en la acción. Si un padre decide vacunar a su hijo y otro padre decide no vacunar, la diferencia radicaría en la vinculación que ambos establecen entre la vacuna y la enfermedad (uno cree que la vacuna evita o alivia una enfermedad, y el otro concluye que no), pero cada cual sostiene su creencia en el convencimiento de que satisface mejor que la otra el principio de beneficencia. Los dos progenitores consideran, en suma, que un niño sano es mejor que uno enfermo. Están de acuerdo en que existe el deber de beneficencia, como también lo estarán al menos, y siempre según Ross, en que existe el deber de no-maleficencia y de propia perfección.

⁶ Estudios antropológicos recientes han llegado a datar hasta sesenta principios morales compartidos por diferentes culturas del orbe. Entre ellos, el deber de devolver favores, cuidar de los familiares o respetar las propiedades y trabajos de los demás (cf. Curry et al., 2019). No obstante, desde Maslow y Malinowski, y aún antes con Bernardino de Sahagún, se han ido descubriendo y estudiando estas relaciones.

5. Lo bueno

Hasta ahora, la corrección se ha distinguido de la bondad a través de un doble esquema que es, por una parte, antropológico, y por otra, etiológico. En relación con lo primero, lo bueno quedaría fundado en unos motivos concretos, los cuales trataremos de explicar ahora con mayor detenimiento, mientras que lo correcto únicamente exigiría el cumplimiento de ese deber o de las máximas. En este sentido, y sobre el segundo punto, Ross señala que, si bien lo correcto está dado en los actos, la bondad se mostraría como una propiedad de las acciones. Y es entonces cuando Ross introduce a su vez otra distinción importante entre “bueno” (o “bondad”) y “bien”.

Creo que ahora es oportuno volver a la cuestión de los tipos de bienes y, desde ella, desplegar la teoría de la corrección, que es eminentemente deontológica, hacia una teoría axiológica. Se ha dicho anteriormente que Ross reconoce tres bienes simples (el conocimiento, la virtud y el placer) y un bien complejo (la justicia). Como parece evidente, la inclusión en la lista de bienes viene dada por argumentos distintos.

En este esquema, únicamente el conocimiento y la virtud pueden considerarse bienes intrínsecos, mientras que la justicia y el placer se admiten como bienes “subsidiarios”.

El motivo por el que la justicia no es un bien en sí mismo es que constituye una “relación” que, como indicábamos, se establece entre el placer o la felicidad y el mérito. El “deber de justicia”, como Ross lo denomina en ocasiones, obliga a que la “posibilidad de una distribución de placer o felicidad (o de los medios para alcanzarla) que no esté en consonancia con los méritos de las personas implicadas [...] se evite o impida” (Ross 1994, 36). Por tanto, el placer, en la medida en que requiere de esa proporción o distribución justa, ha de ser otro bien subsidiario. No son placeres buenos los que están guiados por malas acciones, ya que en general no hay “nada de admirable en la simple sensación de placer” (Ross 1939, 271). Serían de esta clase el regocijo que siente el agresor sexual, o el asesino en serie. Siguiendo este mismo argumento, también estarían justificadas ciertas dosis de displacer, siempre que sean merecidas, al agresor sexual, en forma de arresto, de condena, de privación de libertad...

Respecto a los bienes intrínsecos, que son el conocimiento y la virtud, existe un debate entre los intérpretes que, en cierta medida, está animado por la ambigüedad del tratamiento de Ross.

Aunque en LCB se habla de “conocimiento”, fundamentalmente, en FE hay un giro hacia “actividades intelectuales” (cf. Ross 1939, 193, 270, 324), con el fin de incluir tareas que, sin ser puramente cognoscitivas, resultan dignas de “estima” (*admiration*) y “recomendación” (*commendable*), como la creación estética.

Lo que sucede aquí es que el conocimiento resultaría ser la clase más valiosa dentro de las actividades intelectuales, y dentro de él, el conocimiento de los principios y causas generales resulta primordial, seguido del conocimiento aplicado, y, por último, de la opinión

(cf. Ross 1939, 313). El motivo por el que el conocimiento goza de un valor en sí mismo resulta intuitivo, autoevidente. Esto recuerda a un texto brillante de Franz Brentano, que creo comparte un mismo *espíritu* con la propuesta de Ross:

Pero si hubiera otra especie que además de preferir otra cosa que nosotros, en punto a sensaciones, amase el error como tal, en oposición a nosotros, y odiase la intelección, no nos limitaríamos a decir que es cuestión de gustos y que *de gustibus non est disputandum*, sino que resueltamente declararíamos que semejante amor y odio son radicalmente viciosos, y que dicha especie odia lo que sin duda es bueno y ama lo que sin duda es malo en sí mismo. (Brentano 2013, 29)

Dada la importancia otorgada al conocimiento, parece sensato interpretarlo como el mayor de los bienes. Sin embargo, y aunque efectivamente es un bien muy importante, en numerosas ocasiones Ross argumenta que la virtud es, incluso, prioritaria. Las reminiscencias aristotélicas, que podían observarse en la división entre lo que posee valor por sí mismo y lo que posee valor en virtud de otra cosa, se torna muy clara cuando Ross termina afirmando que la virtud es el bien más alto.

El argumento es, por esta razón, muy clásico. La virtud, a diferencia del resto de bienes, implica una actitud, una disposición, un carácter. Es condición de posibilidad para muchos otros bienes y, por eso, mejor. Sin embargo, no queda claro entonces por qué es “intrínseco”, supuesto que tiene el fin de promover la aparición de otros bienes. Esta duda continúa al reparar en que el autor no ofrece otra definición o caracterización de la virtud en su obra.

En un afán de reconstruir su posición, puede decirse que para Ross los bienes intrínsecos son todos los objetos dignos de “admiración” (cf. Ross 1939, 283), y que bienes “subsidiarios”, como los hemos llamado, son todos los “objetos de satisfacción”. Esta división protegería de la tendencia a equiparar los bienes (p. ej. la virtud con el placer), advirtiendo que nos enfrentamos siempre a un contraejemplo, uno que Ross ya había empleado en su crítica a Moore: dados dos mundos o dos estados de cosas en los que el placer, supongamos, es igual tanto en grado como en cantidad, pero en uno de esos mundos la cantidad de virtud fuese mayor que en el otro, nadie dudaría en proclamarlo superior; luego placer y virtud son distintos.

En LCB hay dos capítulos cuyos títulos introducen muy bien otra de las distinciones fundamentales de la filosofía del británico: “¿Qué cosas son buenas?” y “La naturaleza de la bondad”. En ellos se distingue el bien, o los bienes, de la bondad.

Para Ross son buenas todas las acciones guiadas por el sentido del deber. Creo que el siguiente texto condensa extraordinariamente esa separación entre lo correcto y lo bueno: “La corrección de un acto tendrá, así como en los casos de reparación y de compensación,

que depender de la naturaleza del resultado producido, pero no de su bondad, ya que sólo es bueno en la medida en que es un deber producirlo” (Ross 1939, 289; la traducción es mía).

No es nada nuevo, ni en este trabajo ni para la historia de la Filosofía, afirmar que la bondad está, pues, depositada en los motivos, o sea, que es una propiedad de los motivos. Y estos motivos transforman la corrección de un acto en una acción buena cuando están guiados por el sentido del deber. Al comienzo del último capítulo de LCB, Ross se enfrasca en una serie de disquisiciones escolásticas sobre la relación entre la conciencia moral, el deseo y la voluntad. Siguiendo la estela de Kant, parte de la asunción de que el deber moral es una realidad “más alta” que el deseo, aunque discrepa de él al considerar insatisfactoria la solución *nouménica* (cf. Ross 1994, 176).

Ross presta también atención a un hecho en apariencia sorprendente, a saber, que muchas personas dicen cumplir su deber satisfaciendo con ello un deseo suyo, sin que les parezca contradictorio. Nuestro autor concluye que esto se debe a algo así como una sutileza lingüística, pues parece claro que procede “de un objeto específicamente distinto: no del logro del placer, ni siquiera del otorgarlo a otros, sino sólo de cumplir nuestro deber” (Ross 1994, 175).

Pero ni siquiera esto sería lo único “moralmente bueno”; también lo es el deseo de perfeccionar a las personas -empezando por uno mismo-. Y este deseo, sin embargo, no necesariamente constituye un deber. Esto se ha señalado en el apartado de los deberes *prima facie*, pero Ross piensa aquí en acciones que mejoran el propio carácter, que lo hacen más benévolo y justo, o sea, que lo hacen poseedor de mayores bienes. La duda aparece cuando se intenta especificar, a la luz de un caso concreto, la diferencia entre este perfeccionamiento y un deber de benevolencia. Desgraciadamente, Ross no da ningún ejemplo, aunque creo que pueden rastrearse algunas pistas. En ese mismo capítulo, Ross habla de una caridad discriminada y una caridad indiscriminada (cf. Ross 1994, 181). Parece que, como el deber de traer el bien a la existencia suele presuponer un mérito (como vimos en el caso del placer), tal vez la situación que él imagina se deba a momentos en los que promovemos el placer en personas que no lo merecen; de ser así, entonces no tendría tanto sentido escoger un caso como el del carácter, muy vinculado a la virtud, y que ya no presupone el merecimiento (en principio, tenemos el deber de mejorar la personalidad de los demás, incluso cuando son malas personas; más aún, precisamente cuando son malas).

En resumen, y dejando a un lado estos dilemas, parece que Ross pretende justificar que lo que cotidianamente llamamos “buenas personas” (que son de una categoría que va más allá de lo que llamamos “bien”, pero también de “bondad”, ya que la bondad puede ser aislada y no estar asentada en la personalidad) son aquellas que tienen un carácter del que brotan acciones moralmente buenas (de ahí la prioridad de la virtud). Y que las mejores acciones son aquellas que elegimos con vistas a un bien, por ejemplo, generar un placer merecido, siempre “por medio de llevar a cabo esa intención” (Searle 1992, 97).

Con esto último, decido atender a la definición de lo que John Searle, en su teoría de la intencionalidad, denomina “auto-referencia causal”, y que es una característica básica de las intenciones. Creo que ello introduce un rasgo común entre la corrección y el bien, y que tal vez Ross no matice suficientemente. Intentaré explicarme a partir de un ejemplo que ya hemos visto: imaginemos un sujeto A que cumple con el deber de enmendar un error, motivado por el deseo de evitar una denuncia del damnificado. En ese caso, hace lo correcto, aunque no esté arrepentido. Ahora bien, para hacer lo correcto, realmente, diríamos que él ha de ser la *causa* por medio de la cual le llega al perjudicado una reparación del daño, puesto que si el damnificado recibe una compensación que cree que proviene de esa persona, pero en verdad procede de otra, entonces no puede decirse tan siquiera que el sujeto A esté haciendo lo correcto. Que la otra persona retire la amenaza de denuncia creyendo que ha recibido una compensación que no ha recibido del sujeto A no convierte en correcto su acto. Con esto quiero decir que la condición de satisfacción no podrá ser “que el damnificado reciba una rectificación”, sino “que yo sea la causa por medio de la cual esa persona reciba mi enmienda”. Así pues, tendríamos que la corrección no se satisface en un acto, en el sentido de una acción “ya hecha”: requiere también de un compromiso en la acción, y ese compromiso es la intervención causal.

Si he conseguido hacer ver la necesidad de añadir el matiz, entonces quedará demostrado *a fortiori* que dicha cláusula se hace igualmente necesaria en el caso del bien, el cual quedaría introducido en este caso a través del arrepentimiento.

Sea como fuere, el tratamiento que Ross dedica al tema de la corrección y, especialmente, del bien, es algo incompleto. Hay dudas que surgen en determinados puntos de su teoría que se resuelven con esquemas alambicados o que, en el peor de los casos, no se resuelven en absoluto. Creo haber dejado constancia también de estos embrollos. Por ello no es de extrañar que haya habido autores enfrascados en matizar e incluso completar estas teorías. De ellos daremos breve cuenta en lo que sigue.

6. Repercusiones contemporáneas

Vistas las críticas al utilitarismo, a Kant y a Moore, es oportuno centrarse ahora en las repercusiones de la ética de Ross.

Muchos filósofos de la segunda mitad del siglo XX, sobre todo en el ámbito anglosajón, se han autoproclamado seguidores de Ross. Lo cierto es que la mayoría de estos tratamientos son bastantes displicentes con su filosofía en general. Es un autor al que se le discuten puntos muy concretos de su doctrina, y esencialmente dos, el intuicionismo y los deberes *prima facie*.

La fama de Ross se debe, en gran parte, a la línea histórica que le une a filosofía moral británica del sentido común. La filiación institucional de la filosofía analítica con estos autores explica, al menos sociológicamente, el interés por su propuesta. En los países

de habla inglesa hay especial atención hacia temas como el emotivismo de los filósofos modernos, el utilitarismo y la filosofía analítica, tradiciones todas ellas con las que Ross mantiene vinculaciones.

Un autor algo heterodoxo dentro de esta clasificación, porque recoge doctrinas de muy diverso cuño, es John Rawls. En el segundo capítulo de *Justicia como Equidad* hace una aportación muy interesante sobre los deberes *prima facie*. Aunque no cita a Ross, sino a Hare -que también empleó esta fórmula latina-, ciertamente es una contribución que puede ser de nuestro interés. Creo que la explicación del mismo Rawls es la más adecuada:

A este deber [*prima facie*] lo he denominado deber de juego limpio (*fair play*), pero habría que admitir que referirse a él de este modo es, quizá, ampliar la noción de equidad (*fairness*). Por regla general, actuar de forma inicua (*unfairly*) no es tanto quebrantar alguna regla particular, incluso si la infracción es difícil de detectar (hacer trampas), cuanto sacar ventaja de subterfugios o ambigüedades contenidas en las reglas, aprovecharse de circunstancias especiales o inesperadas que hacen imposible hacerlas cumplir, insistir en que las reglas se hagan cumplir en beneficio propio cuando deberían dejarse en suspenso y, de forma más general, actuar contraviniendo la intención de una práctica. (Rawls, 2003, 145)

Aquí propone Rawls desplegar un nuevo espacio en la lista de deberes *prima facie*, con el fin de abrir un reducto que, por algún motivo, Ross había dejado sin tratar. Lo llama “deber de jugar limpio”, pero, en cierto sentido, diríamos que puede ampliarse a lo que habitualmente decimos que es tener una actitud “honesta”.

Repasando de nuevo la propuesta de Ross, una responsabilidad como la que propone Rawls parece no poder encajar en ningún deber *prima facie*, con lo que su inclusión estaría del todo justificada: ni en el deber de justicia, que establecía una relación entre el mérito y la felicidad, ni en la benevolencia -ya que aquí se propone más bien un deber *negativo*, de no actuar aprovechándose de las ambigüedades-, pero tampoco en la no-maleficencia -pues, precisamente, es un “actuar de forma inicua”, que además no parece requerir un deber de reparación. Tal vez puede interpretarse a la luz del deber de fidelidad, pero entonces nos veríamos forzados a incluir una cláusula que recogiera la franqueza o la honradez implícita que fijamos siempre que nos sometemos a las reglas de un juego o actividad.

Vista esta sugerencia sobre el deber *prima facie* de “jugar limpio”, otro punto interesante de Rawls parece ser la perspectiva que ofrece del pluralismo deontológico; ahí es donde se encuentran las referencias más directas a la filosofía de Ross.

Principalmente, le achaca ciertos “problemas de sistematicidad” (cf. Hare 1973, 149). En la versión de Ross, los “deberes *prima facie*” están desarticulados, y no existe entre ellos una ordenación jerárquica. Suponemos que la alternativa de Rawls va en la línea de su defensa de la objetividad de aquellos principios que, tras someternos a la hipótesis del velo de ignorancia, regirían la convivencia social. Recordemos que Rawls termina por dar

prioridad a la salvaguarda de un esquema de libertades básicas para todos frente al principio de justicia como equidad. Pero es de reconocer que Ross, siendo tan pluralista como queramos, también aboga por el principio de no-maleficencia frente al de beneficencia, igual que divide los deberes entre los que son de obligación especial y aquellos que son más generales.

Según C.D. Broad, esta misma ausencia de orden interno se da también en el caso de los bienes. En la reseña que dedica a FE dice lo siguiente: “Su gran defecto es la ausencia de una discusión adecuada sobre las condiciones bajo las cuales diversos bienes co-existentes constituyen un todo que tiene, a su vez, cierta cantidad de bien” (Broad 1940, 235. La traducción es mía).

Aquí, por supuesto, Broad no quiere decir que los bienes no estén correctamente ordenados, algo que Ross se esfuerza por hacer. Broad más bien se refiere a esas circunstancias en las que los bienes no aparecen aislados, sino formando un mosaico; pero un mosaico en el cual es difícil saber qué valor tiene la figura completa.

En el campo de la bioética, también Beauchamp ha seguido la estela de Ross. En el libro *Principios de ética biomédica*, co-escrito por Childress, habla de “principios morales” como analogados de los “deberes *prima facie*”. De hecho, el motivo por el que los distingue de las “reglas” es que son *prima facie* vinculantes (cf. Beauchamp y Childress 2001, 13). Normalmente, incumplir las reglas conlleva consecuencias legales, mientras que trasgredir principios puede incluso estar justificado. Ellos hablan del caso límite en el que el deber de reconocer la autonomía de un paciente merece ponderarse con el deber de beneficencia. Por ejemplo, cuando sabemos que ofrecerle determinada información puede ir en detrimento de su salud. En cualquier caso, el estudio entre estos principios, según los autores, deja claro que el principio de no-maleficencia es prioritario al de beneficencia (cf. Beauchamp y Childress 2001, 177), como también señala Ross. Creo que cualquiera que acuda habitualmente a la consulta del médico percibe con claridad esta prelación.

Sin embargo, Beauchamp y Childress son reacios al método intuitivo. Tal vez por tener en cuenta que su manual de bioética debe estar enfocado a la práctica sanitaria, se esfuerzan por explicitar una serie de seis criterios de decisión a aplicar en los casos en que los principios entran en conflicto.

Diego Gracia, en *Fundamentos de bioética*, critica la posición de Beauchamp a través de una vindicación renovada del deontologismo de Ross (cf. Gracia 2008). Gracia cree que Beauchamp no establece una jerarquía suficientemente nítida entre los principios. Lo cierto es que la excesiva atención que Gracia presta al *Informe Belmont*, frente a los *Principios de ética biomédica*, no le hace reparar en la afirmación de que la no-maleficencia ha de ser el límite moral de la práctica médica e investigadora. Aun así, Gracia se muestra afin a una clasificación más conservadora, en la que el principio de no-maleficencia comparta el primer nivel con el principio de justicia, y se releguen a un segundo grado los principios de autonomía y beneficencia.

Creo que con esto podemos dejar por concluida esta cuestión de los deberes *prima facie* y pasar brevemente a la teoría del conocimiento moral.

En el artículo de la Enciclopedia Stanford dedicado a Ross, el profesor Skelton señala un punto de atención interesante: “[Ross] se basa en la idea de que en el núcleo de la ética existen ciertas proposiciones evidentes cuya verdad nace de los hechos morales, las cuales pueden descubrirse mediante la reflexión sobre lo que pensamos acerca de cuestiones morales y axiológicas” (Skelton 2012. La traducción es mía).

A este respecto, no hay duda de que la contribución de Robert Audi ha sido la que con más ahínco ha procurado depurar el intuicionismo de Ross (cf. Audi 2005). Su tesis principal es que Ross se equivoca sobre el tipo de intuicionismo que mejor apoya los deberes *prima facie*. Para Audi existirían un intuicionismo “fuerte” y otro “débil”. El primero es el propio de los axiomas matemáticos: no exigen ningún tipo de reflexión y, además, resultan totalmente persuasivos. Cualquiera que los conozca queda irresistiblemente atrapado por su verdad y su auto-evidencia. Después también habría una segunda clase de intuicionismo, el “débil”, en el que la evidencia de las proposiciones no es inmediata, sino que está mediada por otras proposiciones.

Audi interpreta, a mi juicio correctamente, que Ross sostiene el primer tipo de intuicionismo, como demuestra su afán por ejemplificar el conocimiento moral en los términos de la geometría y la aritmética. Empero, continúa Audi, sería mejor admitir que las intuiciones que Ross propone son, más bien, de la segunda clase. Así se atendería mejor a la naturaleza de nuestra moral, y, de paso, se evitarían los problemas de rigidez de su intuicionismo.

Pero la solución resulta más discutible. Audi piensa que los deberes *prima facie* se apoyan deductivamente en el imperativo categórico, sobre todo en la formulación que nos insta a considerar a las personas nunca como medios, sino como fines en sí mismos. Más concretamente:

Audi señala que el intuicionismo kantiano jugaría estos tres papeles: (a) haría posible aquello que sostiene los principios *prima facie*; (b) mostraría que el fondo común de estos principios es el estatus que poseen las personas como fines en sí mismos; y (c) explicaría en parte por qué se sostienen estos principios, es decir, en virtud de su base común. (Streumer 2005: §2. La traducción es mía)

7. Conclusiones

La crítica que adopta Ross contra Kant coincide, en parte, con la que dedica al utilitarismo: ambas son filosofías que simplifican en exceso nuestra vida moral. El primero, porque cree que esta puede ceñirse a un único principio rector, el cual es, además, irrevocable. Los segundos, entre los que incluye el utilitarismo ideal de Moore, porque no son

capaces de explicar cómo es que decidimos cumplir las promesas que hacemos. Además, Ross niega que el placer sea el único bien, algo que atribuye al pensamiento de los utilitaristas.

Ross cree que el mejor antídoto para combatir estos reduccionismos consiste en tener en cuenta el “sentido común”, y por eso aboga por distinguir entre los deberes *prima facie* y los deberes reales. Si decidimos ir contra el imperativo categórico es porque se da un conflicto entre deberes abstractos (*prima facie*) que solventamos sirviéndonos de nuestro criterio personal. De paso, dice Ross, esa pluralidad de deberes daría cuenta del cumplimiento de promesas, ya que entre éstos se situaría el deber de fidelidad.

La relevancia del criterio personal para convenir el deber real es de tal importancia que Ross se ve obligado a reconocer que la virtud y el conocimiento son los bienes más altos. Además de los bienes, Ross habla del hombre bueno, y afirma que es aquel que actúa con conciencia del deber.

Tal vez convencido de que no se puede exigir a todo el mundo la construcción de una personalidad tan refinada, separa la bondad moral de la corrección. Hace lo correcto quien cumple con el deber, aunque no esté alentado por un buen motivo. Se ha mostrado a lo largo del trabajo que todas estas distinciones, en suma, no sólo enfocan problemas éticos clásicos, sino que son además asumidas por otros autores contemporáneos, quienes las matizan, las rechazan, las critican y, en todos los casos, con su atención las alaban, acaso como una de las muestras más exquisitas del pensamiento ético analítico.

Agradecimientos

Doy las gracias a Enrique Bonete, catedrático de Filosofía Moral, por sus indicaciones sobre la preparación del texto. También a los dos revisores anónimos de la revista.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (2005). *Ética a Nicómaco*. Alianza: Madrid.
- Audi, R. (2005). *The Good in the Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value*. Princeton: Princeton University Press.
- Beauchamp, T., Childress, J. (2001). *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Brentano, F. (2013). *El origen del conocimiento moral*. Madrid: Tecnos.
- Broad, C. D. (1940). Critical Notice of W. D. Ross “*Foundations of Ethics*”. *Mind*, 49: 228-239. <http://www.ditext.com/broad/ross.htm>

- Curry, O., Mullins, D., Whitehouse, H. (2019). Is It Good to Cooperate? Testing the Theory of Morality-as-Cooperation in 60 Societies, *Current Anthropology*, 60(1): 47-69. <https://doi.org/10.1086/701478>
- DePaul, M., Hicks, A. (2016). A Priorism in Moral Epistemology, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/moral-epistemology-a-priori/>
- García-Yzaguirre, J.V. (2012). La validez prima facie y el principio de derrotabilidad de las normas jurídicas. *Dikaion Revista de Fundamentación Jurídica*, 21(2): 459-487. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-89422012000200007&lng=en&tlng=es
- Gracia, D. (2005). *Fundamentos de bioética*. Madrid: Triacastela.
- Hare, R.M. (1973). Rawls' Theory of Justice. *The Philosophical Quarterly*, 23(91): 144-155. <https://doi.org/10.2307/2217486>
- Kant, I. (2002). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.
- Moore, G. E. (2019). Principia Ethica. En C. Gómez, *Doce textos fundamentales de ética*, pp. 113-137. Madrid: Alianza.
- Rawls, J. (2003). Justicia como equidad. *Revista Española de Control Externo*, 5(13): 129-158. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1069286>
- Rodríguez, L. (1992). *Deber y valor*. Madrid: Tecnos.
- Ross, W. D. (1929). The Nature of Morally Good Action, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 29(1): 251-274.
- Ross, W. D. (1939). *Foundations of Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W. D. (1954). *Kant's ethical theory: A commentary on the Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W. D. (1994). *Lo correcto y lo bueno*. Salamanca: Sígueme.
- Searle, J. (1992). *Intencionalidad*. Madrid: Tecnos.
- Simpson, D. L. (2012) William David Ross. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://www.iep.utm.edu/ross-wd/>
- Skelton, A. (2012). William David Ross, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/william-david-ross/>
- Streumer, B. (2005). Review: The Good in the Right, *Notre Dame Philosophical Reviews*. <https://ndpr.nd.edu/news/the-good-in-the-right-a-theory-of-intuition-and-intrinsic-value/>

Génesis del nóema: un análisis noemático a partir de la constitución del cuerpo adolorido

Genesis of the noema: A noematic analysis based on the constitution of the body in pain

Alejandro Escudero Morales

Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Chile

a.escudero@live.cl

Resumen

El presente trabajo tiene por objetivo la realización de un estudio genético sobre el concepto husserliano de nóema a partir de la dación del cuerpo real en la experiencia pasiva de dolor. El desarrollo se focaliza, ya sea, en la delimitación del cuerpo adolorido dado en su esfera física (*Körper*) en atención de sus propiedades materiales, y en la eventual integración de este cuerpo dado pasivamente en la llamada estructura noético-noemática a propósito de la revelación intencional que implica el dolor. Para llevar a cabo esto, en primer lugar, se examinará brevemente el dolor a la luz de la pasividad “primigenia”. En segundo lugar, se contemplará el modo a través del cual se da el cuerpo en su disposición real y su comprensión a modo de ego corporal (*embodied ego*) en la experimentación de dolor. En tercer lugar, considerando la constitución “primigenia” del cuerpo adolorido en un sentido amplio, se hará hincapié en su correspondencia con la intencionalidad, asunto que no hace sino corroborar que el dolor es una forma de *percepción*. Por último, se da paso al despliegue del nóema visto genéticamente sobre la base de la determinación del cuerpo real como objeto noemático.

Palabras clave: intencionalidad, pasividad primigenia, objeto, Husserl.



Received: 12/09/2019. Final version: 10/08/2020

eISSN 0719-4242 – © 2020 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License



CC BY-NC-ND

Abstract

The objective of this work is to carry out a genetic study on the Husserlian concept of noema based in the givenness of the real body in the passive experience of pain. The development focuses, either, on the delimitation of the painful body given in its physical sphere in attention to its material properties, and in the eventual integration of this passively given body in the so-called noetic-noematic structure regarding the intentional revelation that pain implies. To do this, pain will first be briefly examined in light of “original” passivity. Secondly, the way in which the body is given in its real disposition and its understanding as a bodily ego in experiencing pain will be contemplated. Thirdly, considering the “original” constitution of the body in pain in a broad sense, emphasis will be placed on its correspondence with intentionality, a matter that only confirms that pain is a form of perception. Finally, the deployment of the genetically viewed noema is given on the basis of the determination of the real body as a noematic object.

Keywords: intentionality, original passivity, object, Husserl.

1. Introducción

La necesidad de estudiar el nóema encuentra razón en la importancia que detenta en el marco de la conciencia intencional pura. Teniendo presente que a lo largo de la tradición fenomenológica ha sido objeto de distintas interpretaciones, en la actualidad se hallan aproximaciones que destacan la “ampliación” de sus condiciones necesarias al punto de verlo junto con órdenes disimiles al establecido en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura* (en adelante *Ideas I*). Es el caso de la propuesta de Zahavi que es partidario de abordar el nóema junto con una interpretación más general de la filosofía de Husserl con tal de no discutirlo de forma aislada (Zahavi 2003, 60; 2017, 93) interpretación obtenida al alero de filosofías de corte existencial (Zahavi 2004, 62). Asimismo, Rabanaque promueve un estudio genético, ya sea, donde muestra el papel de las cinestesias en el nóema perceptivo exhibiendo una dimensión que lo liga a la sensibilidad primigenia (Rabanaque 2010, 197), como también, describiendo los grados de la idealidad noemática de acuerdo con los presupuestos de la fenomenología genética (Rabanaque 2003, 328-332; 2009, 73-78). De ambos autores se destacan la factibilidad de una determinación complementaria, esto es, la posibilidad de poder advertir, contenido en sus condiciones, criterios que permitan estudios junto con dimensiones de análisis que en principio no le correspondería. Esto puede ser viable una vez alcanzada, ya sea, la certeza de contemplarlo en experiencias de un orden *opuesto* al estático, como también, su apertura a consideraciones

no estrictamente sujetas al camino cartesiano. En este sentido, al nóema se le abriría una disposición cuya característica principal sería dejar su territorio específico conforme se logra alcanzar espacios que por definición serían para él desconocidos.

Reconocido como parte de la conciencia en su versión intencional, las condiciones necesarias del nóema están definidas —junto con la nóesis (y su carácter ingrediente) en la disposición estática de la fenomenología—. En tal sentido, el nóema en su acepción genérica es distinguido por ser “lo intencionado en cuanto tal” de una vivencia específica. De acuerdo con esto, Husserl en virtud de la descripción eidética-noemática desarrollada en *Ideas I*, define el nóema desplegando los “momentos (*Momente*) noemáticos” entre los cuales se reconocen la X, el sentido (ambos componen el núcleo noemático), y las tesis noemáticas. Respecto del primer momento afirma que,

Se distingue como momento noemático central: el objeto, el objeto, lo idéntico, el sujeto determinable de sus posibles predicados —la pura X en abstracción de todos los predicados—, y se distingue de estos predicados, o más exactamente, de los nóemas de los predicados. (Husserl 2013, 400)

La X no puede faltar al ser la referencia del siguiente momento, en tanto, “Todo nóema tiene un «contenido», a saber, su «sentido», y se refiere mediante él a «su» objeto” (Husserl 2013, 396). En rigor, es el sentido como “objeto en el cómo de sus determinaciones” (Husserl 2013, 401) el que se refiere al objeto, en la medida en que sea “su” objeto. Por último, las tesis logran exhibirse en el marco de la reducción puesto que,

Ellas están, en efecto, ahí, copertenecen esencialmente al fenómeno. Nosotros más bien las contemplamos; en lugar de tomar parte en ellas, las convertimos en objetos, las tomamos como partes integrantes del fenómeno, tomamos la tesis de la percepción justo como su componente. (Husserl 2013, 300)

No obstante, dada esta filiación necesaria que mantiene con la fundamentación estática, ¿Cómo estudiarlo en consonancia con un modelo distinto al estático al modo como lo realizan Zahavi y Rabanaque? Fundamentalmente, como será expuesto a lo largo del artículo, considerando la dación objetiva que sucede en la experiencia que guiará el presente trabajo, esto es, la experiencia de dolor. En este sentido, el trabajo consistirá en un estudio que vislumbre el nóema en una perspectiva ampliada y no sometida solo al ámbito estático, en particular, desde un punto de vista genético. Para llevar esto a cabo se seguirá al pie de la letra la intuición que tuvo alguna vez Derrida en *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* cuando realiza el siguiente alcance: “[...] la génesis del nóema a partir del objeto «real» acogido pasivamente no está clara en el pensamiento de Husserl (Derrida 1990, 152, traducción mía). En definitiva, se explicará cómo se da este objeto real que no es sino el *cuerpo* físico (*Körper*) con sus propiedades materiales presentado a través de esa experiencia concreta y pasiva. A fin de cuentas, esto generará la integración

de la “pasividad primigenia (*originaire*)”¹ de dolor en la que el objeto real se da en aquel “mundo cerrado de las estructuras noético-noemáticas” (Derrida 1990, 152, traducción mía).

2. La pasividad del dolor

El dolor puede ser rastreado en distintos textos de Husserl. Ya sea en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (en adelante *Ideas II*) cuando señala que “si la mano es pellizcada, oprimida, golpeada, pinchada, etc., si es tocada por cuerpos ajenos o toca cuerpos ajenos, entonces tiene sus sensaciones de toque, de pinchadura, de dolor, etc.” (Husserl 2005, 185); En *Ideas I* cuando se refiere a las vivencias denominadas sensuales como “las sensaciones sensuales de placer, de dolor, de comezón, etc.” (Husserl 2013, 282); O en sus Lecciones de 1907 de *Göttingen*, donde manifiesta que “Las sensaciones cinéticas pertenecen aquí, pero también lo hacen otras sensaciones, que incluso tienen una primaria función materializadora para las cosas que aparecen, como las sensaciones del tacto y también sensaciones como el dolor y el placer, etc.” (Husserl 1997, 65). Estas referencias tienen en común la imposibilidad de determinar reflexiones sobre este tema en su pensamiento. En vez de plantear específicamente cuáles son sus propiedades, para Husserl el dolor tiene una función ejemplificadora marcada por las reflexiones de orden pasivo que lleva a cabo en distintos marcos argumentativos. De hecho, como bien menciona al pasar Biceaga, “Sin preocuparse demasiado por este problema, Husserl agrega que los impulsos, los instintos y las sensaciones, como el dolor [...] pertenecen a esta esfera [pasiva]” (Biceaga 2010, 20, traducción mía). De esto se deduce que el dolor para él, en vez de ser un tema que debía ser abordado, solamente tiene un papel secundario.

Las consideraciones anteriores comparten un punto fundamental sobre el cual se divisa su condición pasiva en virtud de la naturaleza sensible que detenta. Pero, ¿Qué comprende Husserl por pasividad? En un sentido general, la pasividad es habitualmente entendida por ser un tipo de análisis fenomenológico que vislumbra entre otras cosas el modo como afecta un objeto sobre el ego (Husserl 2001, 162-242). De acuerdo con esto, la pasividad concebida en términos relativos a la afección es reconocidamente “pre-dación pasiva” (Rizo-Patrón 2012, 365) respecto de aquellos objetos que “ya están allí”.

Es en este orden donde se hallan diferentes determinaciones aludiendo incluso a su papel correlativo conforme a la actividad egológica. Husserl encuentra en la pasividad “[...] las leyes esenciales de una formación pasiva de síntesis siempre nuevas —que, en parte, precede a toda actividad y, en parte abarca nuevamente toda actividad—” (Husserl

¹ Traduzco el concepto *originaire* como “primigenio” en vez de “originario” porque está en consonancia con el concepto alemán *ursprünglich* que Husserl desarrolla al referirse a la “constitución primigenia” en *Ideas II*.

1986, 106); vale decir, encuentra en ella “una génesis pasiva de las múltiples apercepciones, como configuraciones persistentes en una habitualidad que le es propia, las que parecen datos previos formados para el yo central, que al actualizarse afectan y motivan a actividades” (Husserl 1986, 106). Su terreno está delimitado en función de su condicionante pre-dación de datos formados que eventualmente afectarían al ego. A raíz de dicha precedencia y carácter abarcador, esta síntesis contiene esa habitualidad de los datos que alguna vez fueron conciente y que pueden ser activados. No es fortuito que las cosas sean conocidas o reconocidas por el yo considerando que la síntesis pasiva sigue operando. Es razonable constatar en ella una “historia” propia, puesto que, “[...] precisamente esa síntesis, como síntesis de esa forma, tiene su historia que se anuncia en ella misma” (Husserl 1986, 105). Así, esta historia tiene la particularidad de disponer de la cosa de tal manera que “[...] en su síntesis obviamente pasiva aparece la cosa una, con su forma, etc.” (Husserl 1986, 105). Esta dilucidación “histórica” permite que “el yo, el ego, y ya desde la primera mirada, [pueda] tener la experiencia de una cosa” (Husserl 1986, 105). El ego posee continuamente la capacidad de “activar” lo pre-dado en la medida en que los objetos del horizonte lo afecten. Aun así, “Gracias a esa síntesis pasiva el yo tiene siempre un contorno de objetos” (Husserl 1986, 106). Sea el caso de un objeto conocido o por conocer, ambos se deben a la forma de esta síntesis en particular. En el caso de un objeto desconocido ocurre lo mismo puesto que es “una forma estructural de lo conocido; [ya que] tiene la forma objeto y más precisamente la forma cosa espacial, objeto cultural, utensilio, etc.” (Husserl 1986, 106).

De acuerdo con esto, pensar la pasividad del dolor solo puede estar sometido a este ámbito donde aún no hay un objeto dado para el ego. Este es el alcance que Walton realiza en su comentario efectuado a propósito de la ponencia de Serrano de Haro titulada, “En los límites de la fenomenología: el análisis del dolor físico”:

En los fondos de la pasividad conciente, a los que únicamente se abre paso la fenomenología genética, no se vive aún en la correlación noético-noemática; con fuerza variable, los contenidos hyléticos afectan aquí a un yo, o inciden sobre un yo, que es apenas un centro de afecciones y reacciones “instintivas”, que es también por tanto un pre-yo. (Serrano de Haro 2010a, 98)

Para Walton no correspondería pensar el dolor bajo estos términos siendo que “[...] las diferencias típicas de la experiencia intencional como la dualidad intención-cumplimiento, o incluso la dualidad entre la síntesis noética y los términos noemáticos, no resultan aquí aplicables, todavía”. (Serrano de Haro 2010a, 98). En este sentido, en vez de la participación egológica caracterizada por “funcionar como constituyente, como productiva, por medio de actos específicos del yo” (Husserl 1986, 103), en la que este ego se caracteriza por la autoría que posee sobre los actos activos y sobre el cual las objetividades constituyentes son atestiguadas por el horizonte intersubjetivo, el dolor, más bien, se enmarca en un campo pre-donante, lugar de una síntesis con una determinación pre-egológica.

Pese a que se podría descartar su presencia, según este énfasis el yo en principio “participa” en la pasividad de un modo peculiar (Husserl 2001, 631; Steinbock 1998, 139). Captado siendo la fase anterior a su presencia propiamente tal, el ego en la pasividad halla en la expresión “pre-” su sentido fundamental.

Si bien esta pasividad es acentuada en su índole pre-egológica donde no habría una dación propiamente tal, ¿a qué se refiere Derrida cuando menciona la “pasividad primigenia”? En especial, a un ámbito hylético donde habría una “intervención exterior, por un objeto que se impone” (Derrida 1990, 151) al yo puro en vista de la actualidad que eventualmente toma por esta imposición objetiva. Básicamente este aspecto actual le es “[...] conferido [al yo puro] por otra cosa que no es el mismo” (Derrida 1990, 151) provocando que se torne concreto; es decir, dicho brevemente con otras palabras, existe en esta pasividad la dación de un objeto con su debido énfasis primigenio. De esta manera, ¿Qué ocurre si esta pasividad es estudiada a la luz de la constitución primigenia que Husserl investiga en *Ideas II*? Y si es así, ¿En qué sentido habría que comprender la imposición de un objeto y la subsiguiente propensión concreta de la que habla Derrida? Para responder estas interrogantes se ocuparán los planteamientos efectuados por Husserl en *Ideas II* donde advierte este alcance primigenio y concreto en atención del tema preponderante del presente trabajo, es decir, la dación y constitución del cuerpo adolorido.

3. Constitución del cuerpo adolorido

El dolor que se siente en la columna después de un ejercicio mal realizado, el dolor de cabeza que invade en el transcurso de una actividad de trabajo, o el reconocido dolor de muelas, pueden ser ejemplos que en oportunidades, pese a que se tome algún medicamento para sobrellevarlos, impiden realizar las actividades diarias provocando literalmente un debilitamiento al punto de no poder soportarlos y tener que visitar a un profesional de la salud con el fin de ver las causas que los provocan. Todos estos son prototipos de esta experiencia concreta que, junto a la filosofía de Husserl, puede ser abordada fenomenológicamente. El cuerpo propio (*Leib*) en términos de “orientación”, “órgano de voluntad”, “órgano del espíritu”, y “portador de las ubiestesias”, se ve afectado en cada una de estas características. Quizás el de mayor protagonismo corresponde a este último definido así: “Todas las ubiestesias pertenecen a mi alma” (Husserl 2005, 189). Estas sensaciones que tienen lugar en mi cuerpo son más en virtud de que mi cuerpo no es meramente una cosa; “[me] encuentro en él, y siento “en” él y “dentro” de él” (Husserl 2005, 185). Dado que el dolor es una sensación localizada en el cuerpo, se experimenta concediendo su ubicación en algún lugar determinado. Desde ya se puede ubicar cuando se indica un “dolor de cabeza”, un “dolor de espalda”, un “dolor de muela” etc., de donde se infiere el papel fundamental en el respecto sensorial. Por su parte, en tanto “órgano de la voluntad”, el cuerpo se ve imposibilitado de realizar a “voluntad” sus movimientos aun cuando es definido como un yo que tiene “la capacidad (“yo puedo”) para mover libremente este

cuerpo o los órganos en que se articula, y para percibir mediante ellos un mundo externo” (Husserl 2005, 192). Al encontrarse gobernado por el dolor, el sujeto en vez de moverse libremente se encuentra merced a esta experiencia de modo que sus movimientos no pueden sino estar preso de esta situación. Asimismo, la “orientación” del cuerpo junto con la concepción de este órgano “espiritual”, se encuentran dominadas por una experiencia ajena que entorpece la normalidad de la vida. Ese centro de orientación desde donde “yo tengo todas las cosas frente a mí, todas están “allí” —con excepción de una única, precisamente el cuerpo, que siempre está aquí” (Husserl 2005, 198-9) se ve condicionado por esta experiencia ingobernable, al igual que el cuerpo entendido junto con el alma, la cual no puede faltar ya que si es así “tenemos materia muerta, una cosa meramente material que ya no tiene en sí nada del hombre-yo” (Husserl 2005, 129).

No obstante, esta dimensión corporal no es la única que se ve convocada en la experiencia de dolor. Como bien afirma Husserl, no hay que olvidar que el cuerpo propio detenta necesariamente dos dimensiones, esto es:

El cuerpo (*Leib*), por ende, se constituye primigeniamente de manera doble: por un lado es *cosa* (*Ding*) física, materia, tiene su extensión, a la cual ingresan sus propiedades reales, la coloración, lisura, dureza, calor, y cuantas propiedades materiales similares haya; por otro lado, encuentro en él, y siento «en» él y «dentro» de él: el calor en el dorso de la mano, el frío en los pies, las sensaciones de toque en las puntas de los dedos. (Husserl 2005, 185)

Si bien el dolor está subordinado a la dimensión protagonizada por la sensación localizada o *ubiestesia* “perteneciente a mi alma” (Husserl 2005, 189), también debe ser comprendido en el marco corporal identificado con esas propiedades reales bajo su condicionante materialidad. Esta validez solo es revelada siguiendo el designio del “fenómeno de doble sensación” que no debe sino ser reinterpretado dada la naturaleza del cuerpo adolorido. Téngase en cuenta, por una parte, que las apariciones táctiles de la *cosa* mano izquierda son constituidas por “las sensaciones de movimiento indicadoras y las sensaciones táctiles representantes [...] pertenecientes a la mano derecha” (Husserl 2005, 184); y por otra parte, que la correspondiente constitución de esa mano izquierda está determinada por su devenir corporal en la cual “encuentro también en ella series de sensaciones táctiles” (Husserl 2005, 184), ocasionando que ella sienta del mismo modo que la mano derecha.

Mas, en el caso del dolor, por ejemplo, de apéndice, sucede algo singular, esto es, el apéndice aparece específicamente como cuerpo adolorido. Su aparición surge al momento de esta sensación a modo de sensación “localizada” presentada “si el cuerpo es tocado, presionado, pinchado, y se presenta ahí donde lo es y cuando lo es” (Husserl 2005, 186). A pesar que el apéndice aparece efectivamente como siendo mi cuerpo, el dolor pertinente actúa como un “agente externo” puesto que asiste de modo similar a la llegada de un intruso en un hogar. De alguna manera, su presencia es fundamentalmente una presencia distinguida por aparentar la forma de un “forastero”. De todas formas, pese a actuar como

un elemento desconocido, el dolor atribuido al apéndice no dejar de ser mío ya que lo padezco en mi cuerpo. Aunque actúa como un desconocido, el dolor no solo se origina en el cuerpo afectado sino que termina en él.

Conforme a una interpretación propiamente táctil, el dolor correspondiente puede ser identificado siendo aquella sensación que *toca* mi apéndice. Esto significa que el apéndice adolorido, concebido como sensación *tocante*, es comprendido en un sentido similar a las sensaciones indicadoras que tengo en mi mano derecha cuando es tocada la cosa mano izquierda. Empero no hay que dejar pasar una diferencia de acuerdo con el planteamiento del propio Husserl cuando se vincula esta sensación de dolor y la sensación táctil. Téngase en cuenta si la sensación de toque,

[...] sucede por medio de otra parte del cuerpo, entonces tenemos lo mismo duplicado en ambas partes del cuerpo, porque cada una es para la otra precisamente *cosa* externa que toca, que produce efectos, y cada una es a la vez cuerpo. (Husserl 2005, 185)

La diferencia se ajusta a una razón fundamental: el apéndice adolorido no solo puede ser concebido como sensación *tocante* sino que a la vez se revela como lo *tocado*. Esto significa que la sensación de dolor *toca* el cuerpo que no es sino el mismo cuerpo *tocado*. No se condice con el principio táctil de Husserl cuando menciona que “En el ámbito táctil tenemos el *objeto* externo que se constituye táctilmente y un segundo *objeto* cuerpo, que también se constituye táctilmente, por ejemplo, el dedo que palpa” (Husserl 2005, 187), básicamente por dos razones: sea porque el objeto que se constituye *táctilmente* por el dolor es un objeto *interno* y porque el *objeto* cuerpo correspondiente que se constituye por el tacto es ese mismo objeto *interno*. En principio le compete la “aprehensión doble” considerada “la misma sensación de tacto aprehendida como nota del *objeto* «externo» y aprehendida como sensación del *objeto*-cuerpo” (Husserl 2005, 187), aunque en un sentido distinto en vistas de la naturaleza del objeto aludido. La misma sensación de dolor es aprehendida como nota del apéndice en tanto *objeto interno* y, como sensación del cuerpo. En este sentido, el apéndice adolorido no sería sino aprehendido como objeto *interno* y a su vez como cuerpo propio.

Ahora bien, el punto preponderante a especificar está contenido en estas reflexiones de la siguiente manera: si se considera el apéndice adolorido junto con la constitución doble del cuerpo, vale decir, con la necesidad de principio que lo determina como *cuerpo* (*Körper*) en su calidad de *cosa* física ligada a propiedades reales y como cuerpo propio en atención de su condicionante carácter de portador de sensaciones localizadas, en seguida se exhibe un aspecto indispensable que no puede ser eludido, a saber: el *cuerpo* físico aparece a continuación de la determinación del cuerpo adolorido de momento que se encuentra ciertamente condicionada por esta necesidad de principio conforme al cuerpo propio; dicho de otra manera, el apéndice en su índole material, con su extensión, junto

con su determinada coloración, lisura, dureza, y cuantas propiedades materiales posea, se desvela, entre otras razones, gracias a la necesaria constitución doble de este cuerpo adolorido.

Por este motivo la dación material del apéndice adolorido es engorrosa. En vez de ser el apéndice real presentado directamente como lo es la dación material de la mano izquierda para la mano derecha experimentante, la dación de este objeto *interior* real es presentado por medio del dolor, vale decir, es entregado a propósito de otra experiencia. En estricto rigor, la única manera de tener noticias de este objeto real para quien padece dolor es a través de esta constitución primigenia. Por consiguiente, dichas propiedades materiales del apéndice no se dan como se da la *cosa* mano izquierda por “las sensaciones táctiles representantes [...] pertenecientes a la mano derecha” (Husserl 2005, 184), sino que su dación, más bien, se rige por una dación “indirecta”. Cabalmente, esta constitución se halla supeditada al dolor visto como experiencia concreta, es decir, vivida por aquel cuerpo adolorido, por ese yo competente, pero por sobre todo, a causa de que el apéndice real es un objeto *interno*.

Como sea, noticias de esta *cosa* (*Ding*) hay en vista de esta experiencia privilegiada que, aunque desagradable, revela un objeto al que se accede desde que surge el dolor respectivo. En realidad, su presentación no deja de ser compleja, pues, se presenta por medio de una experiencia que se relaciona con objetos *internos* y no externos. Pero, ¿qué es lo que se da en última instancia en la experiencia de dolor? Si es considerado el cuerpo junto con el hilo conductor relativo al enfoque egológico, lo dado en definitiva es el ego entendido a modo de “[...] ego corporal (*embodied* ego)” (Drummond 2007, 63). En efecto, el ego al intervenir de un modo concreto y no mediante un acto activo, vale decir, haciendo su presencia de modo circunstancial e inesperadamente, toma la forma de este cuerpo adolorido. Aun así, si se siguen los lineamientos anteriores, donde se atiende la necesidad de principio que establece la delimitación dual del cuerpo, es notificada una concepción que incide en este dominio. En última instancia lo dado no es esa dimensión egológica, sino más bien, aquella determinada por el *cuerpo* físico-real que en tanto tal es vislumbrada a propósito de este análisis. El ego en cuestión no es sino un ego real, a consecuencia de que el ego toma la forma de esta *cosa*, del apéndice con sus propiedades reales, en función de la revelación que se dispone en el dolor, en particular, del apéndice adolorido.

4. El dolor como forma de percibir

En el fondo, la intervención exterior por un objeto que se impone al yo puro (Derrida 1990, 151) incluye una imposición concreta en el que el objeto pertinente es un objeto *interno*, siendo dicha intervención exterior condicionada *internamente*. Como bien fue señalado con anterioridad, la naturaleza propia que detenta el cuerpo adolorido contiene este carácter donde hay una intervención exterior a manera de un desconocido, por un

forastero que más bien no dejo de ser yo en razón de que es mi sensación localizada. Lo relevante se halla en el hecho que ese objeto impuesto es precisamente el yo en su disposición real. En vez de ser conferido al yo puro su actualidad, como señala Derrida, “por otra cosa que no es el mismo” provocando que se torne concreto (Derrida 1990, 151), esta actualidad es conferida por el yo mismo, puesto que él es esta intervención.

En este punto es necesario revisar el alcance realizado por el propio Derrida desde otro ángulo en función del estudio genético en torno al nóema: “En ese mundo cerrado de las estructuras noético-noemáticas y de la vivencia intencional «irreal», ¿podrá integrarse sin misterio la pasividad *primigenia* en la que el objeto real se da «él mismo»? (Derrida 1990, 152, traducción mía). Si, en la medida en que la pasividad primigenia en cuestión sea el dolor concebido precisamente de modo primigenio y el objeto real dado en ella sea la corporalidad egológica en su disposición material. Empero, la integración en la estructura noético-noemática de este cuerpo adolorido no solo es abogada por esta dación sino que por la noción que predomina en la exposición que ha sido realizada hasta acá, esto es, la “constitución primigenia”.

La focalización en esta constitución implica cuestiones que no son sencillas aun cuando es fundamental en esa integración. Este alcance se halla motivado por el sentido que posee la constitución del dolor siguiendo el prototipo táctil, tal como lo delimita Geniusas (2014). No deja de llamar la atención que la constitución en general es “ambigua, fragmentaria, parcial y fuente de nuevos problemas” (San Martín 1986, 245). Advirtiendo esto, Adrián en la introducción de *La idea de la fenomenología* pregunta, “¿Qué cabe, pues, entender exactamente por «constitución»? [Lo cual replica] Dicho con brevedad, la constitución es un proceso que permite la manifestación y significación” (Husserl 2011, 35). En tal sentido, la constitución primigenia competente del caso, por ejemplo, de un dolor de muelas es señalada una vez advertida la “manifestación” de una pieza particular y no la contigua. En su calidad primigenia, esta constitución compete a un estadio primario de dicho proceso, debido a que, tomando en estricto rigor esta condición, ella es una faceta primitiva respecto del eventual desarrollo del proceso constitutivo. En efecto, para Husserl “Primigeniamente no quiere decir aquí nada temporal-causal; se trata de un grupo primario de objetos que se constituyen de modo directamente intuitivo” (Husserl 2005, 188). En este sentido, este carácter primigenio está sustentado en aquellas localizaciones de las ubiestesias del cuerpo experimentante. En síntesis, señala que “El cuerpo sólo puede constituirse primigeniamente como tal en la tactualidad y todo lo que se localiza con las sensaciones táctiles, como calor, frío, dolor, y similares” (Husserl 2005, 190).

En definitiva, ¿Cómo se integra el dolor primigenio donde se da el cuerpo real en la llamada estructura noético-noemática? Principalmente obedeciendo a un sentido ampliado de la constitución primigenia asemejada a la constitución, como dice Husserl en la *III Meditación Cartesiana*, “[...] de un objeto intencional en general” (Husserl 1986, 76).

Esta sugerencia trae consigo un asunto no menor a causa de la correspondencia fundamental que detenta la constitución en la fundamentación fenomenológica con relación a la intencionalidad. Sobre este aspecto Husserl afirma que,

[...] el objeto intencional que está del lado del *cogitatum* es el que desempeña el papel del hilo conductor para el descubrimiento de los múltiples tipos de *cogitationes* que, en una síntesis posible, llevan en sí concientemente ese objeto como mentado en su identidad. (Husserl 1986, 68)

En virtud del “punto de partida [que] es el objeto dado en cada caso de modo directo” (Husserl 1986, 68) se evidencian los distintos modos de conciencia posibles, específicamente, en “las series de tipos particulares noético-noemáticos netamente diferenciados” (Husserl 1986, 68), referente a ese objeto idéntico. Hay una especie de correlación en la medida en que “todos estos tipos se particularizan, a su vez, en su total composición noético-noemática, tan pronto como especificamos la generalidad del objeto intencional hasta ahora mantenida vacía” (Husserl 1986, 68). En este sentido, una mirada universal-formal expone especificaciones ontológicas-materiales que reflejan las regiones reales, vale decir, cosa espacial, ser animal, etc. (junto con las especificaciones lógico-formales) (Husserl 1986, 68-69). Para Husserl “la tarea de la teoría trascendental consiste justamente en explicitar sistemáticamente esos tipos estructurales” (Husserl 1986, 69), vale decir, a la luz del objeto como “hilo conductor”, se explicitan los tipos estructurales de cada vivencia posible en su estructura noético-noemática. Ahora bien,

[...] cuando esta teoría toma como hilo conductor una universalidad objetiva, se llama teoría de la constitución trascendental del objeto en general, en cuanto objeto de la correspondiente forma o categoría o, en el punto más alto, de la región en cuestión. (Husserl 1986, 69)

De esta manera, son dos tipos de tareas que certifican dos ámbitos de estudio que, en tanto tal, son señaladas en virtud del objeto intencional a modo de hilo conductor. La necesaria relación entre la constitución y la intencionalidad es subrayada aún más cuando las diferentes teorías de los tipos estructurales, tales como, la percepción, el juicio, etc., se fusionan para “colaborar funcionalmente en la teoría constitutiva formal y universal de un objeto en general, o bien de un horizonte abierto de posibles objetos en general en cuanto objetos de una conciencia posible” (Husserl 1986, 70).

A raíz de esta concepción ampliada de la constitución primigenia el dolor puede ser distinguido conforme a una forma de *percepción* de acuerdo con la correspondencia entre aquella constitución con la intencionalidad. Aunque en principio parezca un asunto profundamente discutible a causa de que el estudio sobre el dolor se sitúa en la pasividad donde “[...] las diferencias típicas de la experiencia intencional como la dualidad intención-cumplimiento, o incluso la dualidad entre la síntesis noética y los términos noemáticos, no resultan aquí aplicables, todavía”. (Serrano de Haro 2010a, 98), gracias a

la ampliación del sentido de esta constitución es factible reexaminar y, más importante, corroborar la disposición intencional del dolor. Desde luego que la posición sigue una tendencia propia respecto de las indicaciones temáticas que realiza, por ejemplo, Sartre cuando afirma que “[...] el dolor está totalmente desprovisto de intencionalidad” (Sartre 2008, 459). Para éste filósofo esta experiencia no tiene un correlato objetivo. La finalidad “de una conciencia dolorosa es proyecto hacia una conciencia ulterior, que sería vacía de todo dolor [...]” (Sartre 2008, 460). Asimismo, pese a que su postura no es propiamente fenomenológica, Scarry en su libro *The body in pain* comparte con Sartre esa condición no objetiva, ya que el dolor en tanto “estado psíquico, somático y perceptivo es el único que no tiene objeto”. Recalca su postura señalando lo siguiente:

Aunque la capacidad de experimentar dolor físico es un hecho primario en el ser humano como lo son la capacidad de oír, tocar, desear, temer, tener hambre, ella difiere de estos hechos, y de cualquier otro hecho corporal o psíquico, por no tener un objeto en el mundo externo. Escuchar y tocar lo son respecto de objetos que están fuera de los límites del cuerpo, igual que el deseo es deseo de x, el temor es temor de y, el hambre es hambre de z. Pero el dolor no es “de” o “por” nada— es él mismo a solas. Esta falta de objeto, su completa ausencia de contenido referencial, se halla cerca de impedir que el dolor pueda ser llevado al lenguaje: como falto de objeto, no puede fácilmente ser objetivado de ninguna manera, sea ella material o verbal. (Scarry 1985, 161-162, traducción mía)

Sin embargo, a diferencia de ambos planteamientos, el punto sostenido aquí es precisamente esta incapacidad que detenta la conciencia de abandonar un órgano en vistas de su dolor. Pensarlo desprovisto de intencionalidad y de una objetividad no halla razón una vez esclarecido que el objeto en cuestión no es un objeto externo sino que uno *interno*. Es también, de alguna manera, el acento objetivo que confiere Serrano de Haro cuando distingue la naturaleza irruptiva del dolor frente a las sensaciones en general del siguiente modo,

El primer contraste entre las sensaciones y el dolor se puede resumir de la siguiente manera: en la básica teoría husserliana, los datos sensibles son parte de las experiencias vividas, pero no son el objeto intencional primario ni son parte de este objeto. Para convertirse en objetos percibidos, las sensaciones tienen que ser objetivadas mediante un nuevo acto reflexivo. En claro contraste, las noticias dolorosas no nos alcanzan por una vía reflexiva, sino más bien por una apariencia irruptiva. (Serrano de Haro 2010, 391, traducción mía)

Entre uno y otro realce, el apartado problemático dice relación con la distinción entre la sensibilidad sin objeto y aquella que si lo comprende como es el caso del dolor. De hecho, tal como fue visto anteriormente, dicha objetivación material acontece cuando es revelado a raíz de esa experiencia, en particular, una vez identificado la corporalidad egológica en su disposición real. De esta manera, su índole intencional queda sujeta a esta determinación objetiva.

Hay que admitir que ante la ignorancia es difícil conocer el lugar que tienen ciertos órganos. Empero, a partir del dolor que comienza en cierto lugar del cuerpo, en este caso específico, en la parte inferior derecha del abdomen, ese conocimiento podría cumplirse. De una u otra manera, es admisible afirmar que los órganos del cuerpo logran ser conocidos desde que comienzan a doler, conforme se *percibe* el apéndice que se ubica en esa parte del abdomen. En este sentido, lo *percibido* es aquello que era previamente desconocido para aquel que ignoraba su ubicación. De acuerdo con esto, soy conciente de este objeto que ignoraba pero que conocí a raíz de su dación o manifestación. Basta afirmar que soy conciente de un objeto al igual que soy conciente de un árbol que está delante de mí. Pero el objeto intencional en cuestión soy yo y no, según el acto perceptivo, un objeto percibido en el horizonte externo. En contraposición de la lectura intencional autoconsciente que propone Geniusas, es decir, cuando sigue el modelo de los tres grados estructurales de la conciencia de Sartre (1968, 13-32), distinguiendo “(1) el dolor experimentado pre-reflexivamente; (2) tematizado como un objeto de reflexión personal y afectivo; (3) [y] experimentado una vez internalizada la perspectiva del Otro sobre mi cuerpo” (Geniusas 2017, 337), acá es adoptada literalmente la noción intencional de *Ideas I*, eso sí, enfatizando que soy conciente de mi cuerpo con una conciencia “cualificada”, es decir, con una forma especial de *percibir*.

5. Momentos del nóema

Llegado este punto cabe advertir que la manera en la que la pasividad primigenia se integra en la estructura noético-noemática se encuentra motivada si el dolor primigenio es concebido en términos de percepción, vale decir, como una forma de *percepción*. Sobre la base de este postulado, las noticias del objeto real dado «él mismo» pasivamente están propiciadas por esta sensación que no debe sino ser entendida como *percepción*. En este sentido, se recalca el enfoque intencional que no hace sino corroborarlo *perceptivamente* habida cuenta de la “conciencia de” un objeto *interior* tal como es el apéndice. Al amparo de esta postura ¿Cómo habría que comprender el nóema? ¿Cómo se explica su génesis a partir del cuerpo real acogido pasivamente? La determinación noemática acorde a la experiencia de dolor comienza al garantizarse este cuerpo real a modo de correlato objetivo análogo al nóema de la percepción en atención específica del momento denominado “objeto noemático”. En efecto, el dolor al *percibir* el apéndice lo certifica como el “[...] necesario centro, el punto de unidad, la pura X determinable” (Husserl 2013, 400). A tal efecto, el apéndice es el “momento noemático central: el objeto, el *objeto*, lo idéntico, el sujeto determinable de sus posibles predicados —la pura X en abstracción de todos los predicados” (Husserl 2013, 400). En lugar de la aseveración de Serrano de Haro, esto es, “no hay una división interna entre lo hylético, lo noético y lo noemático” (Serrano de Haro 2010, 387), de acuerdo con el estudio realizado hasta acá, se destaca que no hay una división entre el apéndice real, el ego y la X noemática. A decir verdad, cada una de estas instancias son lo “mismo” de conformidad con la corporalidad egológica dispuesta

como una *cosa* real que, en el marco noemático, no es sino la X, es decir, el apéndice reducido. Por lo tanto, ¿Cómo habría que comprender los demás momentos noemáticos? Respecto del sentido, como momento que el nóema contiene y definido genéricamente en cuanto “Todo nóema tiene un «contenido», a saber, su «sentido», y se refiere mediante él a «su» objeto” (Husserl 2013, 396), se encuentra asegurado desde la confirmación del correlato corporal, ocasionando un “sentido” respectivo por medio del cual se refiere al apéndice. Aunque sea paradójico, debido a que habitualmente se advierte que el dolor es una experiencia “sin sentido”, con este planteamiento se abre un argumento sobre este asunto que alcanza dicha determinación en su calidad de momento noemático. Respecto de la tesis noemática correspondiente, definida como los caracteres que hay en lo percibido, lo fantaseado, etc., es decir, “[...] en el sentido perceptivo, en el sentido fantasivo, en el sentido recordativo— como algo inseparable y como algo necesariamente inherente en correlación con las respectivas especies de vivencias noéticas” (Husserl 2013, 302), sucede que está caracterizada como “realidad en persona” (Husserl 2013, 302). Al igual que la percepción, al dolor le “[...] corresponde como correlato noemático en el «objeto» que aparece el carácter de ser de lo «real»” (Husserl 2013, 333), puesto que es el apéndice el objeto real que aparece. Según esto, la certeza real respectiva impide posiciones que comprendan la conciencia bilateralmente, de duda, de sospecha, etc., básicamente porque es la única tesis que puede gobernar esta experiencia.

6. Conclusión

La exposición propuesta en el presente artículo demostró la factibilidad de constatar el nóema junto con dimensiones de análisis sobre los que Husserl no se detuvo cuando se trataba de examinar este concepto. Quedó de manifiesto un modo de dación objetiva que no es necesariamente de un orden activo, asunto que implicó el examen noemático desde una perspectiva genética. Para desarrollar esta posición el artículo tuvo que seguir al pie de la letra el hilo conductor delimitado por la intuición derridiana en la cual manifiesta que “la génesis del nóema a partir del objeto «real» acogido pasivamente no está clara en el pensamiento de Husserl”. En primer lugar, se comenzó por la identificación del dolor como pasividad primigenia, faceta que es en la práctica investigada por Husserl en *Ideas II* a propósito de la constitución corporal. En segundo lugar, se procedió a la exploración pasiva siguiendo el prototipo de esta sensación de dolor, la cual puso de manifiesto las dos dimensiones del cuerpo propio, esto es, como sensación localizada en cuanto siento “en él” y como *cosa* real. Se indicó que este cuerpo aparece de momento que comienza el dolor, revelando también que, en última instancia, la disposición real se da con necesidad de modo indirecto. En tercer lugar, considerando este cuerpo de modo egológico, es decir, como ego corporal (*embodied ego*) en su esfera real, se hizo hincapié en el concepto que abogaba esta dación específica, esto es, la constitución primigenia. Tomada en un sentido amplio, la constitución se dispuso de modo similar a aquella que Husserl elabora junto con la intencionalidad en la fundamentación de su filosofía en las *Meditaciones*,

originando la sugerente posición que señala que el dolor es una forma de *percepción*, determinación que se corrobora enseguida al ser el dolor conciente del objeto *interno* conocido por apéndice. En cuarto y último lugar, la génesis del nóema se determinó siguiendo particularmente la X noemática y los sucesivos momentos del nóema, vale decir, el sentido y la tesis noemática.

En este escenario el nóema dejo, como diría Zahavi, su “aislamiento” para ser observado en otros territorios en función de esta particular versión ampliada. Pese a la dificultad de la explicación, en gran medida por la terminología husserliana, la obtención del objetivo logro su finalidad tras la dación de la corporalidad egológica real. De hecho, la única manera de tener noticias del apéndice en esa disposición es a través de la constitución primigenia del dolor. Así, queda garantizada la correlación objetiva permitiendo, entre otras cosas, la constatación de “las series de tipos particulares noético-noemáticos” (Husserl 1986, 68) de esta forma de percepción.

En consecuencia, frente a los planteamientos de Sartre, Walton y así también Scarry, pero en línea con las aseveraciones impartidas por Serrano de Haro y Geniusas, la experiencia de dolor si puede ser evaluada junto con criterios intencionales. Al encontrar su correlato objetivo dado pasivamente es viable una descripción objetiva al modo en que Husserl describe el “árbol que se encuentra delante” (Husserl 2013, 295). Queda la tarea de delimitar otras experiencias reconocidamente pasivas con tal de advertir si existe en ellas daciones objetivas.

Referencias bibliográficas

- Biceaga, Víctor (2010). *The concept of passivity in Husserl's phenomenology*. New York: Springer.
- Derrida, Jacques (1990). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: Presses Univeritaires de France.
- Drummond, John (2007). *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*. Lanham, Md.: The Scarecrow Press.
- Geniusas, Saulius (2014). The Subject of Pain: Husserl's Discovery of the Lived-Body. *Research in Phenomenology*, 44: 384–404. doi: <https://doi.org/10.1163/15691640-12341294>
- Geniusas, Saulius (2017). On Pain, Its Stratification, and Its Alleged Indefinability. *Gestalt Theory*, 39(2/3): 331–348. doi: <https://doi.org/10.1515/gth-2017-0023>
- Husserl, Edmund (1986). *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Husserl, Edmund (1997). *Thing and Space. Lectures of 1907*. Dordrecht: Springer Science+Business Media. doi: <https://doi.org/10.1007/978-94-015-8869-0>
- Husserl, Edmund (2001). *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers.



- Husserl, Edmund (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, Edmund (2011). *La idea de la fenomenología*. España: Herder Editorial.
- Husserl, Edmund (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rabanaque, Luis (2003). Niveles y estratos noemáticos y la idealidad del sentido. *Escritos de Filosofía*, 43: 321-334.
- Rabanaque, Luis (2009). Cuestiones en torno al nóema. En Roberto Walton (ed.), *La Fenomenología, sus orígenes y desarrollo y situación actual*, pp. 39-78. Argentina: Universidad Católica de Argentina.
- Rabanaque, Luis (2010). Cuerpo, cinestesia, nóema. En André de Macedo, Rosemary Rizo Patrón, y Antonio Ziriñón (eds.), *Phenomenology 2010, Vol. 2: Selected Essays from Latin America: Traversing Multifarious Dimensions of Worldly Phenomenology*, pp. 184-199. Bucarest: Zeta Books.
- Rizo-Patrón, Rosemary (2012). Husserl, lector de Kant. Apuntes sobre la razón y sus límites. *Areté*, 24(2): 351-383.
- San Martín, Javier (1986). *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED.
- Sartre, Jean Paul (1968). *La trascendencia del ego*. Argentina: Ediciones Calden.
- Sartre, Jean Paul (2008). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Scarry, Elaine (1985). *The body in pain*. New York: Oxford University Press.
- Serrano de Haro, Agustín (2010). Is pain an intentional experience? En Ion Copoeru, Pavlos Kontos y Agustín Serrano de Haro (eds.), *Phenomenology Volume 3: Selected Essays from the Euro-Mediterranean Area. The Horizons of Freedom*, pp.386-395. Bucharest: Zeta Books.
- Serrano de Haro, Agustín (2010a). En los límites de la fenomenología: el análisis del dolor físico. En Anibal Fornari y Patricio Perkins (eds.), *Tiempo y acontecimiento*, pp. 87-99. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Steinbock, Anthony (1998). Husserl's static and genetic phenomenology: Translator's introduction to two essays. *Continental Philosophy Review*, 31: 127-134.
- Zahavi, Dan (2003). *Husserl's phenomenology*. California: Stanford University Press.
- Zahavi, Dan (2004). Husserl's noema and the internalism-externalism debate. *Inquiry*, 47(1): 42-66. doi: <https://doi.org/10.1080/00201740310004404>
- Zahavi, Dan (2017). *Husserl's Legacy*. United Kingdom: Oxford University Press.

La *Revista de Humanidades de Valparaíso* (RHV) es editada por el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso, desde el año 2013, y tiene por objetivo la publicación de artículos inéditos del área general de la filosofía, dentro de los grandes marcos teóricos e históricos: ética, estética, filosofía política, metafísica, lógica y argumentación, epistemología y filosofía de las ciencias en toda su extensión (filosofía de la biología, filosofía de la medicina, de la información, de la física, de las matemáticas, de la tecnología. etc.), entre otros. La RHV tiene una periodicidad bianual y publica en cuatro idiomas: castellano, portugués, inglés y francés. La RHV no se suscribe a ninguna doctrina particular y está abierta a artículos de investigadores de diferentes perspectivas filosóficas y con un alcance internacional.