

## SOBRE EL CARÁCTER HIPOTÉTICO DE LOS IMPERATIVOS MORALES\*

BLANCA RODRÍGUEZ LÓPEZ  
*Universidad Complutense de Madrid*

### RESUMEN

Uno de los problemas fundamentales de la filosofía moral es la relación entre moralidad y racionalidad. En concreto, podemos plantearnos si existe continuidad en la estructura del razonamiento en los casos morales y los no morales. Analizaremos si en todos los casos la estructura responde a la de un imperativo hipotético, o si por el contrario, los imperativos morales forman un caso *sui generis* de razonamiento que se expresa mediante imperativos categóricos. Defenderemos que el planteamiento de John Harsanyi acerca del carácter hipotético de los imperativos morales, puede dar razón de las características incondicionalidad y universalidad que, según la teoría kantiana, hacen de los mismos un caso aparte.

*Palabras clave:* imperativo hipotético y categórico, universalidad, incondicionalidad, argumentación moral.

### ABSTRACT

One of the key problems of moral philosophy is the relation between morality and rationality. More concretely, we can ask if there is a continuous line between the structure of moral and non-moral reasoning. In this paper we will study whether all reasoning cases fit into the hypothetical imperative structure or whether moral imperatives are of a different nature and they have to be expressed as categorical imperatives. We will defend the position stated by John Harsanyi concerning the hypothetical nature of moral imperatives. This position can account for the features of unconditionality and universality that, according to the Kantian theory, put them apart from other types of reasoning.

*Keywords:* hypothetical imperative, categorical imperative, universality, unconditionality, moral reasoning.

---

\* Aceptación: II / 2002

## INTRODUCCIÓN

Cuando intentamos contestar a la pregunta acerca de por qué alguien ha de obrar de un modo moralmente aceptable o correcto, o cuando queremos saber de dónde derivan los imperativos morales su pretensión de guiar nuestra conducta, uno de las característica humanas donde podemos intentar buscar una respuesta es la racionalidad. ¿Debemos ser morales en tanto que seres racionales? ¿Está la conducta moral racionalmente exigida? Para contestar estas preguntas debemos partir de un determinado concepto tanto de moralidad como de racionalidad. Nosotros partiremos de las definiciones comúnmente aceptadas en el Utilitarismo contemporáneo, según las cuales diremos que un agente

*Actúa racionalmente* si con su acción maximiza su utilidad esperada y

*Actúa moralmente* si con su acción maximiza la utilidad media esperada de todos los afectados por su decisión<sup>1</sup>.

Una de las formas más básicas de plantear la relación entre moralidad y racionalidad es preguntarse si la estructura del razonamiento es la misma en los razonamientos morales y en los razonamientos no morales (los razonamientos prudenciales o autointeresados). En este punto, es posible adoptar dos posturas:

1. Puede defenderse, en primer lugar, que la acción moral es un tipo peculiar de acción racional, y que, por tanto, hay una continuidad esencial y una misma estructura que subyace al razonamiento moral y al razonamiento no moral. Esta es sin duda la postura mayoritaria, y, por citar a los autores contemporáneos más importantes que trabajan en esta línea, podemos tomar como referencia las teorías, por lo demás muy distintas, de John Rawls, John Harsanyi y David Gauthier. La manera más clara de expresar esta primera postura es la utilizada por Harsanyi, quien afirma que “si consideramos las reglas morales como posibles razones (es decir, motivos racionales) para que una persona realice las acciones ordenadas por esas reglas, las reglas morales sólo pueden ser interpretadas como imperativos hipotéticos”<sup>2</sup>.

En tanto que las reglas morales son posibles razones para hacer algo, es decir, son posibles respuestas a la pregunta acerca de lo que debe hacerse en una situación determinada, son imperativos. Esto no hace sino

---

1 Por otra parte, es un hecho universalmente reconocido que se dan casos en los que los dictados de la moralidad y del autointerés son contrarios. Parece entonces que, puesto que nuestra definición de conducta racional está centrada en la utilidad del agente, debemos admitir que la relación entre moral y racionalidad hereda los conflictos potenciales que tienen lugar entre aquella y el interés propio. Es precisamente este conflicto el que da pleno sentido a las preguntas de las que partimos y el reconocimiento de su existencia no habla en contra de la postura aquí defendida acerca de la continuidad de ambos ámbitos.

2 Harsanyi (1976), p.26.

recoger una característica de las normas morales universalmente reconocida, la prescriptividad. Podríamos entonces aceptar la definición dada por Kant de los imperativos “La representación de un principio objetivo, en tanto que es constrictivo para una voluntad, llámase “mandato”, y la fórmula del mandato llámase “imperativo”<sup>3</sup>.

2. Sin embargo, en segundo lugar, podría pensarse que las reglas morales forman una clase de imperativos cuyas características lógicas son distintas a las del resto de los imperativos. Podría mantenerse, tal y como hace Kant, que mientras que el resto de los imperativos son hipotéticos, las normas morales se expresan en imperativos categóricos.

La postura expresada en el texto de Harsanyi, mantiene que todo imperativo es hipotético. Es decir, los imperativos morales no serían distintos del resto de los imperativos. Es más, debemos mantener que los únicos imperativos posibles son los hipotéticos. Algo constituye una razón para realizar una acción (es decir, algo es un imperativo) si apela a una actitud, un deseo o un fin existente, y enuncia el comportamiento adecuado para alcanzar tal fin o ser coherente con tal actitud. Tal postura es coherente con lo que se ha dado en llamar “modelo humeano” acerca del puesto de la razón en las cuestiones relativas a la práctica, y encuentra su expresión contemporánea en la definición ofrecida por Williams de las *razones internas*, según la cual “cualquier modelo para una interpretación interna debe mostrar la relatividad de una afirmación acerca de las razones al *conjunto motivacional subjetivo* [del agente].”<sup>4</sup>

No obstante, al proponer la distinción entre imperativos hipotéticos y categóricos, Kant parece argumentar de un modo sólido. Por tanto, dedicaremos este artículo al análisis de ambas posturas con el fin de clarificar las razones existentes a favor de la postura que afirma el carácter hipotético de los imperativos morales. Para ello, procederemos del modo siguiente. En primer lugar, analizaremos con cierta precisión en qué consiste la distinción kantiana y los argumentos que la apoyan y, en segundo lugar, analizaremos los argumentos a favor de nuestra propia postura.

#### IMPERATIVOS CATEGÓRICOS

Como es bien sabido, la diferencia fundamental entre ambos tipos de imperativos es que, mientras que los *hipotéticos* sólo prescriben una acción como buena en tanto que medio para conseguir alguna otra cosa, los *categóricos* la prescriben como buena en sí. Ahora bien, según la teoría kantiana los imperativos morales no pueden pertenecer al primer tipo por varios motivos:

3 Kant (1785), p.60.

4 Williams (1980), p. 102

1. Porque lo importante desde el punto de vista moral no es la eficacia de un medio para conseguir un fin determinado, sino más bien que el fin en cuestión sea bueno y racional.

2. Porque los imperativos morales mandan de manera incondicional y son universalmente válidos. Pero parece que no podrían tener estas características si fueran hipotéticos, y esto por dos motivos. En primer lugar, porque si los imperativos hipotéticos prescriben los medios adecuados para un fin, entonces su aceptabilidad está condicionada a la aceptación del fin por parte del agente. En este sentido, no ordenan una acción incondicionalmente, es decir, dependen de que exista una determinada inclinación en el agente mientras que los imperativos morales han de ser prescriptivos incluso contra la inclinación, y, por consiguiente, dejan abierta la posibilidad de actuar de un modo distinto a como ellos ordenan (no la posibilidad de hecho, puesto que esta existe en cualquier caso, sino, digamos, la posibilidad de derecho).

En segundo lugar, y por la misma razón, no ordenan universalmente. Es decir, su necesidad sólo existe en tanto que el agente acepta el fin. Ahora bien, como Kant argumenta, cualquier cosa alcanzable por medio de la acción humana puede ser propuesta como fin por cualquier sujeto, de donde se sigue por un lado que el número de este tipo de imperativos es infinito y, por otro, que no son prescripciones para todo agente sino sólo para aquellos que acepten el fin.

3. El argumento del punto 2 puede ser contestado de la siguiente manera. Kant admite la existencia de un fin compartido por todos los hombres, y no de forma accidental sino necesariamente: la felicidad. La coincidencia universal a la hora de aceptar la felicidad como fin es necesaria porque, en palabras de Kant, pertenece a la propia naturaleza del hombre que así sea. La existencia de este fin universal hace que la clase de los imperativos hipotéticos tenga que sufrir una división. Por un lado aparece la subclase de los imperativos *problemáticos*, que serían aquellos que prescriben los medios necesarios para alcanzar un fin posible, es decir, un fin que el agente puede o no aceptar como meta de su acción, y por otro lado estará la subclase de los imperativos *asertóricos*, que serían los que prescriben las acciones necesarias para alcanzar un fin real, es decir, un fin efectivamente existente para todos. Este segundo tipo de imperativos estaría integrado por todos los que prescriben los medios para el fin de la felicidad, ya que este no sólo puede ser aceptado como tal, sino que lo es realmente y puede ser atribuido a priori a todos los hombres pues es una “necesidad natural” la que hace que sea un fin del hombre.

Una vez aceptada la existencia de la felicidad como un fin al que necesariamente tiende todo hombre, parece que las objeciones puestas al imperativo hipotético respecto a su carencia de incondicionalidad y

universalidad desaparecen. Sin embargo, para Kant esto no sucede, puesto que:

a) El concepto de “felicidad” es indeterminado. Esta indeterminación se da a dos niveles: primero, la indeterminación es debida a que cada hombre puede encontrar que tal o cual cosa concreta entra o no a formar parte de su felicidad y, segundo, incluso un mismo hombre puede no saber (y, según parece insinuar Kant, de hecho no sabe) a priori qué cosas van a proporcionarle la felicidad. Por estos motivos, el imperativo asertórico no prescribe incondicionada ni universalmente. No son incondicionados porque, pese a la necesidad del fin, no pueden exponer los medios necesarios para conseguirlo. Por ello no son siquiera propiamente mandatos, sino que tienen más bien el carácter de consejos que nos dicen lo que, según la experiencia, suele ser mejor medio por lo general para alcanzar la felicidad. Y no son universales porque dependen para su aceptación de un condición subjetiva contingente, a saber, que tal hombre particular encuentre tal y tal cosa entre aquellas que forman su felicidad.

b) Aún en el caso de que el concepto de “felicidad” no fuera indeterminado seguiría estando presente el motivo presentado en el punto 1, y que impide que los imperativos hipotéticos puedan ser imperativos morales. Es decir, aún en el caso de que pudiéramos decir con certeza absoluta “si quieres ser feliz, hazte funcionario”, es decir, aunque este imperativo fuera una oración analítica y pudiéramos hacerla prescriptiva para todo ser racional, seguiría siendo cierto que se trata de un imperativo que prescribe una acción en tanto que buena como medio y no en tanto que buena en sí misma.

#### IMPERATIVOS HIPOTÉTICOS

Hasta aquí la teoría kantiana. Como hemos visto, uno de los principales motivos por los que se considera que los imperativos hipotéticos no pueden ser imperativos morales es que estos sólo prescriben una acción en tanto que es buena como medio. Sin embargo, este argumento se basa en parte en una mala interpretación de los imperativos hipotéticos. En efecto, tal y como dice Harsanyi

“Kant sólo considera imperativos hipotéticos donde la prótasis hace referencia a un fin hipotético mientras que la apódosis propone medios que conducen causalmente a ese fin, tal y como ocurre en el caso de las instrucciones técnicas, y tal y como también ocurriría en el caso de las reglas prudenciales si estas se interpretan tal y como lo hace Kant como instrucciones para producir la felicidad. Sin embargo, existen de hecho imperativos hipotéticos de uso común en los que la relación entre prótasis y apódosis es evidentemente formal y no causal: la prótasis especifica cierto

criterio<sup>5</sup> deseado mientras que la apódosis sugiere un objeto o un patrón de conducta que satisface ese criterio”<sup>6</sup>

En este texto, aparece una distinción, fundamental a nuestro entender, entre *relación causal* y *relación formal*. Para aclarar qué se quiere decir con “relación formal” podemos utilizar un ejemplo. Supongamos que alguien quiere bailar un paso a dos, y que nosotros le informamos de que, entonces, tiene que bailar con otra persona, formulando por tanto el imperativo “si quieres bailar un paso a dos, entonces tienes que bailar con otra persona”. La relación entre ambas cosas no es causal en absoluto. No es que el bailar con otra persona sea la causa de bailar un paso a dos, al igual que el que una figura geométrica tenga tres ángulos no es la causa de que sea un triángulo. Más bien, bailar con otra persona es parte de los requisitos de bailar un paso a dos, al igual que tener tres ángulos es ser un triángulo. La oración “si quieres bailar un paso a dos, entonces tienes que bailar con otra persona” es un imperativo hipotético al igual que lo es la oración “si quieres bailar un paso a dos, entonces tienes que ir a una academia de baile”, sólo que mientras que éste es un imperativo de carácter causal, aquél es un imperativo de carácter formal.

Podemos seguir hablando de medios y fines, pero siempre sin perder de vista que estos términos solo tienen pleno sentido en el caso de los imperativos que indican una relación de tipo causal y que los dos tipos de casos son diferentes en aspectos sustanciales. Aunque el propósito de este artículo no es explorar las diferencias, podemos apuntar algunas. Por ejemplo, las condiciones en las que lo afirmado en el imperativo es verdadero son distintas, pues en un caso hablamos de verdades de hecho y en otro de verdades de razón. Asimismo, la afirmación de que querer el fin implica querer los medios debe ser analizada de modo distinto en cada uno de los casos. Pero lo que aquí importa es recordar que en ambos casos se trata de imperativos hipotéticos, pues en ambos se apela a una actitud previa de la persona a la que van dirigidos, en el caso de nuestro ejemplo una persona que quiere bailar un paso a dos.

Los imperativos<sup>7</sup>, sean causales o formales, pueden ser clasificados en dos grupos distintos según el sujeto cuyos fines están expresados en la

5 “Criterio” no es, sin lugar a dudas, un término adecuado. Lo que aparece en la prótasis es, en todos los casos, un fin propuesto. El problema es que los términos “medio” y “fin” están fuertemente asociados con la relación causal, lo cual es sin duda el motivo de que Harsanyi intente evitarlos. Puesto que creo que la distinción es clara de todos modos, yo hablaré de fines y medios en todos los casos, señalando cuando sea necesario que me refiero a fines y medios relacionados de forma no causal. Sin embargo, siempre que se trate de una traducción, mantendré el término “criterio” del original.

6 Harsanyi (1976), p.24.

7 En adelante y salvo que se indique expresamente lo contrario, hablaremos simplemente de “imperativos” sin hacer referencia a si son hipotéticos o categóricos, ya que estamos suponiendo que esta distinción no existe realmente y que todo imperativo es hipotético.

prótasis. Desde este punto de vista, un imperativo será un *consejo* si sugiere una acción que conduce al cumplimiento de los fines del oyente, y será una *demanda* si los fines a los que se hace referencia son los del hablante. Esta división no está tan clara como pudiera parecer a primera vista. Para que el imperativo resulte efectivo, e.g., para que pueda decirse que proporciona una razón para realizar determinada acción, es necesario que de algún modo haga referencia a los fines o actitudes del oyente<sup>8</sup>. Por tanto, dentro de las demandas los fines del oyente deben ser incluidos de algún modo, aunque la referencia principal siga siendo a los del hablante. Tal y como afirma Harsanyi, existen dos medios de apelación a los fines del oyente en el caso de las demandas. O bien acudimos a su interés benevolente para la satisfacción de los fines del hablante, o bien nuestras demandas están apoyadas en determinadas sanciones que pueden imponerse sobre el oyente si este incumple la demanda. Una formulación completa de la demanda tomaría en el primer caso una forma del tipo “si quieres hacerme un favor, haz X” mientras que en el segundo caso sería algo así como “si quieres que yo haga A (o deje de hacer B), haz X”. Es fácil ver que las demandas que hacen referencia a sanciones son siempre de tipo causal, mientras que las otras son en la mayoría de los casos formales. En efecto, en el primer caso la acción del oyente es la causa de que la sanción se aplique, mientras que en el segundo caso el cumplimiento del imperativo no es la causa de que se haga un favor, sino que más bien es el favor mismo.

#### IMPERATIVOS MORALES

Una vez que contamos con una teoría más adecuada acerca de los imperativos, podemos ver los motivos por los que las reglas morales pueden ser, y de hecho son, imperativos hipotéticos. Para empezar, veamos donde se sitúan las reglas morales dentro de este nuevo esquema. Podemos empezar por preguntarnos si los imperativos morales pueden ser demandas. Para ello, tenemos que preguntarnos si las reglas morales apelan a los fines del oyente de alguno de los dos modos empleados por las demandas. Respecto a la referencia a sanciones, parece indudable su ausencia en las reglas morales. Este tipo de reglas no consiguen nuestra aprobación mediante promesas de castigos y recompensas<sup>9</sup>.

8 Qué esto es así puede comprobarse incluso a través de la propia formulación de los imperativos. Si intentamos expresar un imperativo que no apele a los fines del oyente sino sólo a los del hablante nos encontramos con algo así como “si quiero ir al cine, cómprame una entrada” lo cual se parece más a un sinsentido que a cualquier otra cosa.

9 Una cosa es por qué damos nuestra aprobación a una regla y otra muy distinta por qué la seguimos. Podemos seguir una regla si somos obligados a hacerlo, a pesar de que no cuente con nuestra aprobación. Es útil recordar que precisamente la solución a los dilemas planteados en la Teoría de la Elección Racional que surge a partir de la aceptación de reglas morales por parte de los agentes se distingue de las soluciones políticas precisamente porque estas son imponibles y aquellas no.

No esta tan claro a primera vista que no formen parte de las demandas que apelan a la benevolencia del oyente. Sin embargo la razón es sencilla. Simplemente, las reglas morales tienen carácter universal, mientras que no puede decirse lo mismo respecto a la benevolencia. De hecho, más bien parece que es precisamente la inexistencia de la benevolencia universal lo que hace necesaria la moral<sup>10</sup>. La regla moral que dice que no deben romperse las promesas es una regla aplicable a todos los casos en los que el agente haya prometido algo, y no sólo a aquellos en los que el agente sienta simpatía hacia el que ha recibido su promesa o preocupación personal por sus intereses. Y tampoco puede suponerse que la benevolencia universal sea un deber moral, puesto que ésta pertenece al campo de los sentimientos y no al de las acciones.

Por tanto las reglas morales han de ser algún tipo de consejo. Son consejos dirigidos a alguien que tiene cierta actitud moral, y consisten en decir qué tipo de conducta es coherente con tal actitud. Podemos preguntarnos ahora si las reglas morales son consejos de tipo causal o de tipo formal. Los imperativos morales tienen siempre un carácter formal. Mencionan en la prótasis cierta actitud moral que el oyente tiene y proponen en la apódosis el comportamiento que responde a esta actitud. La relación entre el comportamiento sugerido y la actitud no es de causa-efecto, sino más bien una relación entre un concepto y su definición parcial o total. Pensemos por ejemplo en el imperativo “si quieres ser generoso, haz X”. Evidentemente, el que yo haga X no es la causa de que yo sea generoso. Más bien, hacer X es parte de lo que se entiende por “ser generoso” al igual que en el imperativo “si quieres jugar al fútbol, no toques la pelota con las manos a menos que seas el portero” el no tocar la pelota con las manos no es causa de que se juegue al fútbol, sino que es parte de la conducta adecuada para “jugar al fútbol”.

#### DISCUSIÓN DE LA ARGUMENTACIÓN KANTIANA

Ahora que tenemos una teoría completa sobre los imperativos y que sabemos qué tipo de imperativo son las reglas morales podemos revisar los argumentos de Kant.

1. El primer argumento de Kant está expresamente formulado contra los imperativos hipotéticos causales. Sin embargo, podría ser fácilmente

---

Aunque sea moralmente correcto cumplir con Hacienda, si yo lo hago meramente por temor a las posibles consecuencias de evadir impuestos (multas, recargos y demás), no parece que esté siguiendo un imperativo moral, ni puedo pretender pasar por caritativo por el solo hecho de que parte de mis impuestos acabe siendo empleada en obras de carácter social. Sobre las diferencias, ver Parfit (1986)

<sup>10</sup> Recordemos que Hume habla de la benevolencia limitada como una de las características humanas que, junto con otras condiciones tales como la escasez de recursos, hacen necesarias las virtudes artificiales, tales como la justicia: “Los poetas se dieron cuenta fácilmente de que si cada hombre tuviera una amable consideración para con los demás (...) no podrían originarse ya los conflictos de intereses que supone la justicia” Hume (1740), p.721.

reformulado de tal modo que cubriera también los imperativos no causales. Podría decirse que las reglas morales no pueden ser imperativos hipotéticos porque estos sólo prescriben una acción en tanto que buena como medio para conseguir un determinado fin relacionado con aquel de modo causal o no causal. Por el contrario, las reglas morales se ocupan de la bondad de los fines.

No parece discutible que la moral se ocupa de la bondad de los fines y no de la eficacia de los medios. De todos modos, esto debe matizarse. Por supuesto que la moral se interesa por la eficacia de los medios<sup>11</sup>, siempre que el fin sea moralmente bueno, y exige la búsqueda de los medios más adecuados. Querer el fin es estar dispuesto a poner los medios. Por ejemplo, no diríamos de nadie que intenta ayudar a alguien si no pone los medios para prestar tal ayuda. Esto sucede porque, en primer lugar, es imposible querer ayudar a alguien sin estar dispuesto a buscar los medios necesarios para hacerlo. En segundo lugar, porque resulta increíble que alguien este dispuesto a poner tales medios sin ponerlos, a no ser que tenga una explicación satisfactoria, del mismo modo que si vemos a alguien sentado que nos dice que quiere estar de pie no le creemos, a menos que este atado, que nos diga que el médico le ha prohibido levantarse o que sepamos que su voluntad es patológicamente débil. Y, en tercer lugar, y como consecuencia de lo anterior, porque lo que la moral nos ordena es ser generosos u honrados y no “querer” serlo, ya que este “querer” no sería en realidad más que decir que se quiere.

Es decir, el que la moral se interese por la bondad de los fines no quiere decir que no se interese por la eficacia de los medios, aunque si quiere decir que no se interesa por la eficacia en sí.

Ahora bien, lo único que esto quiere decir es que no todos los imperativos hipotéticos son imperativos morales, verdad que no hay que preocuparse por defender ya que nadie ha mantenido lo contrario. En principio, no parece haber nada en contra de aceptar que las reglas morales puedan ser imperativos hipotéticos. Según la teoría propuesta por Harsanyi, serían reglas morales aquellos imperativos que expresan en la prótasis una actitud moral.

2. El segundo argumento de Kant sostiene que las reglas morales, debido a su carácter incondicional y universal, no podían ser imperativos hipotéticos.

---

11 Por lo general y salvo que queramos establecer una distinción entre imperativos causales y no causales, hablaremos de “medios” en sentido general, abarcando con este término tanto los medios en sentido causal como los medios en el sentido de patrones de conducta que satisfacen un determinado modelo.

## INCONDICIONALIDAD

Atendamos primero a la incondicionalidad. Generalmente se admite que las reglas morales mandan incondicionalmente, pero en ocasiones no se deja claro qué es lo que se quiere decir con esto. Intentemos precisarlo mediante un ejemplo. Pensemos en la norma moral que nos dice que no debemos matar. Si decimos que esta norma es incondicional queremos decir que no esta condicionada a nada en su validez y que, por lo tanto, no admite excepciones. Sin embargo, dicho así parece que esta norma no es incondicional, ya que casi todos los códigos morales, incluida la moral del sentido común, reconocen la existencia de circunstancias que nos eximen de su cumplimiento, por ejemplo, cuando matamos en defensa propia como único medio para salvar nuestra propia vida.

Parte del problema es que hemos empleado el término “matar” y no otro como, por ejemplo, “asesinar”. La diferencia entre estos dos términos es clara. “Matar” significa “producir la muerte de un ser vivo”. Es decir, matar es algo que puede hacerse de muchos modos, en distintas circunstancias y contra seres muy distintos. Podemos ver que este término tiene dos características importantes: es un término con un nivel alto de generalidad y puede definirse en términos moralmente neutros, tal y como por ejemplo hemos hecho en la definición anterior. Por este motivo, si alguien nos dice que tal persona ha matado, estamos interesados, antes de emitir un juicio moral, en saber a quién o en qué circunstancias.

Sin embargo, podemos emplear palabras más precisas. Dependiendo de las circunstancias del caso en cuestión, podemos hablar de “homicidio” voluntario o involuntario, de “asesinato”, de “sacrificio”, etc. Cada uno de estos términos nos da una información sobre la acción que no nos da el término más general de matar. Fijémonos en “asesinar”. Este término significa “matar a una persona sin que haya para ello ninguna justificación (moral)” (o, con más color, tal y como aparece en algunos diccionarios “matar traidora y alevosamente, a mansalva”). Por tanto, el término nos informa de cosas fundamentales para poder calificar moralmente la acción, tales como a qué tipo de ser se le ha dado muerte, o que la muerte no se ha producido por accidente ni en defensa propia. En contraposición al término “matar”, “asesinar” resulta mucho más preciso. Pero lo más importante es que esta precisión está realizada desde el punto de vista moral. Desde luego, puede haber otros términos que realicen también algún tipo de precisión desde otro punto de vista, como por ejemplo “sacrificar”.

Podemos expresar la diferencia entre estos términos de un modo claro mediante la terminología utilizada por Kovesi (1967): “asesinar” es una noción completa, es decir, está enteramente formada desde el punto de vista moral, mientras que “matar” no lo es. Por esta razón, cuando sabemos que alguien ha matado no sabemos todavía lo suficiente para emitir un

juicio moral sobre su acción, pero si se nos dice que alguien ha cometido un asesinato sí tenemos ese conocimiento. Naturalmente que aún no podemos precisar su grado de culpabilidad ni, por tanto, hasta qué punto se merece nuestra condena, ya que un asesinato puede cometerse en circunstancias atenuantes, como por ejemplo cuando el autor del crimen se encuentra bajo el efecto de alguna droga o sometido a una grave tensión emocional. Pero sabemos que, en el grado que sea, el autor es moralmente condenable, ya que el término no admite circunstancias eximentes, pues lo que indica precisamente es que tales posibles circunstancias no se han dado en este caso.

Muchos de los términos empleados en las reglas morales son nociones moralmente completas, pero hay algunos que no lo son. Un ejemplo de este segundo caso es “mentir”. En un nivel muy general, distinguimos “mentir” de “no decir la verdad” y hacemos la precisión de que “mentir” significa “decir algo que no es verdad con intención de engañar”. De este modo, no decimos que los actores “mienten” en el escenario, ni que los niños “mienten” cuando están jugando a los médicos. Pero “mentir” sigue siendo un término tal que no nos permite pronunciarnos moralmente. Por ejemplo, la gente miente jugando al póquer (al menos los buenos jugadores) o se miente a un niño o a un enfermo grave o a un anciano para ahorrarle una preocupación innecesaria, etc. El propio Kant, al defender el carácter incondicionado del imperativo que manda no mentir realiza precisiones de este estilo, por ejemplo al afirmar que “Así pues, la mentira, *definida* simplemente como declaración intencionadamente falsa dirigida a otro hombre, no necesita *el complemento* de que tenga que perjudicar a otro, *como lo exigen* los juristas para su definición.”<sup>12</sup> Claramente, lo que Kant hace es transformar el término “*mentir*” del lenguaje común, que como tal no encierra una noción completa desde el punto de vista moral, en un término moralmente completo, defendiendo con argumentos (que no todos comparten) unas precisiones (la intención de engañar a un ser humano adulto) frente a otras posibles (su carácter perjudicial).<sup>13</sup>

Por ello, hay casos en los que una regla moral necesita precisiones suplementarias para poder decirse de ella que es incondicional, entendiendo, como hemos dicho, que “incondicional” quiere decir “sin excepciones”. En los principios morales se nos dice que determinado tipo de acción es correcta o incorrecta, o que es obligatoria su realización o su no realización<sup>14</sup>. Ahora bien, parece que “correcto” e “incorrecto” funcionan de modo

12 Kant (1797), p.63. Las cursivas son mías.

13 No son estas las únicas precisiones kantianas. Indica también que el deber incondicionado de la veracidad se limita a los casos en los que no se puede eludir la respuesta, así como que un delincuente no puede exigir por la fuerza una respuesta veraz (Kant 1784).

14 Todas las acciones moralmente incorrectas deben ser evitadas, pero no todas las acciones moralmente correctas constituyen un deber. Para simplificar, podemos suponer en este momento que todas las acciones correctas son deberes.

distinto cuando se aplican a términos moralmente completos y cuando se encuentran calificando a términos incompletos. En el segundo caso, su función es seleccionar la calificación moral de la instancia concreta del tipo de acción al que se refiere el término incompleto, mientras que en el primer caso actúan como “recordatorios”<sup>15</sup>. Es decir, no añaden ninguna precisión, sino que simplemente nos repiten lo que ya sabemos por el propio término, a saber, la calificación moral de la acción.

Una vez que tenemos principios morales que contienen solamente términos moralmente completos, o bien principios que incluyen todas las precisiones pertinentes, podemos decir que tenemos reglas incondicionales. Aquí “incondicionales” debe entenderse en otro sentido más concreto que el anterior “sin excepciones”. En este nuevo sentido las reglas morales son incondicionales a dos niveles

a) A un nivel que podríamos llamar propiamente kantiano, son incondicionales en tanto que mandan sin tomar en cuenta las inclinaciones del sujeto, es decir, sin tomar en consideración si éste tiene algún deseo subjetivo hacia su cumplimiento o no.

b) A un nivel de mayor generalidad que incluye el anterior, son incondicionales en tanto que reclaman cumplimiento incluso cuando el curso de acción por ellas indicado entra en conflicto con otras reglas de carácter no moral. Estas reglas no morales pueden ser de distintos tipos y van desde lo que podríamos llamar reglas prudenciales a las leyes o las reglas de etiqueta. Es decir, las reglas morales tienen un carácter prevaleciente.

De hecho, si analizamos las reglas morales veremos que decir de ellas que son incondicionales no sólo es verdad, sino que resulta en cierto modo una afirmación de carácter analítico. En efecto, por un lado vemos que en las excepciones recogidas para precisar términos incompletos nunca se encuentran cláusulas del tipo “excepto cuando te apetezca” o “salvo cuando no hacerlo ofenda al buen gusto”. Y en las nociones moralmente completas vemos que su significado incluye una referencia al efecto de señalar que las únicas excepciones admitidas deben tener una justificación moralmente independiente, como cuando decimos que robar es incorrecto pero admitimos que está permitido cuando es la única manera de salvar una vida humana. Es decir, en su sentido está incluido el que sólo pueden dejar de cumplirse cuando entran en conflicto con otra regla moral de carácter superior.

Por otro lado, podemos comprobar el carácter analítico de la afirmación acerca de la incondicionalidad de las reglas morales si nos fijamos en que ser incondicional es uno de los rasgos que una regla debe presentar para que podamos reconocerla como regla moral. Si estamos haciendo una

---

15 Ver Kovesi (1967), IV, 2.

recopilación de las normas de conducta de una sociedad con el fin de seleccionar las reglas morales mantenidas por la comunidad no admitiríamos en esta lista ninguna regla cuyo cumplimiento dependiera de las inclinaciones del agente o que pudiera ser relegado por otro tipo de reglas<sup>16</sup>.

La cuestión por tanto es si los imperativos hipotéticos pueden o no mandar incondicionalmente. Un imperativo hipotético nos informa de lo que tenemos que hacer para conseguir un cierto fin, o para adecuar nuestra conducta a un determinado modelo<sup>17</sup>, siendo este último el caso de los imperativos morales. Son posibles muchos imperativos morales y, por tanto, muchos los modelos propuestos: unos nos informan de la conducta requerida para ser generoso, otros de lo que debe hacerse para ser valiente, honrado o buen ciudadano. A pesar de esta diversidad existe en todos los casos un denominador común. En todos ellos se nos indica el comportamiento moralmente correcto.

Podría decirse que entonces los imperativos morales no serían incondicionales, pues sólo mandan en el caso de que se quiera seguir una conducta moral. Desde luego, esto es una condición, pero de ningún modo es una condición en el sentido en que lo son aquellas que hemos descartado del ámbito de la moralidad. No nos dice en qué casos debemos seguir el comportamiento requerido, sino que más bien indica que esa conducta debe seguirse siempre que la ocasión se presente, nos informa de una conducta que debe ser seguida incondicionalmente: tanto si nos apetece como si no, sean cuales sean nuestros intereses personales y nuestros fines particulares, sean cuales sean nuestras relaciones con las personas afectados por la acción. La condición presentada por los imperativos morales sólo se refiere a la propia condición de la moralidad, es decir, sólo establece la condición de que queramos decidir nuestro curso de acción desde el punto de vista moral. El punto de vista moral es incondicional. Si se quiere adoptar este punto de vista, se han de seguir sus reglas de forma incondicional. Pero esto no significa que los mandatos morales manden al que no quiera adoptar su punto de vista. Los imperativos morales son incondicionales porque para satisfacer el concepto explicitado en su prótasis hay que cumplir incondicionalmente la conducta indicada en la apódosis. Pero no porque haya que cumplirlos si no se desea satisfacer ese modelo.

En este sentido, podemos seguir diciendo que los imperativos morales presentados como imperativos hipotéticos son incondicionales, pero es necesario recordar qué significa la incondicionalidad de las normas morales.

---

16 Naturalmente, no quiero decir que este sea el único medio de reconocimiento de las normas morales, ni siquiera el más importante. Lo único que quiero decir es que esta característica de la incondicionalidad debe estar presente.

17 De ahora en adelante, al referirme a los fines propuestos por los imperativos morales hablaré de "modelos" o "modelos de conducta" para distinguirlos de otros fines y señalar la relación no causal que se da en este tipo de imperativos.

## UNIVERSALIDAD

Al llegar a este punto vemos que el problema se traslada a la cuestión de la universalidad. Al igual que en el caso de la incondicionalidad, se reconoce generalmente que los principios y juicios morales son universales. Veamos en que sentido se admite esto.

Habitualmente se define la universalidad como la propiedad que tienen los juicios y principios morales de ser aplicables a toda situación relevantemente similar. Qué es o qué no es “relevantemente similar” viene determinado por la propia regla que se está aplicando. Tomemos un ejemplo simple, el juicio “asesinar es incorrecto” y la correspondiente regla moral “no se debe asesinar”. Esta regla y este juicio son aplicables a todos los casos relevantemente similares. Ahora bien, desde el punto de vista de la regla, los aspectos relevantes de un caso son aquellos que permiten su aplicación, es decir, los casos de asesinato. “Asesinato” es un concepto moral y un concepto moral es, utilizando las palabras de Brennan<sup>18</sup>, una clasificación de acciones que se juzgan correctas o incorrectas por el mismo motivo y, por medio de tales conceptos, somos capaces de reconocer la similitud de dos casos, por lo demás enteramente distintos, como instancias de lo mismo.

En este sentido, la universalidad es una exigencia de consistencia lógica. En efecto, si juzgamos que X es incorrecto porque es un caso de asesinato, estamos obligados lógicamente a juzgar incorrectos todos los casos en los que esté presente la misma razón que nos hizo emitir el juicio anterior, es decir, todos los casos de asesinato. La universalidad es por tanto un principio formal que tiene que ver con la corrección o validez del razonamiento moral.

La universalidad así entendida tiene mucho que ver con la incondicionalidad, pues significa que la validez de un juicio o la aplicación de una regla sólo puede impugnarse por referencia a los factores relevantes de la situación, e.g., que cuando una regla es aplicable a un caso, entonces debe seguirse incondicionalmente.

Los imperativos morales en forma hipotética son universales en este sentido. La prótasis de estos imperativos no nos dice cuándo es aplicable la regla. Las condiciones de aplicabilidad de ésta están expresadas en ella misma del modo antes indicado. Lo que indica la prótasis es el modelo que estaremos cumpliendo si seguimos la regla. Pero seguir la regla significa aplicarla de forma universal. Esto puede verse con claridad en un ejemplo ofrecido por Hare

“Supongamos que yo le digo a alguien “Usted no debe fumar en este compartimento”, y que en el compartimento hay niños. La persona a la que

---

18 Ver Brennan (1977), I, 7.

me dirijo, si se pregunta por qué yo he dicho que no debía fumar, probablemente mirará en derredor, observará a los niños y comprenderá la razón. Pero supóngase que, habiendo examinado todo lo examinable en el compartimento, dice "Esta bien; me iré al de al lado: allí hay otro compartimento tan bueno como éste; de hecho es exactamente igual, y hay también niños". Al oír esto yo pensaría que no ha comprendido la función de la palabra "debe", porque "debe" siempre se refiere a un principio general; y si el compartimento contiguo es en realidad exactamente como éste, todo principio aplicable a éste lo debe ser al otro. Yo podría por tanto responder: "Pero mire, si usted no debe fumar es éste compartimento y el otro es justamente como este, tiene la misma clase de ocupantes, las mismas advertencias en las ventanillas, etc., entonces obviamente no debería fumar tampoco en ese otro"<sup>19</sup>

Hare habla de dos compartimentos exactamente similares. Pero naturalmente no es necesario que se dé ese grado de similitud. Tal como hemos dicho, basta con que ambos sean relevantemente similares. Obviamente, los aspectos relevantes en este caso son precisamente los mencionados: que los ocupantes sean del mismo tipo, que en ambos exista una prohibición o, quizá, que el sistema de ventilación sea similar o que los materiales en ambos casos sean fácilmente combustibles. Otras cosas, como el color de los asientos o la numeración del compartimento son factores irrelevantes para la cuestión de si se debe o no fumar en ellos. Naturalmente, la persona que escucha la prohibición no tiene por qué saber cuales son los factores relevantes en un caso concreto. Puede suceder que el oyente piense que el motivo por el que no se debe fumar en este compartimento es porque tiene la tapicería verde. En nuestro ejemplo es difícil que esto suceda, y si alguien nos dijera esto probablemente pensaríamos que nos esta tomando el pelo, pero puede suceder plausiblemente en otros ejemplos. Pero la cuestión no es esa. La cuestión es que si el oyente conoce la razón o razones por los que no se debe fumar en este compartimento, entonces sabe que tampoco debe hacerlo en los casos en los que estas mismas razones están presentes.

Sin embargo, Kant habla de universalidad también en otro sentido. En este segundo sentido, una regla es universal cuando se dirige a todo ser racional en tanto que tal, sin tomar en consideración sus peculiaridades.

De nuevo resulta necesaria una distinción similar a la que acabamos de hacer al hablar de cuál es el sentido de la condición expresada en la prótasis de los imperativos morales. Esta distinción estaría entre a) cuál debe ser la conducta de un ser racional ante la regla moral y b) la cuestión de si la condición de ser racional fuerza a la utilización de la regla como principio de conducta.

---

19 Hare (1978), pp.176-7.

a) Hemos dicho que la aplicación universal de la regla es un requisito de coherencia lógica. Por tanto, en este sentido al aceptar una regla estamos forzados, en tanto que racionales, a aplicarla de modo universal. También hemos dicho que la propia regla indica en qué circunstancias es aplicable. De modo similar, también indica para quién es aplicable. Esta indicación viene dada por la ausencia de palabras que puedan interpretarse como nombres propios o descripciones definidas en la formulación de la regla. Es decir, en la especificación de los factores relevantes que hacen aplicable la regla no se encuentran expresiones de ese tipo. Una regla moral debe ser universal en este sentido, y esto viene exigido también por la racionalidad de las reglas. De igual modo que el juicio “es incorrecto asesinar” es aplicable a cualquier caso de asesinato, independientemente de la circunstancia de que éste se cometa en enero o en marzo, también es aplicable con independencia de que lo cometa uno u otro sujeto individual, pues ambas cosas, el mes o el autor, resultan irrelevantes desde el punto de vista de la regla. Podemos decir, siguiendo la distinción de Kovesi<sup>20</sup>, que las reglas morales, más que dirigirse a todos, se dirigen a cualquiera. Su mandato de, por ejemplo, no cometer asesinato, está dirigido a cualquiera. La universalidad de las reglas morales no consiste en que todos deben realizar determinada acción, sino en que esta acción se debe realizar siempre en determinadas circunstancias características<sup>21</sup>.

Resumiendo este punto, seguir una regla moral implica seguirla universalmente, aplicándola a todos los casos relevantemente similares. Los imperativos morales en formulación hipotética conservan este tipo de universalidad.

b) Este sentido de universalidad es el que resulta más cuestionable. También es a este sentido al que parece referirse Kant prioritariamente. “Universalidad” se refiere ahora no sólo a que debemos aplicar la regla universalmente sino a que debemos aplicarla en tanto que somos racionales. Es decir, no se refiere al modo de aplicación de la regla, sino más bien a que esas reglas son tales que todos debemos aplicarlas.

Es importante notar que la cuestión no es si debemos o no aplicar las reglas morales, e.g., si debemos o no aceptarlas, sino a si esto es o no un requisito de racionalidad, tal y como Kant pretende. Es en este punto donde aparece la diferencia entre la postura kantiana y la que mantiene que los imperativos morales son hipotéticos. Los imperativos en forma

---

20 Ver Kovesi (1967), II, 3.

21 El por qué las reglas morales son universales en este sentido es otra cuestión y tiene que ver con las razones que estamos dispuestos a aceptar como justificantes de las reglas morales y con el motivo que nos hace estar así dispuestos. Habitualmente, una de las cosas que exigimos es que no sean arbitrarias, de modo que una regla del tipo “No se debe asesinar salvo los martes” o “Nadie debe asesinar menos Federico” serían difícilmente aceptables, a no ser que creamos, justificadamente o no, que ser martes o ser Federico son un exigente no arbitrario. Que lo creamos es improbable. Que nuestra creencia esté justificada, imposible.

hipotética se dirigen a aquellos que quieren adecuar su comportamiento al cumplimiento de determinados modelos, mientras que las formas categóricas propuestas por Kant se dirigen a todos. "Dirigirse a" debe entenderse en este contexto como "resultar obligatorias para".

Kant intenta probar que las leyes morales son universales en este sentido acudiendo para ello a la condición de ser racional, y afirma que es en tanto que somos racionales que estamos obligados a seguirlas. Por el contrario, los que entienden las reglas morales como imperativos hipotéticos mantienen que "es imposible probar que alguien actúa de forma irracional por no conformar su comportamiento a determinado criterio formal, si ese alguien simplemente no quiere conformar su conducta a ese criterio"<sup>22</sup>. Es decir, si alguien tiene una actitud cívica y quiere actuar de modo que su comportamiento satisfaga los requisitos de civismo, podremos mostrarles que ser cívico implica, entre otras cosas, pagar los impuestos y, por tanto, que el mandato de pagarlos es obligatorio para él si quiere satisfacer tal modelo, así como que al adoptar la regla "deben pagarse los impuestos" se compromete a aplicarla de modo universal y a juzgar como incorrecta toda conducta que viole esta regla. Y podemos decir que todo esto es obligatorio para ese alguien en tanto que es un ser racional.

El problema es qué ocurre si alguien no desea ser cívico. Desde luego, de nada vale mostrarle que ser cívico implica comportarse de determinada forma. El podría estar perfectamente de acuerdo con nosotros sin pensar que el asunto le concierne. Su carácter racional se mostrará en ese acuerdo. Podría acusársele de irracionalidad si juzgara correcto que los demás paguen sus impuestos, pero que resulta correcto que él no los pague. Podemos hacerle ver que su actitud resulta incoherente con su vida, porque él se aprovecha de los impuestos que paguen los demás, admitiendo implícitamente que los demás hacen muy bien en pagarlos. Pero si nos dice que no cree que hagan bien, sino más bien que son tontos, pero que, ya que lo hacen, él se aprovecha, podemos acusarle de fresco, de inmoral y de algunas otras cosas, pero no de irracional. Él se comporta de la manera adecuada para satisfacer el modelo de falta de civismo que se propone y no juzga correcta en los demás la postura contraria ni sostiene la validez de una regla en forma no universal.

Esto no quiere decir que no podamos hacer nada para modificar su actitud. Podemos mostrarle las consecuencias de la violación general de la regla a fin de que él pueda reflexionar sobre si realmente quiere vivir en un mundo así, o podemos apelar a sus sentimientos de simpatía hacia los demás con el fin de mostrarle lo que supondría para mucha gente la instauración de un régimen de vida en el que esté ausente la solidaridad

---

22 Harsanyi (1976), p.30.

social. Pero todos estos argumentos están dirigidos a cambiar su actitud y no a mostrarle la irracionalidad de su conducta.

Naturalmente, la validez de estos análisis depende de la teoría de la racionalidad individual de la que hemos partido. Según esta, la elección de la estrategia altruista sólo es racional si estamos personalmente interesados en ella, de tal modo que actuar según esa estrategia maximiza nuestra utilidad. Si no es así, es decir, en los casos en los que se presenta un auténtico dilema y hemos de elegir entre moral y autointerés, la elección de la estrategia altruista no sólo no es racional sino que es irracional. Puede pensarse que este concepto de racionalidad no recoge el requisito de universalidad. Pensemos por ejemplo en el dilema del prisionero. Este dilema, uno de los más populares en la teoría de la elección racional, plantea un caso en el que dos individuos son encarcelados por un delito menor (digamos conducción temeraria). El fiscal sabe, aunque no puede probar, que ambos son culpables de un delito de mayor calado (digamos un atraco a un banco). Aprovechando que los sospechosos están encarcelados, les ofrece un trato: si uno de ellos confiesa el delito mayor, quedara libre y la pena mayor recaerá sobre su compañero (pongamos 10 años de prisión). Si confiesan los dos, la pena se repartirá (5 años cada uno) y, si ninguno confiesa, solo sufrirán un castigo menor (digamos que tres meses y retirada del carnet de conducir) Cada uno de los individuos actuará de forma racional si confiesa<sup>23</sup>. Esto es lo mejor para él bajo cualquier supuesto acerca de la conducta del otro. Imaginemos una regla moral del tipo “no confesar”. Si ellos adoptan esta regla, entonces la aplicarán universalmente. La cuestión es si racionalmente estamos obligados a aceptarla. Kant podría argumentar diciendo “Bien. Seguro que cada uno de ellos quiere que el otro no confiese. Es decir, cada uno desearía que la regla se aplicara. Pero entonces tiene que aplicarla el mismo, porque no se puede desear la aplicación (necesariamente universal) de una regla sin aplicarla uno mismo.”

Este argumento no es válido. Lo que cada uno desea es que el otro *no* confiese. Si uno pudiera hipnotizar al otro a distancia y obligarle a callar, lo haría encantado. Entonces él confesaría y el resultado sería para él el mejor posible. Pero esto no es desear que el otro actúe racionalmente, sino que es precisamente desear que el otro actúe irracionalmente. Desde luego, si uno tuviera que elegir entre un mundo en el que todos respetaran la regla y un mundo en el que no se respetara, elegiría lo primero. Esta

---

23 El resultado mejor, aquel en el que solo tendrán ambos la condena menor, resulta desgraciadamente inalcanzable. Por eso es un dilema, porque presenta un caso en el que, al seguir ambos la estrategia maximizadora, es decir racional, el resultado es peor de lo que lo sería si ambos actuaran de forma irracional. Aunque el tema en sí es interesante y lo son también sin duda sus implicaciones para la teoría ética y el concepto de conducta moral implicado, escapa fuera del alcance de este artículo. Para los interesados en el tema, de la amplia bibliografía existente, cabe destacar Poundstone (1995), que presenta un tratamiento amplió y una presentación histórica del problema.

elección es racional. Pero los prisioneros en sus celdas no tienen que elegir un mundo, sino una estrategia a seguir en una situación dada. Si el que yo siguiera la regla garantizara su aplicación universal, lo racional sería seguirla. Pero no es así. Sin duda, elegir moralmente es elegir como si se estuviera eligiendo un mundo. Pero puesto que no estoy eligiendo un mundo ¿por qué he de actuar como si lo estuviera haciendo? Si lo hago, mi conducta es irracional.

Si el test de universalizabilidad kantiano es parte de lo exigido para comportarse moralmente (como muy probablemente lo sea), entonces actuar según una norma de conducta que no pase este test es actuar de modo inmoral. Pero de ningún modo es actuar irracionalmente. Es irracional desde el punto de vista moral, pero desde el punto de vista de la elección individual no lo es en absoluto.

#### EL CARÁCTER HIPOTÉTICO DE LOS IMPERATIVOS MORALES

Parece que si bien puede decirse que hay una manera racional de elegir moralmente, no parece que pueda mostrarse que sea racional elegir moralmente. En muchas situaciones, a saber, en las situaciones de dilema, sabemos que todos estaríamos mejor si todos nos comportáramos moralmente. Y cada uno de nosotros estaría mejor todavía si los demás se comportaran moralmente. ¿Puede un agente racional desear que los demás se comporten moralmente? Por supuesto. No hay nada incoherente en este deseo. La pregunta de Kant es distinta. Kant pregunta si puedo desear que nadie se comporte moralmente. ¿Puedo desear que todo el mundo mienta? La respuesta es claramente negativa. “Pero entonces” diría Kant “yo no puedo mentir”. Esto no es verdad. Si yo deseo comportarme moralmente, entonces tengo que seguir unas reglas de carácter universal. Pero no hay nada contradictorio en el deseo de que los demás no mientan. Sería contradictorio querer que nadie mienta y querer al mismo tiempo mentir yo. Pero no lo es querer que no mientan los demás. Es contradictorio querer aplicar una regla universal y no aplicarla universalmente. Pero no lo es querer que los demás la apliquen.

Harsanyi compara las reglas morales con las reglas de otras teorías normativas, tales como la teoría de la decisión y la teoría de juegos. Todas ellas se expresan en imperativos hipotéticos de tipo no causal. En todos estos casos puede hacerse una distinción entre reglas de orden inferior y reglas de orden superior. Fijémonos por ejemplo en las reglas de la teoría de la decisión. Tenemos por un lado reglas del tipo “si quieres maximizar la utilidad esperada, haz X”. Paralelamente, están las reglas morales del tipo “si quieres maximizar la utilidad media de tu sociedad, haz X”. Estas reglas de orden inferior se siguen de dos premisas, una de las cuales es una regla superior y otra que es una verdad empírica. Las reglas de carácter superior son verdades analíticas, en las cuales la apódoxis expresa

la conducta implicada por la prótasis. Las utilizadas para derivar estos imperativos son, “si quieres comportarte racionalmente, entonces maximiza la utilidad esperada” y “si quieres comportarte como la haría un espectador simpático e imparcial, maximiza la utilidad media” respectivamente<sup>24</sup>.

La cuestión es que no sólo no hay ninguna exigencia racional de ser morales, sino que incluso en muchas ocasiones hay una exigencia racional de no serlo. Es decir, en muchas ocasiones el imperativo “si quieres comportarte racionalmente (o, si queremos, si eres racional), comportarte como lo haría un espectador simpático e imparcial” es un mal imperativo. En tanto que comportarse como un espectador imparcial no equivale a maximizar la utilidad esperada (que es la conducta que satisface el requisito “ser racional”), esta regla no puede ser considerada como regla de carácter superior. Puede que en ocasiones comportarse como un espectador imparcial maximice de hecho la utilidad esperada. En estos casos, ésta es la conducta racional. Y cuando no es así, entonces simplemente es un imperativo tan malo como “si quieres dormir bien, tomate un litro de café fuerte antes de irte a la cama”.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRENNAN (1977), J.M Brennan, *The Open-texture of Moral Concepts*, The MacMillan Press LTD, Londres 1977.
- HARE (1978), R.M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford UP, Oxford 1978.
- HARSANYI (1976), J.C. Harsanyi, *Essays on Ethics, Social Behavior and Scientific Explanation*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland/Boston, USA, 1976
- HUME (1740) D. Hume *Tratado de la naturaleza humana*, Editora Nacional, Madrid, 1981.

---

24 Si admitimos que la elección moral puede identificarse con la elección de un espectador simpático e imparcial, podemos suponer que hay aun una regla superior que diría “si quieres realizar tus elecciones desde el punto de vista moral, elige tal y como lo haría un espectador simpático e imparcial”. Esta regla sería una oración analítica, al menos si consideramos que una elección moral es una elección imparcial entre los intereses de todos, tal y como afirma la tradición utilitarista. Alguien puede pensar que no es así, sino que elegir moralmente es, por ejemplo, elegir de tal modo que se sea fiel a la patria. Ese alguien tendría que admitir que la elección moral no es una elección imparcial. De hecho, tal y como dice Harsanyi “todos los códigos de conducta no humanistas son meramente expresiones de preferencias personales contingentes - aunque posiblemente muy desinteresadas- por parte de la gente que adopta tales códigos, mientras que el código del humanismo imparcial simpático es el único que por definición da el mismo peso a las preferencias de las demás personas”(Harsanyi (1976), p.35. Esto es motivo suficiente para considerar que este código es el único que merece el calificativo de moral, al menos si entendemos la moral tal y como lo estamos haciendo nosotros. En cualquier caso, en tanto que esta discusión es terminológica no tiene demasiada trascendencia.

- KANT (1785), I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid 1981
- KANT (1784) I. Kant, *Lecciones de ética*, Editorial crítica, Barcelona, 1988.
- KANT (1797), I. Kant, *Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía*, en *Teoría y Práctica*, Tecnos, Madrid 1986.
- KOVESI (1967), J. Kovesi, *Moral Notions*, Routledge & Kegan Paul LTD, Londres 1967.
- POUNDSTONE (1995), W. Poundstone, *El dilema del prisionero. John von Neumann, la teoría de juegos y la bomba*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.