

Globethics Repository



Escalando la Montaña [Climing the Mountain]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Peña,Carlos
Publisher	Facultad de Filosofía y Humanidades.Universidad de Chile
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-07-14 02:33:37
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/227920

ESCALANDO LA MONTAÑA: DEREK PARFIT

Carlos Peña
Universidad Diego Portales
Universidad de Chile
carlos.pena@udp.cl

Resumen

Este artículo describe el punto de vista de Derek Parfit y su importancia en el debate público contemporáneo. La tesis central de Derek Parfit es que tres de los más importantes puntos de vista en filosofía moral -kantismo, consecuencialismo y contractualismo- convergen en un consecuencialismo de reglas bajo inspiración kantiana. Al defender esa tesis, Parfit suscribe el realismo moral y una concepción externalista de las razones. Todo ello le permite oponerse a los supuestos de la economía neoclásica.

PALABRAS CLAVE: Parfit, kantismo, consecuencialismo, realismo moral, external reasons, economía.

Abstract

This article describes the importance of Parfit's point of view in the public debate. The central thesis of Parfit is that three of the most outstanding points of view in moral philosophy -Kantianism, Consequentialism and, Contractualism-- converge in a form of rule's consequentialism under Kant's inspiration. In support of these thesis, Parfit endorses moral realism and a externalist conception of reasons. He refuses, in this way, the underlying ideas of rational election theory.

KEY WORDS: Parfit, Kantianism, Consequentialism moral realism, external reasons, economy.

R En las páginas finales de *The Methods of Ethics* –uno de los textos más influyentes de la filosofía moral en lengua inglesa– Sidgwick sugirió que las razones imparciales y las egoístas parecían inconmensurables entre sí. Al final, usted debía escoger entre actuar en su propio interés, alcanzando la mayor felicidad para sí mismo, o perseguir la mayor felicidad general, considerando por igual el interés de todos (Sidgwick 1884, p. 505, Cfr. “Preface to the Second Edition”, XII; Holley 2002, p. 45; Mackie 1976, p. 318). Esta propiedad del razonamiento moral –Sidgwick lo llamó el dualismo de la razón práctica: la razón dividida contra sí misma, algo que amenazaba, dijo, la “certidumbre filosófica” (1884, p. 505; 2000, p. 43)– derivaría, entre otros factores, de un rasgo fundamental de la ética: la separabilidad de los individuos

que impediría que la pérdida de felicidad de uno fuera compensada por la ganancia que experimentan otros (Sidgwick 2000, p. 43). El argumento lo popularizó Rawls: el utilitarismo, dijo, descuida nuestra condición de individuos al permitir que el mayor placer agregado compense el sufrimiento de una minoría (Rawls 1971, p. 167; Lyons, 1972, p. 538). La objeción parece definitiva. Pero ¿lo es? ¿qué ocurriría si la condición de individuos careciera de sentido, si, por ejemplo, el yo de hoy no fuera el mismo de mañana ni el de ayer? En tal caso, la objeción rawlsiana no tendría peso. Si el yo de hoy no es el mismo de ayer –si no hay un hecho profundo que los vincule– entonces no habría nada de malo en perseguir un estado de cosas que se juzgue valioso aunque con ello se lesione la separabilidad de los individuos.

Quien exploró en todos sus intersticios esa defensa del consecuencialismo –tanto desde el punto de vista epistémico como metafísico– fue Derek Parfit en *Reasons and Persons* (1984). Mediante diversos experimentos mentales de la índole de los que imaginó alguna vez Locke, Parfit sugirió que la individualidad no es lo que importa. En su opinión, es posible describir impersonalmente la vida humana y por lo mismo no importa tanto el sujeto de las experiencias, como la experiencia en sí misma (Parfit 2004, pp. 398-399). El texto, que poseyó una amplia repercusión y el único que hasta ahora Parfit había publicado (a excepción de un anticipo del que ahora comentaremos) concluía con una sobria defensa del objetivismo ético, una de cuyas versiones más vigorosas es, por supuesto, alguna forma de consecuencialismo.

En *On What Matters* (2011) Derek Parfit se pregunta ahora si hay algo que importa y qué sería.

On What Matters es peculiar no solo por su extensión (1.400 páginas distribuidas en dos volúmenes) sino por la manera en que se gestó. Parfit hizo circular, durante más de una década, diversas versiones preliminares entre los especialistas, de manera que el texto ya era, por decirlo así, conocido y discutido en algunos círculos antes siquiera de aparecer (el más famoso de esos borradores, verdaderos prototipos del texto final, es *Climbing the Mountain*) (Mac Farquhar 2011). Así lo prueba, por ejemplo, el hecho de que se le haya dedicado un número especial de *Ratio* (Suikkanen y Cottingham 2009) antes que el texto saliera de las prensas en su versión final (algo que ocurrió recién el año 2011). Todo esto explica que mientras el primer volumen está dedicado a exponer las ideas de Parfit, el segundo recoja las críticas que han provocado y la respuesta pormenorizada de Derek Parfit. Se ha dicho por eso que *On What Matters* ha sido el texto más esperado en filosofía desde las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein (*Times Higher Education*, 9 jul. 2011).

“Somos animales que podemos, a la vez, entender y responder a razones” (1, 31), así principia *On What Matters*¹. Se trata de una afirmación que, a poco andar, el

¹ *On What Matters* está dividido en tres partes (Razones, Principios y Teorías); pero está numerado por grupo de párrafos. Cada grupo de párrafos que desenvuelve una misma idea, lleva un número correlativo e independiente de la parte en que se encuentra. Así, la *Two Part* principia con el párrafo 8 y el segundo volumen, por ejemplo, con el 65. En lo

lector descubre que es el motivo central del libro. En esto, Parfit continúa la tradición de los clásicos de la filosofía moral desde Aristóteles (cuya *Ética Nicomaquea* comienza con la afirmación que todas las cosas acontecen por mor de algo que es su fin o su bien) a Kant (la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres* se abre con la afirmación que lo único absolutamente bueno es la buena voluntad). Pero ¿qué significa, en términos generales, la afirmación que podemos entender y responder a razones? La afirmación significa que, al revés de lo que sugirió Hume, la razón no es inerte en materias prácticas sino que es capaz de decirnos qué deseos debemos tener y cuáles debemos esforzarnos por realizar. En esto Parfit es kantiano (lo que no excluye que arriesgue algunas interpretaciones idiosincrásicas de la obra de Kant, como veremos); aunque sería más riguroso decir que se trata, en toda la línea, de un defensor del realismo moral (de alguien que piensa que hay entidades independientes de la mente que equivalen a, o de los que se derivan, enunciados normativos).

En sus casi 1400 páginas –distribuidas en dos volúmenes, como se dijo– Parfit analiza cuestiones generales del razonamiento práctico (*Part One Reasons*); principios subyacentes (*Part Two Principles*); y teorías globales (*Part Three Theories*). Esas tres partes del primer volumen (que cubre un total de 540 páginas) pueden estimarse una exposición sistemática del punto de vista de Derek Parfit. El volumen dos (que alcanza 825 páginas) incluye un análisis crítico de cuatro autores (116 páginas) y la respuesta de Parfit a esas críticas (que se extiende por casi 700 páginas). Parfit, como el Rawls de *A Theory of Justice*, podrá decir que el libro ha sido escrito tanto por él como por sus críticos.

En su conjunto, el texto emprende una aguda defensa del objetivismo ético y sugiere que el consecuencialismo y la ética kantiana, bien mirados, convergen en una tercera teoría. El dilema que planteó Sidgwick a fines del siglo XIX (Derek Parfit considera a Sidgwick el filósofo moral por antonomasia), según el cual, en el límite, no podemos saber si debemos ser altruistas o egoístas, estaría resuelto. Y el proyecto intelectual de *The Methods of Ethics* –reconducir las teorías morales disponibles a alguna forma de consecuencialismo– se habría llevado a término. Los viejos rivales de la disputa ética, sugiere Parfit, estaban subiendo la misma montaña solo que, sin saberlo, lo hacían por lados distintos.

El trabajo de Parfit no es directamente normativo, sino que pertenece a ese género que suele llamarse metaético. Es decir, su trabajo se orienta a dilucidar la serie de problemas conceptuales (de esos que convencionalmente se llamarían ontológicos o epistémicos) que subyacen a la reflexión filosófica acerca de la moral. En esto, Parfit continúa una amplia tradición de la filosofía analítica; pero también de la filosofía continental, como lo prueban los casos de Scheller o Habermas.

El punto de partida de Parfit –como de toda la reflexión metaética– es la existencia de lo que, en un sentido amplio, podrían llamarse juicios normativos y que incluirían lo

que sigue, cada vez que se cite *On What Matters*, y salvo las citas textuales en las que se indicará además la página, se señalará solo el grupo de párrafos a que pertenece la idea.

que Frankena llama juicios de obligación y juicios de valor (Frankena 1973, p. 10). Ese tipo de juicios parecen indicar que hay cosas que solicitan compulsivamente una acción u omisión de nuestra parte, parecen señalar que hay en el mundo cosas de importancia que, al margen de cuáles sean nuestros deseos, nos compelen a actuar. ¿Cuál es la índole de esos juicios y a qué refieren? La respuesta de Parfit, como se verá, es que ese tipo de juicios son descriptivos, pero no de hechos naturales sino de hechos *sui generis*. Su tesis, pues, puede ser filiada en alguna forma de realismo moral no naturalista. Se aparta así del utilitarismo clásico (que suele ser naturalista) y eso le permite acercarse a Kant: debiéramos suponer la existencia de hechos normativos que permiten orientar nuestras inclinaciones. Ese planteamiento, sumado al que había defendido en *Reasons and Persons*, le permite defender una reconstrucción consecuencialista de Kant. Un consecuencialismo kantiano es llamativo no solo por lo que significa como esfuerzo conceptual, sino por las consecuencias que posee a la hora de evaluar el modo de concebir las decisiones que defienden algunas disciplinas, como la economía del bienestar.

Parfit prueba así —como se verá de inmediato— que las preguntas de la filosofía moral se relacionan con cuestiones inmediatas de la esfera pública. Tienen que ver, como sugirió alguna vez Williams, con la pregunta de Sócrates: ¿cómo debemos vivir? (Williams 1985, p. 1).

¿Cómo alcanza Parfit las conclusiones que se acaban de dibujar?

Hay, explica, dos principales formas de concebir las razones prácticas (3 y 4). Según una de ellas —el objetivismo— hay ciertos hechos que nos dan razones para tener determinados deseos e intentar satisfacerlos. Según la otra —el subjetivismo— nuestras razones para actuar son todas provistas por, o dependientes de, ciertos hechos que satisfarían nuestros deseos o preferencias. Se trataría —explica— de teorías muy distintas. El objetivismo sostiene que nuestras razones derivan su fuerza de hechos que nos impelen a perseguir determinados propósitos. El subjetivismo, en cambio, no provee razones para tener determinados deseos o propósitos, nuestras razones dependerían de nuestros deseos (el racimo de teoría subjetivistas sería, por eso, *Desire Based Theories*).

Las razones para desear algo, explica Parfit, son centrales en el ámbito de la racionalidad práctica. Ahora bien, los deseos o son télicos (cuando apetecen algo por sí mismo, como diría Aristóteles) o instrumentales (cuando se desea algo como un medio). Algunos hechos relativos al potencial objeto de un deseo télico son *una razón para tener ese deseo* y perseguir su realización. Tengo una razón para beber si los hechos relativos al vino (su sabor o su efecto moderadamente antioxidante) son razones para querer hacerlo, esto es, si cuentan en favor de desear beber. ¿Significa esto entonces que la normatividad puede ser reducida a un puñado de hechos naturales, es decir, que los conceptos éticos pueden ser traducidos en términos equivalentes que aluden a propiedades naturales? En ningún caso, arguye Parfit. Él defiende un punto de vista *externo y no naturalista* respecto de las razones normativas.

Como se sabe, Bernard Williams (1993, pp. 131 y ss.) sugirió distinguir entre razones internas (A tiene una razón para ϕ , lo que significa que A está motivado para hacerlo) y razones externas (existe una razón para que A ϕ , donde la razón es independiente de la motivación). Para Williams (1993, p. 132; también para Rawls

1971, pp. 416 y ss) un enunciado relativo a una razón interna se convierte en falso si falta la motivación del agente. En otras palabras, para él las razones siempre son relativas a la subjetividad de este último (Hooker 1987). Parfit, en cambio, es externalista y no está de acuerdo con Williams: alguien puede tener una razón normativa y no saberlo y el enunciado puede ser verdadero aunque el agente no sepa cómo justificarlo. Puede existir, en otras palabras, una razón para que A ejecute una cierta acción y esa razón puede ser, sin embargo, ignorada por A. Luego, un enunciado normativo relativo a una razón externa puede ser verdadero aunque el agente carezca de motivación. Como es fácil advertir, esta interpretación externa de las razones es coherente con el objetivismo; aunque, como ha observado Korsgaard, no parece fácil en este caso hablar de un *agente*, dada la concepción reduccionista de la identidad que, desde la época de *Reasons and Persons*, defiende Parfit, lo que lo lleva a sostener que la adscripción de acciones sería puramente gramatical (Korsgaard, C. 1989, p. 121).

Por otra parte, en opinión de Parfit, habría una diferencia final e insalvable entre *hechos naturales* y *hechos normativos* (Cfr. Finlay 2006; Roberts 2005). Estos últimos serían, de alguna forma, algún tipo de verdades necesarias, análogas a las matemáticas naturales que no son descripciones de lo que las personas hacen cuando cuentan, por más que los resultados coincidan: decir que 2 más 1 es igual a 3 no es afirmar o describir el hecho psicológico que cuando alguien cuenta arriba a ese resultado (91). Parfit defiende, entonces, un punto de vista no naturalista respecto de las razones normativas (los enunciados que contienen razones normativas no podrían ser expresados en enunciados equivalentes que contengan solamente términos no normativos). Esgrime para ello, con particular agudeza, el argumento de Moore de la pregunta abierta (no es posible definir bueno como lo que produce placer, desde que siempre puedo preguntar si el placer es bueno); y el argumento que llama de la trivialidad (si digo que cuando un determinado acto maximiza la felicidad, ese acto debe ser realizado y si, acto seguido, agregó que la propiedad de maximizar la felicidad es la misma de ser lo que es debido, entonces afirmo una trivialidad: cuando un acto maximiza la felicidad ese acto maximiza la felicidad. Luego, concluye Parfit, el naturalismo no es verdadero) (95). El hecho que provee la razón normativa sería irreductible a cualquier evento natural (de otra manera se incurriría en la objeción trivial).

El punto de vista de Parfit en esta materia tiene consecuencias similares a las que ha defendido H. Putnam en su análisis de la economía del bienestar, especialmente en la versión de A. Sen. Este autor ha sugerido que los hechos y los valores (bajo este último concepto se incluiría también lo normativo) se encuentran imbricados, de manera que habría razones para rechazar a la vez el no cognoscitivismo y el naturalismo. El argumento de Putnam aunque posee consecuencias similares a las de Parfit es, sin embargo, distinto. Putnam reconstruye la dicotomía entre hechos y valores postulada por el positivismo, como una expresión del distingo entre enunciados analíticos y sintéticos. Ahora bien, desde que Quine mostró que esa separación no se sostiene (puesto que la verificación opera sobre cuerpos de enunciados, Quine 1951, p. 38), la distinción entre hechos y valores tampoco podría mantenerse en pie. La consecuencia es que podemos discutir racionalmente de preferencias, una conclusión similar, como se ve, a la de Parfit, a partir sin embargo de una concepción distinta (mientras Parfit

dice que hay una diferencia irreductible entre esos hechos, Putnam afirma que están imbricados) (Putnam 2002).

Con todo, el planteamiento de Parfit –la razón nos da razones para desear– abre por sí solo un amplio campo de debate en el ámbito de la filosofía política y económica.

Desde luego, el planteamiento de Parfit, cuando se lo examina en el conjunto de la literatura, prueba que el realismo moral, o el cognitivismo, no son coincidentes con lo que, en lenguaje coloquial, suele llamarse puntos de vista conservadores. Derek Parfit no es creyente (excepto que ser budista equivalga a serlo), aboga por reglas habitualmente estimadas liberales (de nuevo en un sentido coloquial) y no piensa que haya absolutos morales. Una comparación del punto de vista de Parfit con el de John Finnis (1980), por ejemplo, muestra importantes coincidencias en el modo de concebir el razonamiento práctico (así, en el rechazo del subjetivismo por parte de Parfit y el primer principio del razonamiento práctico en Finnis) y en la defensa de razones externas (el agente puede tener razones para actuar de las que, sin embargo, no es consciente y que no lo motivan); aunque, con certeza, fuertes diferencias en las consecuencias normativas.

Pero, fuera de la importancia que Parfit posee a la hora de descartar esos estereotipos filosóficamente erróneos (los liberales alineados con el no cognoscitivismismo y los conservadores con el cognoscitivismismo), el trabajo también posee una relevancia directamente técnica en el debate público.

En efecto, las diversas teorías de la elección racional (o algunas de sus versiones disciplinarias, como la economía neoclásica) coincidirían, como es sabido, en que no podemos saber racionalmente qué deseos debemos tener. Todas ellas, en diversas versiones, son *Desire Based Theories*. Este tipo de teorías han tenido una enorme influencia pública en economía y en ciencia política, como lo prueba su presencia casi atmosférica y su aire de verdades bien establecidas. A todos estos puntos de vista subyace la premisa que, a la hora de tener una razón para hacer algo, debemos tener primero un deseo que nos impela. Y los deseos serían incommensurables entre sí: su deseo de gastar su tiempo jugando tenis sería incommensurable con el de su vecino de invertirlo estudiando ética. Nuestra razón, a la hora de decidir actuar, sería, por decirlo así, inerte. Y de ahí entonces que a la hora de adoptar decisiones públicas solo podemos *agregar* deseos o preferencias, pero no *dirimir* cuál de ellos es racionalmente mejor que el otro.

Ese tipo de subjetivismo se encontraría muy extendido y alcanzaría incluso a autores como Rawls. Este autor defiende una concepción tenue o delgada del bien –*thin theory of the good*– lo que significa que el agente puede tener cualquier deseo que satisfaga ciertas condiciones procedimentales. El bien de una persona, explica Rawls, es determinado por lo que para él es el plan de vida más racional. Ese plan es aquel que, con toda la información disponible, esa persona elegiría. Pero esa elección no está guiada por razones objetivas. Su racionalidad es procedimental, no sustantiva (14).

¿Son correctas las *Desired Based Theories*?

Un ejemplo –un experimento mental, propio de la tradición analítica o más aún anglosajona, como lo prueban los textos de Locke– le sirve a Parfit para rechazar las *Desire Based Theories*. Lo llama el argumento de la agonía. Si usted sabe, conjetura

Parfit, que en algún momento futuro padecerá agonía, pero no tiene ningún deseo actual de evitarla, entonces tampoco, de acuerdo a las *Desire Based Theories*, tiene una razón para hacerlo. Y esto es intuitivamente inaceptable. Desde luego, alguien podrá decir que tal experimento mental es imposible desde que no es posible estar en agonía sin desear no estar en ese estado; pero, contesta Parfit, esa objeción confunde nuestra actitud en el presente con la agonía futura. Puedo suponer que tendré en el futuro un intenso deseo de evitar la agonía; pero no tengo el deseo *actual* de evitarla. ¿Significa eso que no tengo una razón para hacerlo? (11).

Una vez que la racionalidad obliga a inclinarse por las tesis objetivistas –hay hechos que proveen razones para tener determinados deseos– el problema no está en modo alguno concluido.

Lo que ocurre es que ese tipo de teorías –como sugirió Sidgwick– están en medio del dualismo de la razón práctica: parece que no es posible decidir en favor de ninguna de ellas como, con cierta desazón, concluyó Sidgwick en *The Methods of Ethics*. En el capítulo final de esa obra, Sidgwick logró conciliar el intuicionismo con el utilitarismo; pero no logró hacer lo mismo con esa posición y el egoísmo racional (20).

Para resolver ese dualismo –el problema más profundo de la ética, gustaba decir Sidgwick– es imprescindible volver sobre los principios y las teorías. Son ellas, a fin de cuentas, las que permitirán superar ese dualismo o, si eso no es posible, ayudarán a resignarse frente a él. Es lo que hacen las partes segunda y tercera del primer volumen.

Una teoría objetivista, había explicado Parfit, sostiene que las razones para actuar están orientadas por los objetos. Un objeto puede, sin embargo, ser bueno para alguien o bueno en un sentido impersonal (24, 25). Una razón para actuar en un sentido fuerte deriva del hecho de que hay un objeto o evento que es bueno en un sentido *impersonal*. Identificar y seguir esas razones importa actuar racionalmente. Pues bien, si eso es así, de ahí se sigue que el principio del consentimiento (que se encuentra a la base de varias formulaciones del imperativo kantiano y, por supuesto, en Rawls) no puede formularse como si él dijera que nadie debe ser tratado de una manera que no pueda ser rehusada, porque se carece del poder de elegir cómo ser tratado, sino como si afirmara que nadie debe ser tratado de una forma que no pueda ser aceptada *racionalmente* si se poseyera el poder de escoger cómo se debiera ser tratado. El problema entonces se traslada a cuáles son las razones para dar el consentimiento. Esas razones no pueden ser de aquellas que identifica el subjetivismo (desde este punto de vista esas razones serían innumerables, puesto que serían dependientes de los deseos), sino de aquellas que sugiere el objetivismo. La objeción más obvia a este punto de vista es que si lo que importa son las razones, entonces el principio del consentimiento es irrelevante. Esta objeción es, sin embargo, rechazada por Parfit, puesto que el principio del consentimiento solo sería irrelevante si el acto que se trata de ejecutar (o de abstenerse de ejecutar) afecta nada más que a una persona. Pero no es el caso.

Esa caracterización del principio del consentimiento –como centrado en las razones que, si uno pudiera escoger cómo ser tratado, podría esgrimir para el rechazo– explica, acto seguido, la manera en que Parfit caracteriza el principio kantiano según el cual nadie debe ser tratado como un mero medio.

El principio de no tratar a las personas como un “mero medio” es, como es sabido, la segunda versión del Imperativo Categórico (30). Es difícil interpretar ese principio sin consideración al resto de la filosofía moral kantiana; sin embargo, como expresa con algo de ironía Samuel Freeman (2012), Parfit “trata de hacerlo” ¿Qué significa no tratar a las personas como un mero medio? Si las razones provienen de *bienes en sentido impersonal*—si actuar racionalmente significa atender a esas razones— de ahí se sigue que, en ocasiones, podrá lesionarse a alguien en pos de un bien mayor y en ese caso no se trataría a la persona como un “mero” medio (aunque sí como un medio). Si daño a Brown como un medio de evitar que me ataque con un cuchillo, no estoy tratando a Brown como un medio (31, 221). Cuando se daña a las personas como un medio, no por eso se las *trata como* un medio; e incluso si se las trata como un medio, ello no significa que se las trate como un *simple* medio; y si se las trata como un simple medio, ello no significa que se actúe erróneamente. Si fuera erróneo imponer un daño a algunas personas como medio para obtener ciertos bienes, estos actos serían erróneos, incluso si no tratáramos a esas personas como meros o simples medios. Y si no fuera erróneo hacerlo, entonces no lo sería, aunque los tratáramos como simples medios. Así entonces, sugiere Parfit, la regla kantiana exige considerar o tener en cuenta los intereses de otros; pero —en contra de lo que habitualmente se interpreta— no confiere un derecho moral para impedir el sacrificio en favor de bienes estimados superiores.

De todas las fórmulas kantianas, la que a Parfit le parece más valiosa, aunque en cualquier caso necesitada de precisiones, como se verá, es la relativa a la universalización (40). Esa fórmula suele ser presentada diciendo que actúa erróneamente quien lo hace sobre la base de una máxima que no puede ser universalizada (o convertida en una ley universal, que para estos efectos es básicamente lo mismo). Ciñéndose a la mejor tradición analítica (y abandonando, como había observado Freeman, el análisis al interior de la filosofía moral de Kant), Parfit llama la atención acerca de algunos problemas que presenta esa formulación. Hay máximas, observa Parfit, que no pueden ser universalizadas; pero no por eso conducen siempre a actos erróneos (por ejemplo, “siempre haré lo mejor para mí”). Y hay casos en que la fórmula falla para condenar máximas obviamente malas (“matar a otros”), en tanto que amenaza a otras que son evidentemente buenas o correctas.

Así entonces, piensa Parfit, la máxima debe ser reformulada.

Para hacerlo recurre de nuevo a la idea que subyace al objetivismo. Si hay razones independientes de los deseos y cosas buenas en sentido impersonal, y si ellas están a la base de la racionalidad práctica, entonces la fórmula kantiana quedaría mejor, piensa Parfit, si dijera que uno actúa erróneamente si hace algo que cualquiera no podría racionalmente hacer en circunstancias similares (40, 41). La fórmula tendría la ventaja (fuera de ser consistente con el realismo moral de Parfit) de concordar con el principio del consentimiento que, se vio ya, Kant también aceptaría: es erróneo tratar a otro de una manera que él no podría racionalmente consentir. En fin, bajo esas interpretaciones, sostiene Parfit, Kant no necesita rechazar la regla de oro (trata a los demás como quisieras te trataran a tí). Trata a los demás como querriamos racionalmente ser tratados, sería la formulación que Kant podría, perfectamente, aceptar.

En la valoración que hace del principio de universalización, Parfit discrepa, una vez más, de Rawls (quien cifraba en la autonomía todas las ventajas conceptuales del punto de vista de Kant). Así, pues, hay que seguir los principios cuya universal aceptación cualquiera podría racionalmente querer. ¿Cuáles son sin embargo esos principios? En la respuesta a esta pregunta culmina el largo –y brillante– análisis de Parfit.

Esos principios, en la medida en que deben ser universalizables, son kantianos; pero su contenido, y esto es lo filosóficamente sorpresivo, es consecuencialista. Se trata de una conclusión que, mirada desde la literatura, es sorprendente, si se tiene en cuenta que la oposición entre el consecuencialismo (o las razones prudenciales) y el punto de vista de Kant (que provee razones morales o categóricas y no dependientes por tanto de las circunstancias) es una de las oposiciones canónicas que es posible hallar en la filosofía moral. Pero he aquí a Parfit construyendo sobre la base de un Kant idiosincrásico (un Kant, diríamos, nada kantiano) una moral consecuencialista.

El consecuencialismo, para Parfit, supone un elemento evaluativo (la capacidad de evaluar diferentes estados de cosas) y otro normativo (que señale un curso de acción una vez que la evaluación se ha efectuado). El elemento evaluativo deriva del empleo del concepto de bien en sentido impersonal (este tipo de bienes proveería razones que cualquiera podría tener si las apreciara imparcialmente). El elemento normativo, por su parte, equivale al consecuencialismo de reglas (y no de actos). Siendo así, podemos asumir que habrá algún conjunto de principios (*optimific principles*) que hará que la cantidad de bien sea mayor que otros principios alternativos. Así entonces se alcanza la fórmula:

Un acto es malo solo cuando no está permitido por algún principio que es optimizador, universalizable y que no se puede racionalmente rechazar (64, 413).

Ese principio (al que Parfit presenta como la *Triple Theory*, porque intenta superar al consecuencialismo y al kantismo) no describe lo que es erróneo en sí mismo (como algunas interpretaciones procedimentales del imperativo categórico que permitirían identificar qué máximas son erróneas) sino las propiedades de los hechos que hacen a los actos erróneos.

Es difícil exagerar lo desafiante del planteamiento de Parfit. Durante buena parte del siglo XX (a contar por lo menos de los años treinta) la razón práctica tuvo en la filosofía, ya que no en el mundo de la vida, mala prensa. Los enunciados normativos casi sucumbieron a los embates del positivismo y, en cualquier caso, como ocurrió con el utilitarismo, abandonaron cualquier forma de realismo moral. Se salvaron apenas por diversas formas de procedimentalismo (como los de Rawls o Habermas) que cifraron la racionalidad en los procedimientos más que en los hechos o eventos mentados por las expresiones morales (y aun así, autores como Habermas debieron retroceder a alguna forma de naturalismo, vid. Peña 2009). No parecía fácil retomar el realismo moral (y el objetivismo en cuestiones éticas) desde la filosofía analítica. Pero he aquí que Parfit ha llevado a cabo ese intento poniendo en cuestión algunas de las verdades que en esta área parecían ya encontrarse bien establecidas, a saber, la distinción entre razones prudenciales y razones morales; el sinsentido de la pregunta acerca de qué deseos debemos tener;

la inconmensurabilidad de los puntos de vista prácticos, etcétera. El desafío de Parfit (que solo puede equipararse a su intento anterior de disolver la identidad personal en un sentido sustantivo) posee una amplia relevancia no solo para el debate filosófico, sino también para el debate público. Uno de los rasgos más persistentes de la esfera pública, que parecía no tener contrapeso, eran las diversas teorías de la elección racional. A la hora de adoptar decisiones que atingen a todos había nada más tres caminos: sumar las preferencias mediante alguna forma de agregación (como el voto o los precios); utilizar un consecuencialismo simple (como ocurre en la economía del bienestar con las diversas versiones del óptimo de Pareto); u optar por el paternalismo (en alguna de las varias versiones del dictador benevolente). Parfit desafía esa conclusión que parecía indelible y reclama un consecuencialismo que es universalista desde el punto de vista epistémico y realista desde el punto de vista metafísico.

No es poco.

Se ha dicho ampliamente –recuerda Parfit– que nada importa, dado que las razones provienen de nuestros deseos y establecido que no tenemos razones para tener determinados deseos. “Debemos rechazar –dice– este desolador punto de vista (*bleak view*)”. También se ha dicho –agrega– que hay profundos e insalvables desacuerdos entre kantianos, contractualistas y consecuencialistas. Esto no sería verdad, en opinión de Parfit. “Todas esas personas –concluye– estaban subiendo la misma montaña solo que por diversos lados” (64, 419).

Referencias bibliográficas

- Finlay, S. (2006), “The Reasons that Matter”, *The Australasian Journal of Philosophy*, vol 84, n 1.
- Finnis, John (1980), *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Clarendon Law Series (Edición española, *Ley Natural y Derechos Naturales*. Estudio Preliminar y traducción del inglés de Cristóbal Orrego S. Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000, 456 pp.)
- Frankena, W. (1973), *Ethics*, New Jersey: Prentice-Hall.
- Freeman, S. (2012), “Why be good?”, *The New York Review of Books*, April 26, 2012
- Holley, D. (2002), “Sidgwick’s Problem”, *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 5, n 1 (Mar), pp. 45-65
- Hooker, B. (1987), “Williams’ Argument against External Reasons”, *Analysis*, Vol. 47, n 1 (Jan.), pp. 42-44.
- Korsgaard, C. (1989), “Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit”, *Philosophy and Public Affairs*, vol 18, n 2 (Spring), pp. 101-132.
- Lyons, D. (1972), “Rawls versus utilitarianism”, *The Journal of Philosophy*, vol LXIX, n 18 (Oct).

- MacFarquhar, L. (2011), "How To Be Good. An Oxford philosopher thinks he can distill all morality into a formula. Is he right?", *The New Yorker*, Sept. 5, pp. 43-53.
- Mackie, J. L. (1976), "Sidgwick's Pessimism", *The Philosophical Quarterly*, vol 26, n 105 (Oct) , pp. 317-327
- Parfit, D. (2011), *On What Matters*, Oxford University Press.
- _____ (2004), *Razones y personas*, Madrid: Antonio Machado Libros.
- _____ (1991), *Prudencia, moralidad y el dilema del prisionero*, Madrid: Editorial Complutense.
- Peña, C. (2009), "Habermas y el problema de la verdad", *Doxa*, Universidad de Alicante, 32.
- Putnam, H. (2002), *The Collapse of the Fact Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge: Harvard University Press.
- Quine, W.V. (1951), "Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism" *The Philosophical Review*, Vol. 60, No. 1 (Jan.), pp. 20-43
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press.
- Roberts, D. (2005), "Does the Explanatory Constraint on Practical Reasons favour Naturalism about Practical Reasons?" *South African Journal of Philosophy*, 24.
- Sidgwick, H.(1884), *The Methods of Ethics*, London: MacMillan and Company, Third Ed.
- _____ (2000), *Essays on Ethics and Method*, Oxford: Clarendon Press
- Suikkanen y Cottingham (2009) *Essays on Derek Parfit's On What Matters (Originally Published as Volume 22, n 1 of Ratio)*, Wiley-Blackwell.
- Williams, B. (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press.
- _____ (1993), "Razones externas e internas", en *La Fortuna Moral*, México: UNAM.