

LAS INTUICIONES MORALES: ENTRE EL DEONTOLOGISMO Y EL CONSECUENCIALISMO

MARTÍN FARRELL

EL PROBLEMA

La mayoría de los filósofos asignan valor a las intuiciones dentro de cualquier teoría moral. Muchas veces, sin embargo, no podemos dar cuenta de todas nuestras intuiciones morales: hay casos que parecen ser similares en sus aspectos relevantes y en los que nuestras intuiciones —no obstante— conducen a resultados divergentes.

Judith Thomson se ha hecho cargo del problema presentando dos casos de este tipo, que han alcanzado una merecida difusión. El primero de ellos es *El caso del tranvía*, que puede describirse del siguiente modo:

Un tranvía fuera de control se desplaza por una vía. Directamente delante de él en la vía hay cinco hombres que morirán si el tranvía los atropella. Un paseante se encuentra junto a la vía, cerca de un cambio de vías; él puede accionar el cambio y desviar el tranvía hacia otra vía. En ella hay un hombre, y él morirá si el tranvía lo atropella¹.

¹ Thomson, Judith Jarvis, *The Realm of Rights*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1990, pág. 176.

No hay más datos que el paseante conozca. El no sabe, por ejemplo, la edad de los hombres, su estado económico o de salud, o su situación familiar. Según Thomson (y según mi opinión, y según la opinión de la inmensa mayoría de las personas a las que le fue planteado el problema) el paseante está —por lo menos— autorizado a accionar el cambio de vías (algunos dirían incluso que está obligado a hacerlo). A primera vista este resultado deriva de una ética consecuencialista, donde los números cuentan, es mejor que muera un individuo y no que mueran cinco individuos, y no hay una diferencia moral relevante entre el omitir y el actuar. Pero Thomson nos muestra también un caso similar, en el cual las intuiciones sugerirían —pese a ello— una solución distinta. Este es *El caso del trasplante*, que puede describirse del siguiente modo:

Un cirujano tiene una capacidad quirúrgica tan grande que puede realizar cualquier trasplante con éxito. Tiene cinco pacientes que necesitan órganos, y que morirán pronto si no los obtienen: dos de ellos necesitan cada uno un riñón, otros dos de ellos un pulmón, y el quinto necesita un corazón. Un hombre joven, en excelente estado de salud, y con el tipo de sangre adecuada, podría ser operado para proporcionar esos órganos a los pacientes que los necesitan, pero rehusa prestar su consentimiento. Si el cirujano opera pese a esa negativa, salva cinco vidas al costo de una sola².

En este caso se reproduce aparentemente la situación descrita en el anterior, puesto que también aquí los números deberían contar, prefiriéndose la pérdida de una vida a la pérdida de cinco, no se conocen tampoco datos adicionales sobre los individuos involucrados, y no debería importar la diferencia entre el omitir y el actuar. Pero según Thomson (y según la opinión de la inmensa mayoría de las personas a las que le fue planteado el tema, excluyéndome ahora a mí) el cirujano no está aquí ni siquiera autorizado a operar (ni mucho menos obligado, obviamente). ¿Qué es lo que explica la diferencia entre las intuiciones que se refieren a ambos casos?

² Thomson, *cit.*, pág. 135.

CONSECUENCIALISMO Y DEONTOLOGISMO EN LA TEORÍA MORAL.

Antes de responder a la pregunta que acabo de formular, sin embargo, deseo caracterizar brevemente a las concepciones éticas que subyacen a las intuiciones morales referidas a los ejemplos anteriores.

El consecuencialismo puede describirse como una teoría moral en la cual lo bueno se define de manera independiente de lo correcto, y lo correcto consiste —sencillamente— en maximizar lo bueno. El deontologismo, a su vez, puede describirse como una teoría moral en la cual lo correcto tiene prioridad sobre lo bueno. En los ejemplos que he mencionado, la distinción anterior funciona de este modo: un consecuencialista diría que la felicidad es lo bueno (por razones de sencillez supongamos que el individuo en cuestión defiende la variedad utilitarista del consecuencialismo), que lo correcto es maximizar la felicidad, y que la felicidad se maximiza minimizando el número de muertes. Puesto que lo correcto, en ambos ejemplos, es minimizar el número de muertes, hay que desviar el tranvía y realizar los trasplantes. Un deontologista, en cambio, diría que el procedimiento por el cual se arriba al resultado tiene prioridad sobre el resultado mismo. Si yo no desvío el tranvía, o no realizo los trasplantes, podrá estar dejando morir a cinco personas, pero no mato a ninguna. Puesto que esta distinción es importante para el deontologista, él considera que está prohibido minimizar el número de muertes aplicando un procedimiento incorrecto, por lo que no hay que desviar el tranvía, ni realizar los trasplantes.

Otra forma de caracterizar a estas teorías morales en conflicto apela a las diferencias entre razones agencialmente neutrales y razones agencialmente relativas. Una razón agencialmente neutral nos dice —por ejemplo— que debemos buscar imparcialmente la felicidad general; la neutralidad agencial, en este caso, consiste en la consideración imparcial de la felicidad de todos los individuos. Las razones agencialmente relativas presentan, a su vez, dos variantes: las razones de autonomía y las razones deontológicas, pero para mi propósito necesito aquí ocuparme sólo de estas últimas. Las razones deontológicas son restricciones respecto del accionar de los individuos, restricciones respecto de lo que podemos legítimamente hacer a otras personas para lograr un cierto fin. Si necesito con urgencia disponer de un auto para auxiliar a

un enfermo grave, y la única manera de que el propietario del único auto disponible acceda a prestarlo es causar un ligero daño a su hijo, ¿puedo hacer tal cosa? En el supuesto de que exista una restricción deontológica absoluta acerca de que no causar daño a un inocente, no puedo hacerlo. Tampoco puedo desviar el tranvía, por supuesto, porque estaría matando a un inocente, ni —por el mismo motivo— realizar los trasplantes³.

LAS ALTERNATIVAS DERIVADAS DEL PROBLEMA

Caracterizadas ya las concepciones morales que ocupan nuestra atención, todavía resta una tarea antes de proceder a contestar la pregunta formulada en el primer apartado, y es la de mencionar cuáles son las alternativas que se presentan frente al problema allí planteado. Una de las alternativas consiste en negar que nos enfrentamos efectivamente a un problema: las intuiciones morales son siempre correctas y esto es lo que nos interesa. Si en el primer ejemplo la intuición es consecuencialista y nos dice que actuemos, y en el segundo es deontologista y nos dice que no lo hagamos, esto es todo lo que debe preocuparnos. Esta alternativa me resulta, sin embargo, claramente insatisfactoria. La filosofía moral se reduciría a muy poca cosa si ella se limitara a ser un catálogo de las distintas intuiciones morales, puesto que nada garantiza que la moral del sentido común esté exenta de defectos, o de incoherencias.

Hay otra alternativa más satisfactoria, desde luego, y es la que consiste en reconocer que nos enfrentamos realmente con un problema. A partir de aquí, sin embargo, esta alternativa se bifurca. Un camino que parte de ella trata de identificar una teoría que dé cuenta de estas intuiciones encontradas sobre la base de ciertas diferencias que se presentarían en los

³ El tema es mucho más complicado, por cierto, pero no puedo desarrollarlo aquí. Me limito a sugerir la lectura de Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984, de Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, 1986, y de mi trabajo "Neutralidad y relatividad agencial", *Telos*, vol. II, nro. 1.

dos casos que examinamos. Esto es: acepta que las intuiciones son correctas pero recién después de hallada la teoría que lo demuestra. El otro camino, en cambio, consiste en mostrar que una de las dos intuiciones es incorrecta y que se debe actuar de la misma manera en ambos casos.

Esta segunda rama de la bifurcación es bastante usual, desde luego, puesto que tanto el deontologismo cuanto el consecuencialismo adoptan esta estrategia. El deontologismo sostiene que es incorrecto actuar en los dos casos: no se debe desviar el tranvía ni realizar los trasplantes. El consecuencialismo, a su vez, sostiene que es correcto actuar en los dos casos: se debe desviar el tranvía y también realizar los trasplantes.

Cualquiera sea la rama de la bifurcación que sigamos en esta segunda alternativa nos encontramos entonces frente a tres posibilidades: a) Encontramos una teoría que da cuenta de las diferencias entre las intuiciones, apuntando a rasgos relevantes de los dos ejemplos que se habían pasado por alto. b) No encontramos ninguna teoría que dé cuenta de estas diferencias, ni tampoco encontramos ninguna teoría que explique satisfactoriamente por qué debemos actuar de modo semejante en ambos casos. c) Encontramos una teoría que explica satisfactoriamente por qué debemos actuar de un modo semejante en ambos casos.

Pese a la abundante literatura que se ha producido en el intento de llevar a cabo la posibilidad a), no he encontrado ninguna teoría que explique satisfactoriamente las supuestas diferencias entre el caso del tranvía y el caso del trasplante y explique —por lo tanto— por qué en ambos casos debemos actuar de modo diferente. Este resultado, de por sí, no debería ocasionar directamente el abandono de las intuiciones morales usuales acerca de estos casos. Al fin y al cabo las intuiciones siguen existiendo, y si bien ninguna teoría ha logrado explicarlas, tampoco ninguna teoría las habría rebatido, mostrando algún error encubierto que yacía en ellas (esta es una versión de la posibilidad b). Pero yo creo que puede mostrarse que hay un error en las intuiciones usuales y que —en principio— debería actuarse igualmente en ambos casos: en otras palabras, creo que la posibilidad c) es la que de hecho se realiza. Y, más concretamente, creo que hay argumentos para mostrar que debería actuarse igualmente en ambos casos siguiendo los preceptos de la ética consecuencialista

(aunque reconozco, sin embargo, que no son argumentos decisivos). Voy a tratar ahora de explicar esta idea.

LAS SOLUCIONES AL PROBLEMA

Para hacerlo comenzaré —ahora sí— contestando la pregunta que formulé al concluir el primer apartado: ¿Qué es lo que explica la diferencia entre ambos casos?

La respuesta de Thomson (que intenta mostrar que la posibilidad a) es la verdadera) a esta pregunta resulta especialmente ilustrativa. En el caso del tranvía el paseante puede actuar porque todos los interesados podrían haber llegado a un acuerdo para que lo hiciera, teniendo en cuenta que el desvío del tranvía redundaría en una ventaja para todos los interesados⁴. Según Thomson, esto no ocurre en el caso del trasplante, puesto que la operación no incrementa la posibilidad de supervivencia de todos los participantes y —aún si lo hiciera— tendríamos de todos modos otras objeciones (por ejemplo, objeciones a ciertos tipos de muertes, que no voy a considerar aquí)⁵. Si esta es la explicación más satisfactoria que puede darse respecto de las intuiciones divergentes (y tengamos en cuenta que es la explicación que proporciona quien difundió el problema) ella se vuelve en contra de quien la presenta y, examinada atentamente, constituye en realidad una muestra de que la posibilidad c) es la verdadera.

Porque si esta es realmente la diferencia entre los dos casos que vimos al comienzo, es muy claro que debemos investigar con algo más de profundidad cuál es el motivo por el que no puede alcanzarse el acuerdo en el caso del trasplante, investigación que nos conduce de la posibilidad a) —favorecida por Thomson— a la posibilidad c). En este aspecto resulta muy importante un trabajo de Gilbert Harman⁶ que, curiosamente, no suele ser citado al considerar este tema. Harman se pregunta por qué se cree habitualmente que el deber de no

⁴ Thomson, *cit.*, págs. 192-193.

⁵ Thomson, *cit.*, pág. 195.

⁶ Harman, Gilbert, "Moral Relativism Defended", en Louis P. Pojman (ed.), *Ethical Theory*, Wadsworth Publishing Co., Belmont, Cal., 1983.

dañar a otro tiene más peso que el deber de ayudar a los demás, y toma precisamente como ejemplo el caso del trasplante. Cree que la explicación de esta actitud reside en suponer que la moral deriva de un acuerdo realizado entre individuos dotados de poderes y recursos diferentes. El deber de no dañar a otros beneficia a todos: al rico, al pobre, al fuerte y al débil, de modo que todos ellos pueden ponerse de acuerdo para incluir este deber entre las normas morales. Pero no ocurriría lo mismo con el deber de hacer todo lo posible para ayudar a los necesitados (lo cual incluiría realizar la operación, y la posterior implantación de los órganos). Porque todo el beneficio de esta última actitud sería recolectado por el pobre y el débil, mientras que el rico y el fuerte —en efecto— prevenirían que ellos deberían realizar la mayor parte del auxilio y recibirían poco a cambio, lo que los torna renuentes a convenir un principio tan fuerte de ayuda mutua. Y puesto que la moral resulta de un acuerdo, se arriba a un compromiso y se adopta el principio débil de no dañar a otros⁷.

Si Harman tiene razón, su idea muestra que la única diferencia entre el caso del tranvía y el caso del trasplante es una diferencia en poder. En el caso del tranvía todos los interesados en arribar a un acuerdo son iguales respecto de todos los factores necesarios para lograrlo. Si alguno de ellos hubiera sido más poderoso que los otros cinco, y este poder le hubiera permitido escapar siempre de la vía en caso de peligro, él no hubiera estado interesado en arribar a ningún acuerdo. Y si alguno de ellos hubiera sido más rico que los otros cinco, y esta riqueza le hubiera permitido sobornar al paseante de modo que éste desviara el tranvía a la vía donde él no estuviera, tampoco hubiera estado interesado en arribar a ningún acuerdo.

En el caso del trasplante, a su vez, si los seis individuos involucrados en él tuvieran la misma riqueza, el mismo poder y la misma posibilidad de enfermarse —si tuvieran que elegir detrás de un velo de ignorancia, por ejemplo— podrían llegar a un acuerdo, y lo harían si fueran racionales. Pero los individuos con mayor riqueza saben que ellos pueden com-

⁷ Harman, *op. cit.*, pág. 37.

prar órganos si los necesitan, y los individuos con más poder saben que pueden obtenerlos por otros medios. Este es el motivo por el que no se llega aquí a un acuerdo.

Pero —como espero que resulte obvio— no hay ningún motivo *moral* para no acordar. En el caso del tranvía nadie diría que el paseante obra moralmente si desvía el tranvía de acuerdo a las indicaciones del individuo más rico que se encuentra en una de las vías y lo soborna para que así lo haga. ¿Por qué asignarle entonces valor a la riqueza —o al poder— en el caso del trasplante?

En todo caso, el argumento de la riqueza y del poder para no llegar a un acuerdo en el caso del trasplante (y recordemos que si hubiera desigualdad en riqueza y en poder tampoco habría acuerdo en el caso del tranvía) es un argumento *prudencial*, pero no un argumento moral: no hay acuerdo respecto del trasplante porque sin el trasplante aumentan las posibilidades de vida de los individuos mejor situados en la sociedad.

Una circunstancia análoga explica —tal vez— las intuiciones de la mayoría de los individuos en el caso del trasplante: son intuiciones prudenciales, y no morales. Ellos saben que no necesitan ningún órgano, pero que pueden en cambio resultar “donantes” involuntarios, y prudencialmente deciden no prestar su acuerdo con este procedimiento. (Sería interesante preguntar cuáles son las intuiciones morales de un enfermo renal, dependiente de la diálisis, si fuera interrogado acerca del trasplante forzoso del riñón de una persona que tiene dos riñones funcionando perfectamente, en beneficio de un enfermo como él).

No puede sostenerse que los dictados de la prudencia coincidan siempre con los de la moral. Incluso Gauthier —que ha tratado de conciliar la moral con la racionalidad—⁸ acepta que la moral requiere que algunas personas realicen actos que son genuinamente desventajosos para ellos como medio para alcanzar una mayor ventaja mutua⁹. Dicho en otras palabras: que aquellos que detentan ventajas en ri-

⁸ Cfr. Gauthier, David, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford, 1986.

⁹ Gauthier, David, “Morality and Advantage”, en *Ethical Theory*, cit., pág. 501.

queza y en poder pospongan tales ventajas y acuerden el prestar la ayuda máxima posible, acuerden —por ejemplo— acerca de la posibilidad del trasplante.

Si la permisibilidad o no de las conductas, tanto en el caso del tranvía como en el caso del trasplante, depende de un acuerdo previo, la moral exige también —supongo— que nos preocupemos por la situación anterior al acuerdo. Y si el acuerdo no se alcanzó en un caso determinado sólo por desigualdades en riqueza o en poder éste no es un motivo para respaldar la intuición que justifica este caso, sino un motivo para corregirla. Muchas teorías morales —en efecto— dirían que es nuestro deber proteger a los pobres y a los débiles, en lugar de sacar partido de la riqueza o de la fuerza. No se puede saber si el contenido del acuerdo es justo o injusto con prescindencia de las alternativas previas al acuerdo. Supongamos —por caso— que se arriba a un contrato social a partir de un estado de naturaleza hobbesiano. Las perspectivas son tan sombrías que un individuo estaría dispuesto a firmar cualquier acuerdo con tal de escapar de esa situación, por lo que la circunstancia de que se haya firmado no es condición suficiente de la justicia del acuerdo. Pensaríamos distinto, en cambio, si el contrato social se hubiera firmado a partir de un estado de naturaleza lockeano.

Para aclarar todavía más mi posición acerca de este tema, examinemos por un instante la solución propuesta por el matemático J. F. Nash al problema de la negociación entre dos personas. Nash sostiene que el punto de acuerdo es aquel en el que las partes son igualmente hostiles a arriesgarse a que no se llegue a tal acuerdo, por reclamar más de lo que ese punto ofrece. Pero resulta claro que si la transacción se lleva a cabo entre dos personas de recursos desiguales, para las cuales la ganancia derivada de la negociación tiene una utilidad diferente, el punto de acuerdo es siempre favorable a la persona más rica (en el sentido de que los bienes motivo de la negociación nunca se dividirán igualmente entre ellas)¹⁰. Lo que yo quiero mostrar, entonces, es que el punto de equilibrio de Nash carece de relevancia ética.

¹⁰ Cfr. Barry, Brian, *Theories of Justice*, University of California Press, Berkeley, 1969, págs. 14-16.

Bruce Russell coincide con la posición que defiende y señala que el acuerdo es insuficiente para establecer principios morales, puesto que puede haber un proceso de negociación que concluya obteniendo resultados inmorales, por factores tales como la raza, el sexo o la religión. Russell también coincide con la idea de introducir el velo de ignorancia rawlsiano, lo que cambiaría —ciertamente— el resultado de los acuerdos¹¹. De manera que el acuerdo, en sí mismo, es moralmente irrelevante: puede no haber acuerdo allí donde moralmente debería haberlo (como en el caso del trasplante), y puede haber acuerdos cuyos resultados no consideraríamos morales.

La solución que aporta Thomson al caso del tranvía se vuelve en definitiva en su contra, pues puede mostrarse que la misma situación se reproduce en el caso del trasplante. Hay un error en las intuiciones morales, entonces, puesto que puede mostrarse que algunas de ellas son sólo intuiciones prudenciales. Si esto es así, la conducta del agente no puede variar en los dos casos que he considerado.

Pero todavía la cuestión no ha sido resuelta por completo. La conducta del agente no puede variar en los dos ejemplos, pero todavía él tiene disponibles dos alternativas: actuar en los dos casos siguiendo los preceptos de la ética deontologista o actuar siguiendo los preceptos de la ética consecuencialista. Aunque tampoco pueda proporcionar aquí argumentos decisivos, creo que la conducta a seguir por parte del agente debe ser la prescripta por el consecuencialismo y no por el deontologismo. Una de las razones para sostener que los dos casos son semejantes reside en que en ambos podría arribarse a un acuerdo —prescindiendo de circunstancias moralmente irrelevantes— para maximizar las probabilidades de supervivencia; el conseguir esa maximización depende —ciertamente— de adoptar una perspectiva consecuencialista. No hay ningún fundamento moral que respalde las intuiciones prudenciales en el caso del trasplante (o las similares que podrían construirse en el caso del tranvía), y me parece que esta circunstancia debilita seriamente la posición deontologista.

¹¹ Russell, Bruce, "On the Relative Strictness of Negative and Positive Duties", en John Martin Fisher and Mark Ravizza (eds.), *Ethics, Problems and Principles*, Harcourt Brace Jovanovich, Fort Worth, 1992.

Pero adviértase una puntualización imprescindible a lo que he sostenido aquí: la conclusión que extraje es válida sólo en el caso de que la mejor propuesta para mostrar que es verdadera la posibilidad de que existan diferencias relevantes entre los dos casos estudiados sea la elegida por Thomson. Cualquiera que elija otra propuesta diferente —que no apele a la noción del acuerdo— y la encuentre aceptable, no está obligado a aceptar mi conclusión.

Finalmente, una palabra para explicar por qué este trabajo de ética aparece en una revista jurídica. En la etapa actual de nuestra legislación, un cirujano que realizara los trasplantes que he mencionado sería —sin duda— condenado por homicidio. Es posible, incluso, que fuera también condenado el paseante que realizara el cambio de vías. Tal vez la línea argumental que he seguido sea susceptible de motivar algunas modificaciones en la legislación penal.