



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

# FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Moralidad, carácter e imparcialidad

# TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A

Marco Benny Koteer Rico Jiménez



Asesor: Dr. Mark de Bretton Platts Daley

Ciudad Universitaria, 2012



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO 1: CARÁCTER Y MORALIDAD.....	7
CAPÍTULO 2: PERSONALIDAD Y CARÁCTER.....	26
CAPÍTULO 3: CARÁCTER Y RESPONSABILIDAD MORAL.....	35
CAPÍTULO 4: MORALIDAD E IMPARCIALIDAD.....	53
CAPÍTULO 5: OBSERVACIONES FINALES.....	69
CONCLUSIONES.....	75

## AGRADECIMIENTOS.

Son muchas a las personas que tengo que agradecer. Desde mi asesor de tesis hasta las secretarías del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Pasando por mis amigos, maestros, familia, etc. Si bien no mencionaré a cada una de ellas, nombraré a las personas que considero fueron pieza clave para la realización de este trabajo.

En primer lugar, agradezco enormemente al Dr. Mark Platts por todo el apoyo brindado durante la elaboración de esta tesis. Desde su extremada paciencia hasta su buen sentido del humor. Sin su ayuda, la presente tesis no hubiera podido ser. A pesar de eso, quiero recalcar que tanto el contenido como la interpretación de los textos manejados en este trabajo son responsabilidad mía.

En segundo lugar, quiero agradecer a los profesores Gustavo Ortiz Millán, Fabiola Rivera, Efraín Lazos, Julio Beltrán, Elizabetta Di Castro, Guadalupe Sumano, Roberto Arteaga Mackiney y Ricardo Vázquez por sus amenas y excelentes clases que, a la postre, han permitido mi formación filosófica. Sobre todo, agradezco a este último el haberme permitido ser su adjunto por dos semestres y, de ese modo, liberar mi servicio social. Hago extenso los agradecimientos a mis sinodales Paulette Dieterlen, Juan Antonio Cruz, Nora Rabotnikof y Gustavo Ortiz por haber aceptado ser parte del jurado para esa tesis. La mayoría de ellos, sin conocerme, aceptaron ser parte del sínodo. Agradezco infinitamente su atención.

Agradezco también a mis amigos Efraín Gayosso, Román Leyva, Mario Escalante, Denisse Hernández, Ana Eva Sánchez, Lourdes Cortés, Daniel y Daniela Luna, Carolina de la Mora, Luis Jurado, Edgar Ortega, Víctor Miranda, Carolina Lainez y Darío Ruiz por haberme brindado su amistad a lo largo de estos últimos años. Sin embargo, agradezco

sobremano a estas últimas tres personas el hecho de haberme acompañado en lo que, hasta el momento, han sido los momentos más difíciles de mi vida.

Por último, quiero agradecer a toda mi familia. En especial, a mi hermana Aida, a mis hermanos Alejandro y Antonio; a mi madre Graciela Jiménez y a mi Abuela Graciela Padilla por todo el apoyo que me dieron durante mis estudios de licenciatura. Lamento el descuido que, en los últimos años, he tenido hacia con ellos y no ser recíproco. Me siento en deuda con ellos. Sin embargo, no podría terminar esta sección sin mencionar a la persona con la que más estoy agradecido y a la quien va dirigida esta tesis: mi abuelo Humberto Jiménez Quiñones. A pesar de que ya no se encuentra entre nosotros, siempre llevaré con cariño, entre muchas otras cosas, esas palabras de aliento que hicieron que no abandonara mis estudios. Este trabajo lo hice pensando en honrar su memoria.

A la memoria de

mi abuelo

## INTRODUCCIÓN.

Cuando en la tradición filosófica se ha hablado acerca de la naturaleza de la moralidad, los filósofos morales han sustentado, como si fuera una regla general, requisitos impersonales dentro de su marco teórico, es decir, han supuesto que, al hablar de la naturaleza de la moralidad, ésta debe tener requisitos de carácter impersonal. Muchas teorías acerca de la moralidad, cuando hablan acerca de los fundamentos y dictámenes de ésta, han seguido tal supuesto. Entre ellas podemos encontrar a las teorías kantianas, utilitaristas, contractualistas, etc. Así, al adoptar tales requisitos en la moralidad, este tipo de teorías éticas eliminan u omiten cualquier referencia a características particulares de los agentes, *i.e.*, no hacen ninguna referencia, al tratar de describir la moralidad, a las diferencias de carácter que hay entre los individuos. Aunado a ello, tampoco toman en consideración las relaciones personales que los individuos sostienen a lo largo de sus vidas. *V.gr.*, Kant creía que, si una persona quisiera actuar moralmente, su máxima o acción debían ajustarse a lo prescrito por cualquiera de las formulaciones del imperativo categórico. Por tal razón, en tanto que las acciones que prescribía dicho imperativo debían ser de carácter universal y necesario, tales acciones prescritas por dicho imperativo no hacían referencia a un sujeto o agente moral concreto. En vez de eso, sugerían una noción de individuo o sujeto bastante abstracta. Además, puesto que su acción debe ajustarse a lo prescrito por dicho imperativo, la relación o relaciones que el individuo tiene con otros sujetos no deben influir en sus acciones: éstas, si quiere actuar moralmente, deben amoldarse exclusivamente a lo que el imperativo categórico obliga.

Sin embargo, como mencioné líneas anteriores, el kantismo no es el único tipo de moralidad que, al tratar de describir los fundamentos de la moralidad y los dictámenes de

ésta, no hace referencia a las variantes de carácter que existen entre los seres humanos. A su vez, varias versiones del utilitarismo, contractualismo, intuicionismo, etc. denotan esa misma omisión. Empero, uno podría preguntarse ¿Dicha omisión no afecta a la moralidad? ¿Afectaría en algo si se tratará de erradicar el carácter en la acción moral? ¿Qué peso tiene el carácter en la moralidad? A lo largo de este trabajo, evaluaré dichas preguntas y, si bien no daré una respuesta concluyente a cada una de ellas, evaluaré las posibles respuestas que se les pueden dar.

Como puede observarse en ese tipo de moralidades, las mencionadas con anterioridad, el carácter de un sujeto no tiene cabida dentro de ellas. Sin embargo, existen filósofos que creen que la moralidad se vería amenazada si no toma en cuenta tal noción. Bernard Williams, Joel Kupperman, P. F. Strawson y John Kekes creen que es un gran problema no tomar en cuenta el carácter de un individuo en la moralidad. Sin embargo, cada uno aborda el problema de maneras distintas. Inclusive, Strawson y Kekes ni siquiera mencionan al carácter en sus respectivos trabajos. Ellos hablan sobre las “imágenes de vida ideal” y el “aspecto personal” de la moralidad. Sin embargo, ya sea que se hable sobre cualquiera de estas nociones- carácter, imágenes de vida ideal o aspecto personal de la moralidad- estos filósofos creen que se le deben dar un trato especial dentro de la moralidad, es decir, que cuando se hable acerca de la naturaleza de la moralidad, se tome en cuenta, según ellos, dichas nociones. De no hacerlo, la moralidad podría encontrarse en graves aprietos: tales nociones podrían tomar una relevancia para los individuos que, dadas las exigencias de la moralidad, no se verían motivados por los dictámenes de ésta última.

Bernard Williams creía que las teorías morales modernas han olvidado una noción fundamental dentro de sus marcos teóricos: la noción de carácter. Y digo esto ya que, según



él, ellas les exigen tanto a los individuos que hacen que estos dejen de lado aspectos importantes de su existencia. Según este filósofo, muchos de los proyectos que ellos tienen configuran su carácter. Al igual que las relaciones personales que sostienen a lo largo de sus respectivas vidas. Y no sólo eso: tanto esos proyectos como las relaciones personales que los sujetos sostienen pueden dar sentido a esas vidas. Sin embargo, dadas las exigencias de este tipo de teorías morales, los individuos que actúen bajo la luz de ellas podrían encontrarse en un conflicto, es decir, podrían encontrarse en un dilema entre actuar motivados por los dictámenes de la moralidad o actuar motivados ya sea por tales proyectos que modifican su carácter o por las relaciones que sostiene con otras personas. De este modo, al parecer de Williams, si la moralidad no toma en consideración lo que él denomina “carácter”, entonces podría verse afectada al momento en que los individuos efectúan una acción: dada la gran exigencia que tiene la moralidad hacia ellos, éstos últimos se podrían ver motivados por cuestiones ajenas a la moralidad.

Otro filósofo que sostiene que cualquier teoría seria acerca de la moralidad debe tomar en consideración la noción de carácter es Joel Kupperman. Si bien no concibe esta noción de la misma manera que Williams, piensa que dicha noción debe ocupar un lugar dentro de la moralidad. Pues, al parecer de él, el examen del valor o los valores en la vida de las personas debe centrarse en la noción de carácter. En esa medida, el carácter tendría que ocupar un lugar en la moralidad. De no ser así, la moralidad estaría dejando de lado algo que, a consideración de Kupperman, es de suma importancia para los individuos.

Ahora bien, alguien que sostiene una tesis similar a la de Williams y Kupperman es P.F. Strawson. Él no nos habla sobre el carácter. Pero sí nos habla de una noción similar a ella: la de “imágenes de vida ideal”. Para Strawson, los seres humanos, a lo largo de sus vidas,

tienen en mente “imágenes de vida ideal”. Puesto en otros términos, se hacen una idea de cómo deben vivir. Pero no sólo eso: en la mayoría de los casos, basan sus vidas en ese tipo de imágenes. Sin embargo, al igual que en el caso de Williams y Kupperman, tales imágenes de vida ideal pueden entrar en tensión con la moralidad misma. Pues, si la moralidad, como lo hacen gran parte de las teorías morales modernas, no toma en consideración tal noción, ésta última puede llegar a tener una fuerza tal que pondría en entredicho la autoridad de la primera: los individuos podrían actuar sin apelar los dictámenes de la moralidad. De esta manera, la tensión que existe entre la moralidad y el carácter puede verse también reflejada en, por lo menos, un texto de Strawson. Sólo que, en vez de hablarnos del carácter, él nos habla de “imágenes de vida ideal”. Empero, el problema fundamental es el mismo.

Un cuarto filósofo que vio un problema similar es John Kekes. Al igual que Strawson, él no nos dice nada con respecto al carácter. Aunque sí nos dice algo sobre una noción similar a esta: el “aspecto personal de la moralidad”. Según Kekes, la moralidad tiene dos aspectos: el aspecto social y el aspecto personal. El aspecto social, *grosso modo*, se basa en la imparcialidad: a su parecer, en este aspecto damos cuenta de cómo ciertos juicios y ciertas acciones que realizamos deben tomarla en consideración. Por ejemplo, cuando uno es evaluado tras hacer un examen de admisión para el bachillerato, cuando uno pide una oportunidad de empleo para una cierta vacante y cuenta con los requisitos indispensables para ocupar el puesto, etc. Sin embargo, existe otro aspecto de la moralidad que es diferente a este otro: el aspecto personal. En este aspecto, los hombres tratan de dar cuenta de cómo deben vivir para llevar a cabo una “vida buena”. De este modo, no se impone a los individuos un ideal de vida que, de igual manera, deben llevar a cabo. En vez de eso, se les

deja a su libre arbitrio la calidad de vida que quieran llevar a cabo. Así, si bien en ningún momento Kekes nos dice que esto debe igualarse al carácter, tal noción es bastante similar a lo que, tanto Kupperman como Williams, entienden por carácter. Empero, dicho aspecto de la moralidad puede entrar en conflicto con lo que el otro aspecto de la moralidad exige. Inclusive, con el tipo de moralidades que tanto critica Williams: las que no toman en consideración, dentro de su marco teórico, el carácter de los individuos. En esa medida, podemos sustentar que el problema que se presenta tanto en Williams como en Strawson y Kupperman también está patente en Kekes. Claro está que con sus detalles y terminología propia.

Como puede notarse hasta aquí, el problema fundamental que quiero tratar en este ensayo es el siguiente: de si debe el carácter ocupar un lugar dentro de la moralidad. Considero que es un problema complejo que, cualquier filósofo moral, debe tener en mente cuando habla acerca de la naturaleza de la moralidad. No creo que sea un problema fácil de soslayar y que pueda ser tratado de un plumazo. Aunque en esta tesis no le daré una solución; lo que sí intentaré es explicar en qué consiste el problema y por qué es un problema difícil de resolver. Para esto, me basaré principalmente en algunos de los trabajos de Bernard Williams, Joel Kupperman, P.F. Strawson y John Kekes.

En el primer capítulo de esta tesis, me centraré en lo que Williams entiende por “carácter”. Para ello, hablaré sobre cómo ciertos proyectos de las personas pueden identificarse con su carácter y lo valioso que es éste en la vida de ellos: da sentido a sus vidas. Además, compararé dicha noción con la de “imagen de vida ideal” de Strawson. Por último, diré algo sobre cómo las relaciones personales que sostienen los individuos pueden configurar su carácter y la relevancia que ellas podrían llegar a tener. En el segundo capítulo hablaré

de una noción que se asocia mucho al carácter: la personalidad. Sustentaré que no deben confundirse en aras de una mejor comprensión de ambas: mientras que la personalidad es un concepto que es de suma importancia en el terreno de la psicología, el concepto de carácter no tiene mucha relevancia dentro de ese terreno. Por otro lado, el carácter tiene mucha importancia cuando se usa dentro del territorio de la moralidad. No así la personalidad. En el tercer capítulo me desviaré un poco del tema y hablaré un poco sobre la relación que hay entre el carácter y la responsabilidad moral. Afirmaré que las personas son responsables de su carácter y que, si bien no pueden modificarlo de un día para otro, pueden llegar a tener un mejor carácter a través del hábito. En el cuarto capítulo expondré los dos aspectos que, según Kekes, la moralidad posee: el aspecto social y el aspecto personal. Pondré énfasis en lo que nos dice de este último aspecto: dicho aspecto posee mucha similitud a lo que Williams entiende por carácter. En el quinto y último capítulo haré unas pequeñas observaciones finales sobre el tema. A su vez, compararé las nociones de “carácter”, “imagen de vida ideal” y “aspecto personal” de la moralidad. Si bien es cierto que no se pueden identificar entre sí, ambas comparten el mismo problema, es decir, pueden entrar en tensión con lo que la moralidad prescribe.

## 1. CARÁCTER Y MORALIDAD.

### 1.1 CARÁCTER, DESEOS CATEGÓRICOS Y DESEOS CONDICIONALES.

Para Bernard Williams, cada persona tiene un carácter. Independientemente del tipo de carácter que sea. Dicho carácter es configurado por los deseos, intereses o proyectos de una persona. Sin embargo, esto no es suficiente para poder hablar del carácter de un individuo: las relaciones personales que un individuo sostiene, a lo largo de su vida, también ayudan a la configuración del mismo. Más adelante hablaré de esto. Aunque cabe resaltar que la identificación del carácter con los deseos no es algo exclusivo de Williams. En el s. XIX, John Stuart Mill ya nos decía algo similar al respecto. Puesto en sus términos: “Se dice que una persona tiene un carácter cuando sus deseos e impulsos son suyos propios, es decir, son la expresión de su naturaleza, desarrollada y modificada por su propia cultura. El que carece de deseos e impulsos propios no tiene más carácter que una máquina de vapor.”<sup>1</sup>

Ahora bien, lo que sí es propio de Williams, es que no cualquier deseo puede configurar el carácter de una persona. Para Williams, existen dos tipos de deseos que una persona puede llegar a tener: los deseos categóricos y los deseos condicionales. Los deseos condicionales son aquellos en los que se quiere el objeto deseado bajo el supuesto de que uno estará vivo, es decir, dichos deseos están condicionados a la existencia del sujeto que los tiene. Puesto en palabras del propio Williams: “Se admite como verdadero que muchas cosas que deseo, las deseo sólo si supongo que voy a estar vivo; y alguna gente- algunos viejos, por ejemplo- desea desesperadamente ciertas cosas aun cuando, sin embargo, preferiría estar muerta junto con sus deseos.”<sup>2</sup> *P.ej.*, supóngase el caso de un sujeto que, tras haber pasado un

---

<sup>1</sup> John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, p. 133.

<sup>2</sup> Bernard Williams, “El caso Makropolis” en *Problemas del yo*, p. 117.

verano en el desierto del Sahara, regresa a la ciudad de México y ansia desesperadamente que llueva. En este caso, uno puede sustentar que tal sujeto tiene un deseo condicional: desea que llueva en la ciudad de México. Aunado a ello, podemos agregar que su deseo está condicionado a su existencia; pues posee tal deseo en la medida en que está vivo. Sin embargo, en ese mismo texto, Williams nos dice que no todos los deseos que tienen los seres humanos son deseos condicionales. En vez de eso, él sugiere que existen ciertos tipos de deseos que no operan de manera condicionada al hecho de estar vivo; en tanto que ese tipo de deseos “[...] No dependen de la suposición de la existencia de la persona, puesto que sirven para que la suposición se cuestione, o para responder a la cuestión si llega a plantearse.”<sup>3</sup> Para hacer más clara esta idea, Williams nos sugiere un estado en donde el sujeto hace un “cálculo prospectivo de un suicidio”. En tal caso, el sujeto hace una evaluación de lo que el futuro le depara. Si decide continuar viviendo, a pesar de lo que deberá soportar en el futuro, entonces hay un deseo, según él, que lo empuja a seguir viviendo. A este deseo podemos considerarlo como un deseo categórico. Así, este tipo de deseos, según Williams, son los que empujan a los seres humanos a seguir adelante. En esa misma medida, en tanto que ese tipo de deseos son una condición para que, por lo menos, una persona tenga interés de estar en este mundo, ese tipo de deseos dan sentido a la vida de una persona. “Estos deseos categóricos, según Williams, son necesarios para la felicidad, para la deseabilidad de la vida, para que la existencia tenga un propósito, para que la vida tenga un sentido”<sup>4</sup>.

Cabe destacar que la distinción entre los deseos categóricos y los deseos condicionales no radica en el contenido autorreferencial que estos pudieran llegar a tener, es decir, en que en

---

<sup>3</sup> Id., “Persona, carácter y moralidad” en *La fortuna moral*, p. 24 y 25.

<sup>4</sup> Mark Platts, “La moralidad, la personalidad y el sentido de la vida” en p.60

dichos deseos se tenga que suponer la existencia del individuo que tiene el deseo para que éste pueda verse realizado. De lo contrario, no habría una distinción entre los deseos categóricos y los condicionales: el contenido autorreferencial puede ocurrir en ambos tipos de deseos. Para esclarecer esto me haré de los siguientes ejemplos. Supóngase el caso de un individuo que tiene el deseo condicional de tener un nuevo corte de cabello. En este tipo de deseo, lo que él quiere es lucir de una manera distinta por medio un nuevo corte de cabello. Independientemente de quién o quiénes realicen dicho corte. Lo que él quiere es, por medio del corte de cabello, lucir de una forma distinta. Sin embargo, este deseo no debe confundirse con este otro deseo condicional que dice que él quiere hacerse el corte de cabello. La razón es que, mientras que en el primer tipo de deseo no importa quién o quiénes realicen la actividad correspondiente para que dicho deseo se vea realizado, en este segundo deseo sí importa quién realiza la actividad correspondiente al nuevo corte de cabello que el individuo lucirá. Pues, si él no hiciese tal actividad, su deseo condicional de querer cortarse su cabello no se cumpliría: como está formulado este segundo deseo, tal sujeto es el que debe realizar el corte para la satisfacción de tal deseo. Por otro lado, con respecto a los deseos categóricos, podemos decir lo mismo. Por ejemplo, supóngase el caso de un individuo que tiene el deseo categórico de formar una familia con su pareja, es decir, casarse con ella, tener hijos, habitar en el mismo hogar, etc.: dicho deseo le da sentido a su vida, *i.e.*, no concibe un futuro en el que, si siguiera con vida, no tiene la familia que tanto anhela poseer con esa persona. Lo que él quiere, a toda costa, es vivir con ese deseo satisfecho. Empero, ese deseo no es el mismo que este otro: el que su pareja tenga familia. Como puede notarse, en el primer deseo sí importa quién es el que formará la familia con su pareja: en el segundo, no importa esto; lo importante es que su pareja llegue a formar una familia. De este modo, queda claro que la distinción entre los deseos categóricos y los

condicionales no debe basarse en el contenido autorreferencial que estos pudieran llegar a tener: en ambos tipos de deseos el contenido autorreferencial puede ocurrir.

## 1.2 CARÁCTER E IMPERSONALIDAD.

Ahora bien, Williams identifica el carácter de una persona con los deseos categóricos que ésta tenga. Sin embargo, esto no exenta a este tipo de deseos de entrar en conflicto con la moralidad impersonal. Si bien el autor nos dice que los proyectos base de un individuo “Han sido formulados por y desde adentro de disposiciones que constituyen un compromiso hacia la moralidad”<sup>5</sup> eso no evita que exista un conflicto entre el cumplimiento de tales deseos y los dictámenes de la moralidad. Para aclarar esta idea la ilustraré con el siguiente ejemplo. Supóngase el caso de un individuo llamado Pedro. Él tiene dieciocho años y, aparte de ser estudiante de preparatoria, le encanta practicar atletismo. A este joven le gustaría ganarse la vida practicando atletismo, es decir, le gustaría llegar a ser un atleta de alto rendimiento y que, por tal motivo, la comisión del deporte de su país le ayude para que, sin ningún problema relacionado con el aspecto económico, pueda dedicar gran parte de su tiempo a ese deporte. Así, uno podría afirmar que el proyecto base o deseo categórico de este joven es practicar atletismo y, por ende, poder ser un atleta de alto rendimiento en su país. Además, este proyecto o deseo es el que le da sentido a la vida de Pedro: sin tal proyecto, su vida perdería todo sentido. Empero, este proyecto podría entrar en conflicto con la moralidad impersonal. Si es así, Pedro podría verse obligado a abandonar su proyecto para subordinarse a lo prescrito por la moralidad. *V.gr.*, supóngase en este mismo caso que Pedro ha adoptado al utilitarismo como moralidad. Según Williams, lo que Pedro tiene que hacer, como agente utilitario, es que sus acciones se ajusten al sistema total de

---

<sup>5</sup> Bernard Williams, *op cit.*, p. 26.



satisfacciones: para el utilitarismo, no importa quién es el que haya producido un estado de cosas dado; pues el principal portador de valor, para ellos, es el estado de cosas. Dicho en otros términos, lo que importa, para alguien que siga el utilitarismo como moralidad, es que su acción maximice la suma total de felicidad de los individuos implicados o afectados por tal acción. Puesto en palabras de Williams:

[...] Sean cuales fueren los proyectos, deseos, ideales, o cualquier otra cosa que pueda yo tener como individuo particular, como agente utilitario mi acción tiene que ser producto de todos los puntos causales relevantes relacionados con la situación, incluyendo todos los proyectos y deseos dentro del alcance causal tanto de mi persona como de otras. Como agente utilitario soy solamente el representante del sistema de satisfacción que por casualidad está cerca de ciertas palancas causales en un momento dado.<sup>6</sup>

Por tal razón, las acciones que debe realizar Pedro tienen que ser de tal modo que permitan que se dé dicho *estado de cosas*. Así, si es necesario que abandone su proyecto o deje de lado aquellos deseos categóricos que lo empujan a seguir adelante, tiene que hacerlo: si es que quiere actuar moralmente.

Ahora bien, es evidente que este tipo de conflicto no sólo se da entre la moralidad y los deseos categóricos. Y digo esto ya que el mismo conflicto surge con los deseos condicionales. *P.ej.*, el mismo Pedro puede tener el deseo condicional de tener sexo con Carolina. Y quiere conseguir la satisfacción de su deseo a toda costa: a pesar de que Carolina no quiere tener sexo con él. Así, vemos que también pueden presentarse conflictos entre los deseos condicionales de una persona y la moralidad misma.

---

<sup>6</sup> Id.

El utilitarismo no es el único tipo de moralidad que puede entrar en conflicto con los proyectos de las personas. Esto se debe a que, en términos generales, lo mismo puede ocurrir con el kantismo, contractualismo, etc. *V.gr.*, el kantismo exige de los individuos que actúen con base en las máximas prescritas por el imperativo categórico. En esa medida, si el proyecto de un individuo choca con lo prescrito por el imperativo categórico, tal individuo debe cumplir con lo que tal imperativo exige y dejar a un lado su proyecto. Por tanto, vemos que puede ser el caso de que exista un problema entre los requisitos de la moralidad impersonal y el carácter de las personas. Siempre y cuando identifiquemos el carácter de las personas con el conjunto de sus deseos categóricos.

### 1.3 IMÁGENES DE VIDA IDEAL.

Un filósofo que sostiene una tesis similar a la de Bernard Williams, y que detecta este mismo problema, es P. F. Strawson en un texto intitulado “Moralidad social e idealidad individual”. Para este último, los seres humanos, a lo largo de sus vidas, tienen ciertas imágenes, en muchos de los casos contrapuestas, de formas de “vida ideal”. Empero, a diferencia de lo que sustenta Williams, este tipo de imágenes no tienen que ser identificadas con lo que éste llama deseos categóricos. Si bien es cierto que algunas de esas imágenes pueden dar sentido a la vida de las personas, no todas tienen por qué tenerlo. Pues Strawson sugiere que ese tipo de imágenes deben dar cuenta de cómo los individuos deben vivir. De esta manera, los individuos, en ciertos momentos de sus vidas, podrían pensar que se debe vivir de cierta forma; luego, creer que se debe vivir de otra. Después, sustentar que el único modo de vida que vale la pena es uno totalmente distinto al de los anteriores. Así, vemos cómo los sujetos pueden cambiar de perspectiva, acerca del modo de “vida ideal”, en momentos distintos de sus vidas.

En un momento puede parecerle a alguien que debe vivir- incluso que se debe vivir- de tal y cual forma; en otro, que la única forma satisfactoria de vida es totalmente diferente, incompatible con la primera. De este modo, su perspectiva puede variar radicalmente, no sólo en momentos distintos de su vida, sino de un día para otro, incluso de una hora a la siguiente.<sup>7</sup>

*P.ej.*, supongamos el caso de un individuo llamado Román. Este individuo, en los primeros 20 años de su vida, creía que el modo de vida ideal que debería seguir era uno basado en la cultivación de uno de sus talentos: el ser un gran músico. Según él, dicho modo de vida es el que debería seguir y al que, a su parecer, valía la pena atenerse. Tiempo después, Román cambio de parecer. Esto se debe a que dicho hombre comenzó a formar una familia, a tener un trabajo formal al cual le dedicaba gran parte de su tiempo, a vivir en un nuevo vecindario, etc. Así, gracias a estas variables, Román fue cambiando de parecer acerca de la imagen de vida ideal que debería seguir. Según él, su imagen de vida ideal ya no debería basarse en cultivar su talento musical. En vez de eso, él ahora creía que tal imagen tendría que basarse en el amor a la familia. Por medio de este ejemplo, podemos ver que la perspectiva o imagen de una vida ideal puede cambiar, en un individuo, de un momento a otro. Empero, no se necesita un período de tiempo largo para que la perspectiva de dicha persona cambie: el cambio puede ocurrir de una semana a otra, de un día para otro, etc. Por otro lado, Strawson nos dice que, si bien parece que una persona puede llegar a tener muchas imágenes de “vida ideal” a lo largo de la misma, esto no significa que un individuo posea tales imágenes. En vez de ello, arguye que eso que se considera como diversas imágenes de vida ideal no es otra cosa más que aspectos o partes diferentes de una sola imagen, *i.e.*, que por muy contrapuestas que puedan parecer los distintos aspectos de

---

<sup>7</sup> P.F. Strawson, “Moralidad social e ideal individual” en *Libertad y resentimiento*, p.69.

imágenes de “vida ideal” que los individuos se planteen, a lo largo de su vida, todas ellas forman parte de un solo ideal. En nuestro ejemplo, las dos supuestas imágenes que Román tuvo, en dos momentos distintos, no son otra cosa más que dos aspectos diferentes de una sola imagen de vida ideal. Aunado a ello, Strawson nos dice que, independientemente de la variedad de aspectos de las imágenes que los individuos tienen a lo largo de sus vidas, no exhiben una variedad interna comparable. En vez de eso, dichos aspectos constituyen, según Strawson, una unidad consistente que se expresa, por medio de esos aspectos, de distintos modos. En el caso de Román, su modelo de “vida ideal” se expresó, por medio de esos aspectos, de modos distintos. Aunque, siguiendo a Strawson, eran expresiones de un mismo modelo.

Para combatir o mitigar esta imagen de multiplicidad de imágenes cabe señalar dos cosas. En primer lugar, cabe decir que muchas de estas imágenes, aparentemente contrapuestas, son en realidad partes o aspectos diferentes de una sola imagen (...) La otra consideración mitigadora tiene mayor peso. Se trata de que, por muy grande que sea la variedad de imágenes en uno u otro momento, nuestros ensueños éticos, nuestras vidas intelectuales, no exhiben de hecho una variedad interna comparable. En realidad, apenas si podrían hacerlo.<sup>8</sup>

Sin embargo, la variedad e, inclusive, la incompatibilidad de imágenes de “vida ideal” sí pueden presentarse entre distintos individuos. Por ejemplo, un individuo puede tener una imagen de “vida ideal” basado en el servicio a los demás; otro puede tener una perspectiva de “vida ideal” centrado en la contemplación de lo bello; algún otro basa dicho ideal en la acumulación de riqueza, etc. De esta manera, podemos ver que este terreno, que Strawson considera como el de lo ético, se caracteriza por albergar una multiplicidad, en muchos

---

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 70.

casos incompatible, de perspectivas acerca de una “vida ideal”. Es en esto en lo que, al parecer de Strawson, estriba una de las tantas ideas que se tienen acerca del hombre: en la diversidad de imágenes que ellos se plantean acerca de cómo deben desarrollar su vida.

La región de lo ético, entonces, es una región de diversas imágenes o cuadros ideales de una vida humana, o de la vida humana, imágenes ciertamente incompatibles entre sí y puede que recíprocamente contrapuestas en la práctica (...) La multiplicidad de imágenes contrapuestas es ella misma el elemento esencial de una de nuestras imágenes del hombre.<sup>9</sup>

Según Strawson, de lo que se ha venido hablando compete al terreno de la ética. Empero, no por ello las imágenes de “vida ideal” que los individuos se planteen pertenecerán, a su vez, al terreno de la moralidad. Esto se debe a que, según Strawson, la moralidad, en su concepción mínima, no es otra cosa más que el conjunto de ciertas reglas o principios que se aplican universalmente a una comunidad o clase y que, además, rigen el comportamiento humano. De esta forma, la gente puede plantearse ideales de vida que no tengan un compromiso hacia ese conjunto de reglas. Por ejemplo, alguien podría plantearse una imagen de “vida ideal” centrado en la acumulación de dinero. Aunado a ello, a dicha persona lo único que le interesa es cumplir con ese fin. Independientemente de los medios utilizados para conseguirlo. Si es así, parecería que a este individuo le importaría más encontrar los medios para acumular riqueza que obedecer las reglas de la moralidad. Así, gracias a este ejemplo, podemos ver la relación compleja que puede existir entre, por un lado, los ideales de vida de los individuos y, por otro, lo que la moralidad les exige. Inclusive, llegar a tal grado en el que haya un conflicto entre dichos elementos. Puesto en

---

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 73.

los términos de Strawson: “Merece la pena destacar que lo que uno reconoce o medio reconoce como obligación puede entrar en conflicto no sólo, dicho toscamente, con el propio interés y, dicho suavemente, con la propia inclinación, sino también con la aspiración ideal, con la visión que atrapa nuestra imaginación ética.”<sup>10</sup>

### 1.3.1 IMÁGENES DE VIDA IDEAL Y MORALIDAD.

Ahora bien, para tratar de armonizar estas dos nociones, Strawson nos dice lo siguiente. Según él, muchas de las imágenes de “vida ideal” son planteadas dentro de una organización social. Además, exigen para su realización de dicha organización: de lo contrario, dicho ideal podría verse amenazado por ciertos infortunios como, por ejemplo, la envidia de ciertos individuos. Por ello, cree conveniente que los individuos se adhieran y se subordinen a ese conjunto de reglas ya que, de esa manera, podrán realizar muchos de sus ideales. Por ejemplo, alguien que su ideal de vida se base en la acumulación de bienes y raíces, deberá estar consciente de que debe acatar ciertas reglas o deberes, que rigen en su sociedad, para cumplir con dicho objetivo. Sin embargo, si bien con esto esclarece un poco la tensión que hay entre esas dos nociones y, además, de cómo una de ellas necesita de la otra, aún nos sigue dejando con el mismo problema, es decir, con ello no da una solución satisfactoria al problema planteado: aún con dicha aclaración, pueden seguirse suscitando conflictos entre lo que las reglas que rigen en una comunidad dictan y los ideales de vida que los individuos, de dicha comunidad, puedan plantearse. A su vez, dichos ideales pueden entrar en conflicto con el tipo de moralidades que Williams considera de carácter impersonal: el kantismo, utilitarismo, intuicionismo, etc. Considérese el siguiente ejemplo para esclarecer esta idea. En un texto titulado “La fortuna moral”, Bernard Williams nos

---

<sup>10</sup> Ibid., p. 88.

habla del caso del famoso pintor Paul Gauguin<sup>11</sup>. Según Williams, a este artista creativo no le interesaba en lo más mínimo las exigencias humanas, es decir, no le importaba si estaba acatando lo prescrito por la moralidad. En vez de eso, lo único que quería era una vida que le permitiera dedicarse al arte de la pintura. De esta manera, podemos observar como su imagen de “vida ideal” puede chocar con las exigencias de la moralidad. Asimismo, podemos citar el ya tan sonado caso del filósofo y economista alemán Karl Marx. Suponiendo que su imagen de vida ideal se haya basado en la obra *El Capital*; se sabe que, mientras lo escribía, tuvo muchos descuidos hacia su familia. A tal grado fue su descuido que, al no tener ningún ingreso económico por dedicarse a la escritura de la obra, a causa de ello uno de sus hijos murió de hambre. Así, podemos observar que muchos de las imágenes de vida ideal de la gente pueden entrar en conflicto con las exigencias de la moralidad.

Regresando a lo expuesto por Williams, la diferencia entre él y Strawson, entre lo que uno considera como deseos categóricos- en donde dichos deseos se identifican con el carácter de las personas- y lo que otro expone como imágenes de vida ideal, estriba en que, para el primero, tales deseos, aparte de identificarse con el carácter de las personas, son necesarios para que la vida de ellas tenga un sentido. Por otro lado, el segundo arguye que ese elemento, las imágenes de vida ideal, es importante en la medida en que de tales imágenes está constituido el terreno de lo ético. Además, dichos ideales, si bien son importantes en la vida de los seres humanos, no son, al parecer de Strawson, necesarios para que la vida de estos tenga un sentido. A lo mucho, nos dice que tales imágenes exhiben la manera en la que los individuos piensan que se debería vivir.

#### 1.4 RELACIONES PERSONALES Y PUNTO DE VISTA MORAL.

---

<sup>11</sup> Bernard Williams, *La fortuna moral*, p. 38.

Otra área que también puede verse amenazada, si se enfoca desde la perspectiva de la moralidad impersonal, es la de las relaciones personales. Sustento esto ya que, como ya había mencionado, el carácter de una persona puede verse expresado en el tipo de relaciones que ésta sostiene. *P. ej.*, en sus amores, odios, amistades, etc. “Mucho de lo que hace una persona-y en especial, aunque no solamente, en sus relaciones personales- muestra su personalidad distintiva, su personalidad particular; y no pensamos que haya algo malo, algo indeseable en esto”<sup>12</sup>. El problema estriba en que, según Williams, el tipo de moralidades de carácter impersonal ven a las relaciones personales como otro tipo de relación moral, es decir, como otro tipo de relación que requiere las mismas motivaciones del agente. Tales motivaciones, según los defensores de la moralidad impersonal, deben adoptar cierto tipo de perspectiva o punto de vista. El punto de vista que ellos proponen es el llamado “punto de vista moral”. Siguiendo a Williams, el punto de vista moral se caracteriza por lo siguiente:

[...] El punto de vista moral se caracteriza especialmente por su imparcialidad y su indiferencia a cualquier relación particular con personas particulares, y que el pensamiento moral requiere abstraerse de circunstancias particulares y características particulares de las partes, incluyendo al agente, excepto hasta el punto en que puedan ser tratadas como características universales de cualquier situación moralmente similar; y que las motivaciones de un agente moral, correspondientemente, implican una aplicación racional de un principio imparcial y por ende son de diferente tipo que las clases de motivaciones que él pudiera tener para tratar a ciertas personas particulares (...) en forma distinta porque resultó que sentía hacia ella un interés particular.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Mark Platts, *op. cit.*, p. 56.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 14.



Por tal motivo, los defensores de la moralidad impersonal consideran que las personas deben actuar, inclusive en sus relaciones personales, bajo la luz de tal punto de vista. Independientemente de la persona con la que estén llevando a cabo la relación. Por ejemplo, supóngase el caso de una casa que se está incendiando. En ella, está el hijo de Rodrigo: un sujeto que está cerca de la casa y quiere salvarlo. Sin embargo, en ella también está José: una persona que le ha causado bastantes molestias por un buen rato. Si Rodrigo apela al llamado “punto de vista moral”, no tiene buenas razones para dar preferencia a un individuo sobre otro: en este caso, intentar salvar a su hijo y no a José. Esto se debe que lo que debe motivar a Rodrigo a salvar a una de esas dos personas es un principio imparcial, de carácter racional, y no, por ejemplo, un sentimiento que tenga hacia una de ellas.

Esa es la caracterización que Bernard Williams hace del “punto de vista moral”. Por otro lado, Kurt Baier tiene una caracterización un poco diferente. Él nos dice que el punto de vista moral es uno entre muchos otros puntos de vista. Sin embargo, el punto de vista moral es el punto de vista supremo. Para Baier, el punto de vista moral es aquel que nos suministra ciertas reglas morales para la acción, *i.e.*, cierto tipo de reglas que son por el bien de cualquier semejante. Con esto no quiero decir que tales reglas son por el bien común de todos los individuos: son pocas las reglas de ese tipo. En vez de ello, Baier nos dice que tales reglas son en el interés de cualquiera. Para entender mejor esto me haré del siguiente ejemplo. Supóngase que usted es una persona que gana un buen salario y que, gran parte de lo que gana, es distribuido entre muchas de sus personas allegadas: su padre, madre, hermanos, sobrinos, etc. Además, en tanto que usted es una persona muy caritativa, la parte que le sobra de su salario es donada a asociaciones que ayudan a madres solteras, personas invidentes, niños huérfanos, etc. En este caso, vemos que gran parte de lo que gana es en

beneficio de usted, su madre, hermanos, sobrinos, alguna que otra madre soltera, etc. Sin embargo, no es en beneficio de cualquier persona: su dinero sólo beneficia a unos cuantos y no a cualquier individuo. De este modo, podemos ver que gran parte de las acciones son por el bien común de unos cuantos y no por el bien común de todos. Asimismo, son pocas las reglas morales que son por el común bien de todos. Así, Baier sugiere que las reglas morales, si bien no todas son en aras del común bien de todos, todas ellas pueden ser en el interés de cualquiera, *i.e.*, que cualquier semejante pueda cumplir y verse beneficiado de ellas. *V.gr.*, la regla que dice “no matarás”, además de ser una regla que es por el bien de cualquiera, es una regla que es en el interés de cualquier persona en la medida en que algún otro, al acatarla, se ve beneficiada por ella: si los demás, al igual que él, actúan con base en esa regla, se verían beneficiados en la medida en que ningún individuo, en tanto que actúa con base en dicha regla, podrá quitarles la vida.

Ahora bien, este tipo de reglas, según Baier, son posibles gracias al imperativo categórico: dicho imperativo nos provee de tales reglas. La formulación del imperativo que nos provee de tales reglas es la siguiente: “Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”<sup>14</sup>. Sin embargo, Kurt Baier, al igual que Kant, admite que tales reglas deben ser inflexibles, *i.e.*, no deben hacer excepción a favor de cualquier individuo; empero, a diferencia de él, esgrime que tales reglas no pueden ser necesarias: hay “casos dignos” que impiden que las reglas sean necesarias. Aunque, dicho sea de paso, tal caso digno forma parte de la regla. Por ejemplo, la regla moral que dice “no

---

<sup>14</sup> Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 43.

matarás” puede tener el siguiente caso digno: no matarlo a menos de que sea en defensa propia.<sup>15</sup>

Esta manera de caracterizar el punto de vista moral es muy similar a la que Bernard Williams expone. Sin embargo, difiere de la de él en que esta manera de plantear el “punto de vista moral” se compromete con el suministro de reglas morales para la acción. Afirmando lo anterior ya que Bernard Williams, en el modo en que concibe el punto de vista moral, no se compromete con el suministro de tales reglas. Si bien Williams nos dice que, tanto en el pensamiento como en la motivación moral, debemos hacer abstracción de circunstancias particulares y características singulares de los agentes, no nos dice que, con base en dicho punto de vista, podemos extraer reglas morales para la acción. A lo mucho, nos dice que tal punto de vista requiere la aplicación racional de un principio imparcial en la motivación de los agentes. Por el contrario, Kurt Baier nos dice que las reglas morales que podemos obtener mediante el “punto de vista moral” son las que deben motivar a los individuos en la acción. Para hacer esto más claro, creo conveniente hacer una pequeña exposición entre lo que, por un lado, se entiende por regla y lo que, por otro, se entiende por principio.

#### 1.4.1 PRINCIPIOS Y REGLAS.

Para Ronald Dworkin, la diferencia entre las reglas y los principios<sup>16</sup> estriba en lo siguiente:

Las reglas son aplicables a la manera de todo-o-nada. Si se dan los hechos que estipula una regla, entonces o bien la regla es válida, en cuyo caso la respuesta que da debe ser aceptada, o bien no lo es, en cuyo caso no contribuye en nada la decisión (...) Pero no es de esta manera que operan los principios (...) Los

---

<sup>15</sup> Me parece que Kurt Baier nos deja con una pequeña duda. Afirmando esto ya que, en términos generales, no nos dice que qué tipos de excepciones a la regla podrán contar como un “caso digno”.

<sup>16</sup> Cabe resaltar que Dworkin hace esta distinción en el contexto de la Teoría del Derecho. Sin embargo, para los fines de este ensayo, dicha distinción la tomaré en cuenta dentro del contexto de la filosofía moral.

principios tienen una dimensión que las reglas no tienen: la dimensión de peso o importancia. Cuando hay una interferencia entre principios (...) quien ha de resolver el conflicto ha de tomar en cuenta el peso relativo a cada uno (...) Las reglas no tienen esa dimensión<sup>17</sup>.

Para hacer más clara esta distinción me haré del siguiente caso hipotético. Supóngase el caso de un individuo llamado Orlando que le promete a su esposa que irá con ella al cine el viernes por la noche. En este caso, Orlando tiene una obligación con su esposa de llevarla al cine: según Baier, la regla que dice que debe cumplir sus promesas es la que debe motivarlo a efectuar lo que ha prometido. Así, la regla se considera como válida en la medida en que Orlando hizo la promesa. Además, si Orlando cumple con lo que la regla estipula, estaría actuando moralmente. En este caso, que lleve a su esposa al cine el viernes por la noche: de esta manera, Orlando estaría cumpliendo con la regla que estipula que debe cumplir con lo que ha prometido. Por otro lado, si Orlando no cumple con lo que ha prometido, estaría actuando inmoralmente, *i.e.*, si no lleva al cine a su esposa el viernes por la noche, no estaría cumpliendo con lo prescrito por la regla y, por ende, no estaría actuando dentro de los lineamientos de la moralidad. Sin embargo, independientemente de lo que haga Orlando, es decir, ya sea que cumpla o no con lo que la regla estipula, esa regla, en este caso, debe ser considerada como válida. La razón de esto es que Orlando mismo se comprometió a cumplir con dicha regla en la medida en que le prometió a su esposa llevarla al cine el viernes por la noche. De lo contrario, si Orlando no hubiese hecho esa promesa, la regla no sería válida y, por ende, Orlando no tendría ninguna obligación de llevar a su esposa al cine. A su vez, no estaría actuando inmoralmente. Para ello, debió haberle hecho

---

<sup>17</sup> Ronald Dworkin; *apud*. Manuel Atienza y Juan Ruiz Manero “La normas de mandato: principios y reglas” en Mark Platts (comp.) *Principios éticos fundamentales*, p. 401 y 402.

la promesa a su esposa: sólo de esa manera estaría vinculado a cumplir con lo que la regla dicta.

Sin embargo, supóngase en este segundo caso, en el que Orlando no tiene que cumplir con la regla, la siguiente situación. La esposa de Orlando lleva tiempo pidiéndole a éste que, por lo menos una vez al mes, la lleve al cine. Se lo ha comentado en muchas ocasiones y Orlando sólo le responde que lo pensará. Empero, Orlando le responde eso ya que, según él, no quiere pasar los viernes por la noche acompañado de su esposa. En vez de eso, él prefiere en esos días asistir con sus amigos a diversos lugares como cantinas, tabernas, pulquerías, etc. Así, en esta situación, uno puede considerar que, si bien no hay regla alguna a la cual Orlando esté incumpliendo, sí hay ciertos principios morales que está pasando por alto. Por ejemplo, el principio imparcial que dice que “[...] Los intereses de todos son igualmente importantes; desde un punto de vista moral, no hay persona privilegiadas. Por tanto, cada uno de nosotros debe reconocer que el bienestar de otras personas es tan importante como el nuestro.”<sup>18</sup> Esto es debido a que, en el ejemplo, Orlando no toma en cuenta los intereses de su esposa; mientras que, por otro lado, el valor que le da a los intereses tanto suyos como los de sus compañeros son determinantes para elegir lo que hará. Así, si bien los principios no nos dicen exactamente qué es lo que debe o no cumplir Orlando, sí nos dan ciertas guías acerca de lo que Orlando debe hacer en ciertas situaciones. En este caso, el principio de imparcialidad nos dice que hay buenas razones para que Orlando acepte ir al cine con su esposa. Aunque sólo lo haga de vez en cuando y siga con su costumbre de pasar varios viernes por la noche en compañía de sus amigos. De este modo, estaría tomando en cuenta tanto los intereses de su esposa, los de sus amigos y los

---

<sup>18</sup> Jameas Rachels, *Introducción a la filosofía moral*, p. 35.

suyos. La razón de esto es la siguiente. Según Atienza y Ruiz Manero, las reglas son de la forma “si se da X, entonces debe hacerse Y”. Por tanto, cuando tenga lugar un X, debemos inferir, necesariamente, que debe hacerse Y. En nuestro ejemplo, la regla quedaría formulada de la siguiente manera: si alguien hace una promesa, entonces éste debe cumplirla. Por ello, si Orlando realiza la promesa, entonces tendrá forzosamente que cumplirla. Por otro lado, Atienza nos dice que los principios tienen la siguiente forma: “F es un fin a alcanzar en la mayor medida posible” y “G conduce a F”. Empero, a diferencia de las reglas, la conclusión no es “se debe hacer G”. Más bien, la conclusión sería que “existe una razón para efectuar G”. En nuestro ejemplo, en caso en que Orlando no le prometa a su esposa llevarla al cine, él tiene una buena razón de llevarla, es decir, si él quiere actuar moralmente y apela a un principio moral para actuar de esta manera, en este caso apela al principio de imparcialidad, tiene una buena razón para efectuar el acto: el de llevar a su esposa al cine.

Manuel Atienza y Juan Ruiz Manero toman la distinción hecha por Dworkin, entre principios y reglas, para poder dar un primer paso hacia una teoría de los enunciados jurídicos. Sin embargo, la explicación que ofrecen para estos fines me parece pertinente para poder esclarecer aún más la diferencia que hay entre los principios y las reglas<sup>19</sup>. Para Atienza y Ruiz Manero, tanto las reglas como los principios son normas de mandato. Sin embargo, difieren entre sí en que los principios configuran un caso de forma abierta: las reglas lo hacen de forma cerrada. Puesto en otros términos, las reglas son normas en donde, si se cumple con lo estipulado por ellas, son cumplidas o incumplidas. En esa medida

---

<sup>19</sup> Al Igual que Dworkin, Manuel Atienza y Juan Ruiz Manero toman esta distinción dentro del marco de la Teoría del Derecho. Al igual que lo hice con Dworkin, los aportes que ambos autores hacen sobre tal discusión los tomaré en cuenta dentro del terreno de la filosofía moral.

podemos decir que las propiedades que constituyen las condiciones de su aplicación deben estar determinadas. Por otro lado, los principios son normas que pueden ser cumplidos en diversos grados. Aunado a ello, lo estipulado por ellos es tan general que lo que se le exige a los individuos es que realicen lo que estipulan estos en la mayor medida posible.

La diferencia estriba en que los principios configuran el caso de forma abierta, mientras que las reglas lo hacen de forma cerrada. Con ello queremos decir que mientras que en las reglas las propiedades que conforman el caso constituyen un conjunto finito y cerrado, en los principios no puede formularse una lista cerrada de las mismas: no se trata sólo de que las propiedades que constituyen las condiciones de aplicación tengan una periferia mayor o menor de vaguedades, sino de que tales condiciones no se encuentran siquiera genéricamente determinadas. El tipo de indeterminación que aqueja a los principios es, pues, más radical que el de las reglas.<sup>20</sup>

En el ejemplo que he venido manejando, podemos decir que si Orlando le hizo la promesa a su esposa de llevarla al cine, entonces puede cumplir o incumplir con la regla: si la lleva, la cumple; de lo contrario, incumpliría con la misma. Ahora bien, si la promesa no fue hecha, Orlando, si desea actuar moralmente, puede apelar al principio de imparcialidad para que, con base en él, pueda tener una noción de cómo actuar en esa situación en aras de que su acto sea calificado como moral.

---

<sup>20</sup> Manuel Atienza y Juan Ruiz Manero, op. cit., p.411.

## 2. PERSONALIDAD Y CARÁCTER

En lo que sigue, evaluaré la forma en la que Bernard Williams concibe la noción de carácter. Como se ha visto hasta aquí, el carácter de un individuo puede verse en conflicto con la moralidad impersonal si éste se entiende, en gran parte, como el conjunto de deseos categóricos que tal individuo posee. Empero, uno podría verse llevado a cuestionar dicha noción de carácter, es decir, negar que el carácter de un sujeto pueda ser identificado con algún o algunos deseos categóricos que éste tenga. *V.gr.*, alguien podría sustentar que el conjunto de deseos categóricos de una persona pueden cambiar, en el transcurso del tiempo, sin que el carácter de una persona lo haga. El siguiente ejemplo servirá de ayuda para tener más claro esto. Supóngase el caso de un individuo de 39 años llamado Ramón. Él, en los primeros 30 años de su vida, se caracterizó por ser una persona partidaria de la fe católica. Y digo esto ya que, *grosso modo*, él solía llevar su vida tomando como hilo conductor las “Santas escrituras”, “Los diez mandamientos”, “El sermón de la montaña”, etc. De hecho, era de las personas que, entre otras cosas, frecuentaba de manera asidua la iglesia, celebraba las fiestas santas y rezaba a diario. Todo esto con la finalidad de ser un buen cristiano y, según su religión, llevar una buena vida. De este modo, Ramón creía que, con base en lo anterior, la vida tendría sentido. Para él, su vida no hubiese valido la pena ser vivida sin realizar dichas actividades. En pocas palabras, el proyecto que le daba un interés a su vida era el de ser un buen feligrés cristiano. Sin embargo, después de haber cumplido los treinta años, Ramón fue cambiando un poco su parecer acerca de su ferviente fe. Esto se debió, en buena parte, a que empezó a cuestionar el modo en que las personas que se encargaban de propagar la fe cristiana (padres, obispos, arzobispos, etc.) procedían: no le gustaba que estos aprovecharan de su condición para cometer atrocidades tales como la



corrupción, la pederastia, la difamación, etc. Aunado a ello, comenzó a cuestionar varios de los supuestos en los que se basaba dicha religión. Dichos supuestos eran tales como la santísima trinidad, la omnisciencia, omnipotencia y omnibondad de Dios, etc. Así, Ramón decidió alejarse de la fe cristiana y volverse una persona agnóstica en torno a este tema. Además, dado el gran odio que en él se generó por todas las injusticias que algunos de los propagadores de la fe cristiana cometen, decidió formar una asociación que ayuda a los niños y adolescentes que han sido violados o acosados sexualmente: este proyecto, además de que ocupa gran parte de su tiempo, es el que lo empuja a seguir adelante y le imprime sentido a su vida.

De esta manera, si apelamos a la noción de carácter propuesta por Williams, el carácter de Ramón ha cambiado de una manera radical. Si bien, al igual que cuando era cristiano, le siguen preocupando temas como el de la educación en su país, los cambios que se han efectuado en él son demasiados que, si apelamos a la noción de carácter expuesta por Williams, su carácter es, por lo menos, diferente al que poseía cuando era cristiano. Sin embargo, alguien podría argüir que lo que ha cambiado en él no es su carácter. Más bien, lo que cambió en él son los proyectos y deseos categóricos que dicha persona tenía. Esto se debe a que, en términos generales, tales proyectos y deseos categóricos expresan lo que Kupperman llama el “sentido del yo” o lo que una persona es. Aunque tales proyectos y deseos categóricos no agotan el carácter que uno posee. En el caso de Ramón, tanto los proyectos que tenía, como los que ahora tiene, denotan lo que él era y lo que es ahora respectivamente. Pero, de manera intuitiva, uno no diría que tales proyectos denotaban el carácter de Ramón. Puesto en palabras de Kupperman: “[...] It might be tempting to equate having a character with having projects and categorical desires, as Bernard Williams seems

to suggest. Are someone's projects and categorical desires a large part of her or his character? They certainly reveal character; nevertheless, our ordinary conception of character is independent of *what* someone's projects are. (...) One possible source of confusion is this: There is a close connection between one's character and what one is<sup>21</sup>”.

*Grosso modo*, Kupperman nos dice que lo que una persona es incluye cuestiones como la ocupación, la nacionalidad, el grupo étnico al que pertenece, sus nexos familiares, algunos aspectos de su apariencia física, la posición política que toma- si es que toma alguna-,etc. Con base en estas nociones, una persona puede contestar a la pregunta ¿Quién eres? Con respecto a los deseos categóricos o proyectos, si bien revelan parte del carácter de una persona, Kupperman sugiere que no se pueden identificar con el carácter de un individuo. Al igual que la nacionalidad, ocupación, posición política, etc. los proyectos o deseos categóricos denotan la manera en la que un individuo se orienta en el mundo y, con base en tal noción, puede responder a la pregunta de quién es él. Para hacer más claro esto retomaré el ejemplo que expone el cambio de proyectos de Ramón. Tanto cuando era cristiano como cuando se volvió agnóstico, él pudo responder a la pregunta de quién es apelando a sus deseos o proyectos categóricos. Cuando era un buen cristiano, él pudo haber respondido a la pregunta apelando a su ferviente fe y a las actividades que realizaba con base en ella. Además de sus creencias religiosas, él pudo contestar a la pregunta haciendo referencia al empleo que efectuaba, los nexos que tenía con su familia, etc. Si es así, vemos que tales nociones nos dicen algo acerca de cómo es Ramón y de cómo éste se orienta en el mundo. Sin embargo, nos dice poco o nada acerca del carácter de éste. Para poder saber acerca del

---

<sup>21</sup> Joel Kupperman, *Character*, p. 10 y 11. “Parece tentador equiparar el tener un carácter con tener proyectos y deseos categóricos, como Bernard Williams parece sugerir. ¿Son los deseos y proyectos categóricos de alguien una buena parte de su carácter? Ellos efectivamente revelan el carácter de alguien; sin embargo, nuestra concepción ordinaria de carácter es independiente de los proyectos de alguien. Una posible causa de la confusión es la siguiente: hay una cerrada conexión entre el carácter de uno y lo que uno es.”

carácter de una persona, se necesita hacer referencia a otros aspectos. Por ejemplo, supóngase que Ramón, a lo largo de sus 39 años, se ha caracterizado por ser un poco visceral. Desde la adolescencia, él suele enojarse o perder la cabeza cuando percibe una acción o suceso que, a su parecer, es injusto. Además, cuando él observa dichos casos, reacciona de tal manera que no sopesa las consecuencias de sus actos. Es por esto que, entre otras cosas, su gran odio que tenía hacia algunos representantes de la iglesia católica lo llevó a fundar la asociación que tiene bajo su mando. De esta manera, uno podría argüir que lo visceral que ha sido Ramón a lo largo de su vida forma parte del carácter de éste. Si es así, uno podría preguntarse lo siguiente: ¿En qué consiste el carácter de un individuo?

Para Kupperman, es importante, antes de dar una definición acerca del carácter, distinguir éste de la personalidad, *i.e.*, tener en mente que la personalidad y el carácter de un individuo son dos cosas distintas. Para él, en términos generales, la personalidad es un concepto que puede entenderse mejor si se le concibe desde el campo de la psicología. No así en el terreno de la moralidad. Afirmando lo anterior debido a que, según Kupperman, la personalidad de un individuo puede entenderse como algo que hace a este “distinto” o “diferente” de los demás, es decir, tiene que ver con cómo uno es diferente de otras personas. Puesto en sus términos: “*Personality*, then, in at least some of its uses, has to do with how one is different from other people, or (...) how one establishes oneself as different from other people<sup>22</sup>”. Por ejemplo, supongamos el caso de un grupo de personas que trabajan como payasos en fiestas infantiles. La mayoría de ellos, suelen hacer los mismos actos, contar los mismos chistes, etc. Empero, hay un payaso que sobresale o se distingue de los demás. Si bien ese grupo de payasos realizan los mismos actos, la manera

---

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 5 y 6. “*Personalidad* (...) en al menos uno de sus usos, tiene que ver con cómo uno es diferente de otras personas o (...) con cómo uno se establece como diferente de otras personas.”

en que tal payaso realiza dichos actos es de una forma peculiar y distinta a la de los otros. Así, bajo el modo en el que la concibe Kupperman, podemos decir que este payaso tiene una personalidad, es decir, puesto que se distingue o sobresale de los demás, se establece como diferente de los demás payasos. Sin embargo, no podemos afirmar que la personalidad de tal payaso es buena o mala: lo único que se dice es que él es “diferente” a sus demás compañeros de trabajo. Por otro lado, a lo que sí podemos darle el calificativo de bueno o malo es al carácter de dicho payaso. Esto se debe a que, de manera intuitiva, uno puede decir que el carácter de una persona es de ese modo. *V.gr.*, ese mismo payaso puede tener personalidad y un carácter que se encuentre fuera de los lineamientos de la moralidad. Además, se dice que tiene un mal o buen carácter en la medida en que dicha noción está relacionada con la moralidad.

Pero, ¿qué es lo que Kupperman está entendiendo por carácter? De entrada, no todos los individuos poseen un carácter. Para poder afirmar esto, debemos hacer hincapié en la explicación del comportamiento de las personas. Según Kupperman, en la explicación del comportamiento de las personas que tienen un carácter, ellas están jugando un rol importante. Por otro lado, las personas que no tienen carácter son, moralmente hablando, poco fiables: su comportamiento, además de que no es predecible, queda fuera de su control. Dicho en palabras de Kupperman:

Character has a vital role in how we act. That is, to have a character is to act in such a way that the person one is plays a major role in any explanation of one's

behavior. To have no character is to act in such a way that one's behavior might be viewed as (at least approximately) the product of forces acting on one.<sup>23</sup>

Así, las personas que poseen un determinado carácter, pueden ser previsibles en su comportamiento. Sobre todo, tanto en sus acciones como en sus pensamientos. Más adelante profundizaré un poco acerca de esto. Lo importante aquí es resaltar que el carácter es lo que permite a los individuos ser considerados como morales. Sin embargo, tener un carácter no implica que alguien sea considerado como una persona que actúa moralmente. Por ejemplo, supongamos el caso de un individuo que suele romper sus promesas, no ayuda a la gente que lo necesita cuando puede hacerlo, suele decir mentiras cuando se encuentra en alguna situación complicada, etc. Podemos decir que estos hábitos que dicha persona tiene, en tanto que configuran su carácter, no lo hacen ser un individuo que actúa moralmente. Si bien podemos aseverar que dichos hábitos tienen un gran peso para poder decir que un sujeto posee un carácter, no por ello se puede concluir que, por el hecho de que la persona tenga un carácter, ésta sea considerada como “moral”.

Ahora bien, como ya he mencionado, el carácter, para Kupperman, tiene una gran importancia en la moralidad. Para ello, antes de entrar a la polémica del lugar que ocupa el carácter en la moralidad, expondré, de manera sucinta, lo que él entiende por dicha noción. La primera definición que él nos da acerca del carácter es la siguiente: “X's character is X's normal pattern of thought and action, especially in relation to matters affecting the happiness of others and of X, most especially in relation to moral choice.”<sup>24</sup> Dicha

---

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p.7. “El carácter tiene un rol vital en cómo la gente actúa. Es decir, tener un carácter es actuar de una manera tal que la persona es la que juega un mayor rol en la explicación de su comportamiento. No tener carácter es actuar de una manera tal que el comportamiento de esa persona puede ser visto (al menos aproximadamente) como el producto de fuerzas que actúan sobre uno.”

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 13. “El carácter de X es un patrón normal de acción y pensamiento de X, especialmente en relación a cuestiones que afectan la felicidad de otros y de X, más especialmente en relación a decisiones morales.”

definición del character, *prima facie*, parece ser muy acertada: tal definición, *grosso modo*, revela lo que uno de manera intuitiva considera como el carácter de un individuo. Se puede decir que las personas que tienen un patrón de acción o pensamiento, normalmente poseen un carácter definido. Independientemente de si su carácter es bueno o malo. Aunque cabe resaltar que, para poder sostener esto último, se necesita de que los sujetos tengan un carácter fuerte, *i.e.*, que su patrón de acción y pensamiento no cambie por presiones, tentaciones, dificultades, etc. “X has a strong character if and only if X’s normal pattern of thought and action, especially in relation to matters affecting the happiness of others or of X (and most especially in relation to moral choices), is strongly resistant to pressures, temptations, difficulties, and to the insistent expectations of others.<sup>25</sup>”. Así, una persona de carácter fuerte es aquella que no suele abandonar sus compromisos o proyectos ya sea por presión, dificultades, etc. Esto se debe a que, según él, una persona de carácter fuerte no cambia sus compromisos y sus proyectos tan a la ligera: “(...) There is a link between character, on one hand, and loyalty to commitments and projects on the other.<sup>26</sup>”

Sin embargo, esta manera de concebir el carácter, si bien parece ser muy convincente, aún quedan algunas complicaciones que se le pueden atribuir. La primera de ellas es que la frase “patrón normal de acción y pensamiento” debe ser entendida de una manera peculiar. Y digo esto ya que dicha frase no refiere al día a día de la vida de las personas, es decir, no refiere a lo que ocurre, de manera repetida, en todos los días de la vida de los individuos. Más bien, dicha frase refiere a cómo los individuos tienden a pensar y comportarse en varias circunstancias. Independientemente de si dichas circunstancias suelen o no darse.

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 14. “X tiene un carácter fuerte si y sólo si el patrón normal de acción y pensamiento de X, especialmente en relación a cuestiones que afectan la felicidad de otros o la de X (y más especialmente en relación a decisiones morales), es fuertemente resistente a presiones, tentaciones, dificultades, y la insistente expectativa de otros.”

<sup>26</sup> *Id.* “Hay un vínculo entre el carácter, por un lado, y la lealtad a los compromisos y proyectos por otro.”

*V.gr.*, podemos decir que un hombre es mentiroso si éste tiende a ser así bajo ciertos tipos de circunstancias. Aun cuando dichas circunstancias no suelen darse tan seguido y, por ende, dicho individuo no actúe y piense de esa manera en muchos años. En este caso, que no diga mentiras por mucho tiempo; aunque él tienda a actuar de esa manera bajo ciertas circunstancias. “[...] Character traits are propensities to behave in certain ways and that a person can have a propensity to behave in a certain way if given suitable opportunity, even if suitable opportunities hardly ever arise.<sup>27</sup>” La segunda complicación tiene que ver con la manera en la que el carácter unifica la vida de un individuo a través del tiempo. Esto se debe a que la frase analizada con anterioridad, “patrón normal de acción y pensamiento”, refiere a un período de tiempo que abarca más de un día, mes o, inclusive, una duración de estado de ánimo. Así, uno podría sustentar que el carácter de un individuo implica estabilidad. *V.gr.*, una persona honesta actuará y pensará de esa manera por un período de tiempo extenso. Aunque, dicho sea de paso, algún o algunas acciones y pensamientos digan lo contrario, es decir, que en unas mínimas ocasiones se comporte de manera deshonesto. Por otro lado, si bien es cierto que el carácter de un individuo puede cambiar, normalmente dicho cambio no se da de una manera drástica: tal cambio requiere de un período de tiempo largo y de un gran esfuerzo por parte de los individuos. Empero, lo importante aquí es notar que la noción de carácter lleva implícito la estabilidad y la propensión a comportarse de cierta manera a través de un largo período de tiempo.

Por tanto, la primera definición de carácter expuesta por Kupperman, tras tener las complicaciones anteriormente expuestas, debe ser ampliada o modificada: tal definición

---

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p.15 “Los rasgos del carácter son propensiones a comportarse de ciertas formas y una persona puede tener una propensión a comportarse de una cierta forma si se da una oportunidad conveniente, aún si las oportunidades convenientes difícilmente se dan.”

debe traer implícita la continuidad temporal del carácter. Así, lo que Kupperman propone es ampliar tal definición con base en los conceptos de obligación, compromiso, interés, etc.: tales conceptos revelan el posible comportamiento que un individuo pudiese llegar a tener en el futuro, es decir, las obligaciones, compromisos, etc. de un individuo, implican cómo dicho individuo podrá pensar y comportarse no sólo hoy; sino también en un largo período de tiempo. Lo que implica tener un carácter continuo a través del tiempo. De esta manera, la versión modificada de la definición de carácter queda de la siguiente manera: “X’s character is X’s normal pattern of thought and action, especially with respect to concerns and commitments in matters affecting the happiness of others or of X, and most especially in relation to moral choices.”<sup>28</sup>”

---

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p.17. “El carácter de X es un normal patrón de acción y pensamiento de X, especialmente con respecto a intereses y compromisos en cuestiones que afectan la felicidad de otros y la de X, y más especialmente en relación a elecciones morales.”



### 3. CARÁCTER Y RESPONSABILIDAD MORAL.

Teniendo en mente tal definición de carácter que Kupperman propone, creo pertinente examinar la relación que tiene el carácter con la responsabilidad moral. De manera intuitiva, uno podría afirmar que cualquiera tiene una responsabilidad moral dado su carácter, *i.e.*, que uno es responsable de las acciones que realice en tanto que, siguiendo a Kupperman, muchas de éstas emanan del carácter que uno posee: siguen ese patrón de acción. Así también como los pensamientos y los impulsos que podemos llegar tener. Sin embargo, ¿podremos decir con ello que somos responsables de todas las acciones que realicemos o de todos los impulsos o pensamientos que tengamos? Para responder esta pregunta, creo pertinente, antes de ello, hacer una breve exposición sobre lo que Hume creía acerca de la relación que hay entre el carácter y la responsabilidad moral: con base en dicha exposición se podrá entender mejor la respuesta a la pregunta anterior.

Para Hume, al igual que para Kupperman, los seres humanos son responsables por el tipo de carácter que tienen. Sin embargo, a diferencia de muchos otros autores, sustentaba que las acciones por sí mismas no son propiamente el objeto de la moralidad, *i.e.*, que las acciones por sí solas, sin hacer referencia al carácter, no es lo que se debe premiar o censurar moralmente hablando. Pero, ¿qué es lo que lleva a Hume afirmar esto? Para empezar, Hume cree que, al igual que en los objetos inanimados, las acciones mentales, que incluyen a los eventos mentales y a las acciones humanas, están determinadas. Puesto en otros términos, que todos los eventos mentales, al igual que los físicos, están enlazados necesaria o causalmente.

Hume piensa que lo que natural e inevitablemente nos lleva a creer en la causalidad dentro del mundo inanimado también nos lleva a la misma creencia en

el dominio de las acciones humanas. Llegamos a creer que ciertos eventos físicos se encuentran enlazados necesaria o causalmente cuando hemos observado en el pasado una conjunción constante entre los eventos de esas dos especies. Pero si esto es cierto, entonces es obvio que los asuntos humanos constituyen casos de “operaciones necesarias” exactamente del mismo modo que el comportamiento de los cuerpos. Hay tanta uniformidad en los asuntos humanos como en la naturaleza inanimada.<sup>29</sup>

Al igual que en el caso de los eventos físicos, nos vemos tentados a creer que ciertos eventos mentales están enlazados causalmente dada la conjunción constante en la que dichos eventos se han venido manteniendo. Así, postulamos una uniformidad no sólo en el terreno de los eventos físicos; también lo hacemos en el ámbito de los eventos mentales. En esa medida, el principio que dice que causas semejantes producen efectos semejantes es a su vez verdadero para los eventos mentales. Empero, uno podría preguntarse qué eventos mentales son los que están relacionados para poder postular tal uniformidad, es decir, por qué decimos que podemos hablar de relaciones causales en los eventos mentales. Según Hume, lo que se relaciona son el carácter de una persona, sus motivos, propósitos, etc. con las acciones de ésta. La explicación que ofrece es la siguiente. Normalmente, cuando uno conoce a un individuo, con frecuencia puede predecir el tipo de actos que éste ejecutará. De lo contrario, si no hiciésemos eso, según Hume, no podrían ser posibles las relaciones humanas mismas, es decir, que es poco probable que, si no nos guiásemos por medio de lo que conocemos de un individuo, podamos relacionarnos con alguno que otro individuo. *P.ej.*, puedo decir que mi madre no se enfadará conmigo por el hecho de no haber asistido el sábado pasado la fiesta de mi hermana. Sé que ella es comprensiva y me dispensará por

---

<sup>29</sup> Barry Stroud, *Hume*, p. 201.

eso: sabía del fuerte dolor de estómago que me aquejaba y que me impidió asistir al evento. Asimismo, dado lo visceral que es mi entrenador de fútbol, infiero que ha de estar muy molesto conmigo por no haber ido al partido pasado. Pues, para él, es más importante que sus jugadores asistan a los juegos, independientemente del estado físico en el que se encuentren, que quedarse en casa reposando por alguna enfermedad. De este modo, por medio de estos ejemplos, podemos notar lo que Hume nos dice: que podemos hacer ciertas inferencias causales basadas en lo que conocemos de la gente. “Continuamente nos formamos creencias sobre la conducta futura de la gente basándonos en lo que conocemos de ella- sus motivos, carácter y circunstancia. Si no lo hiciéramos así ¿Cómo podríamos de algún modo sostener relaciones humanas? ¿Cómo podríamos confiar en otras personas o actuar nosotros mismos de acuerdo con lo que esperamos que hagan?”<sup>30</sup>

Estas inferencias causales, como ya había mencionado, se basan en ciertas conjunciones constantes observadas que se dan entre el hecho de que, por un lado, la gente tenga determinados motivos, posea cierto carácter, etc. y, por otro, que tal gente actúe de determinada manera. Si bien es cierto que, en algunos casos, dicha regularidad no es el caso o que dichas suposiciones están erradas, es un hecho que las hacemos puesto que, con base en ellas, nos movemos por el mundo. Es por la creencia en que una acción fue causada por su antecedente, y que derivó de éste por necesidad, que podemos explicarla. Sólo así podemos decir por qué una acción ocurrió

[...] No debemos suponer que esta uniformidad de las acciones humanas se realiza hasta el punto de que todo hombre, en las mismas circunstancias, obrará de la misma manera, sin contar con la diversidad de caracteres, prejuicios y

---

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p.

opiniones. En ningún ámbito de la naturaleza se encuentra uniformidad de todos los detalles. Por el contrario, con la observación de la diversidad de conducta de distintos hombres, podemos formar una variedad de principios que, sin embargo, suponen cierto grado de uniformidad y regularidad<sup>31</sup>.

Ahora bien, si aceptamos que hay una uniformidad en los eventos mentales y que, por ende, dichos eventos están relacionados causalmente, podría haber un conflicto con una de las creencias que, de manera intuitiva, sustentamos: que el ser humano es libre. Aunado a ello, la noción de responsabilidad moral podría ser cuestionada: si los seres humanos no pueden actuar de otro modo, no podemos adjudicarles responsabilidad alguna. Sin embargo, Hume nos dice que no hay problema alguno con esto. Y es que, según él, la necesidad causal y la responsabilidad no sólo son compatibles; sino que podemos adjudicarle responsabilidad moral a un sujeto por ese tipo de causalidad. La razón de esto estriba en lo siguiente. Uno puede sustentar que ciertas acciones fueron hechas por un individuo y que, por ende, uno puede censurarlo o alabarlo por dichas acciones únicamente si fueron causadas por él. Si a esas acciones no fueran causadas por nada, entonces dichas acciones no serían efectos de nada. Incluyendo al carácter de tales individuos. Puesto en palabras de Hume: “Las acciones son por naturaleza temporales y efímeras; si no procedieran de una causa debida al carácter y disposición de la persona que las realiza, no podrían ser atribuidas a ella, ni redundar en su honor- de ser buenas- o en su descrédito- de ser malas-.”<sup>32</sup>

Por ello, para poder decir que hay una conexión entre el hombre y las acciones, tenemos que sustentar que ellas proceden de algo perteneciente a los individuos. Particularmente, como ya había mencionado, del carácter de éste. En esa medida, podemos decir que tales

---

<sup>31</sup> David, Hume, *Investigaciones sobre el conocimiento humano*, p. 121.

<sup>32</sup> David, Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, p. 556.

acciones, puesto que fueron hechas por él, son responsabilidad suya. “The basis for Hume’s view is the claim that a person can be held responsible only for actions that genuinely belong to the person”<sup>33</sup>. Así, sólo creyendo en la doctrina de la necesidad es que podemos atribuir responsabilidad alguna a los sujetos.

Sin embargo, ¿por qué se dice que las acciones pertenecen a tal o cual individuo? Además, ¿podemos decir que todas las acciones que realiza dicho individuo le pertenecen? Como ya se había mencionado, una acción pertenece a un individuo en la medida en que dicha acción surgió del carácter de este. *P.ej.*, imaginemos que mi vecino realiza la acción de patear a su perro. El tiempo que llevo de conocerlo, sé que posee una alergia por los perros y que, por tal razón, tiene una aversión hacia ellos. Además, he notado que ese tipo de acción la hace cada que un perro se le acerca. De ese modo, dada la conjunción constante que se da entre su aversión y alergia ante los perros y el tipo de acciones que realiza cuando éstos se le acercan, llego a creer que ambos eventos mentales están conectados causalmente y que, por dicha razón, tal acción le pertenece. A su vez, al pertenecerle, es responsable de dicha acción y, por tal motivo, se le puede censurar o alabar.

*Prima facie*, la explicación que nos ofrece Hume es muy atractiva. Sin embargo, me parece que nos deja con una pequeña duda: ¿qué pasa con los individuos que no conocemos?, es decir, ¿qué ocurre con la gente que jamás en la vida hemos visto y que, empero, realizan acciones que, de manera intuitiva, uno podría decir que son censurables o dignas de admiración? Por ejemplo, cuando observamos que alguien maltrata a un ser indefenso, cuando estamos ante una situación en la que necesitamos ayuda y nadie de los presentes

---

<sup>33</sup> Ted Kinnaman, “The role of character in Hume’s account of moral responsibility”, p.12. “La base para el punto de vista de Hume es la demanda que una persona puede ser responsable sólo de acciones que genuinamente pertenecen a ella.”

nos la presta, etc. En estos casos, no se conoce a las personas que ejecutan las acciones. Mucho menos el carácter de éstas. Sin embargo, uno tiende a verse tentado a, por un lado, atribuirles esas acciones a las personas; por el otro, adjudicarles responsabilidad por ellas. Ahora bien, uno puede sustentar que, gracias al comportamiento de otras personas, algunas acciones humanas pueden ser explicadas, es decir, dada la conjunción constante que hemos percibido entre dos eventos mentales, inferimos que una acción determinada se debe a los motivos, propósitos, etc. de una persona. Sobre todo, al carácter de ésta. Así, uno puede decir que alguna otra persona que no conocemos y que realizó una acción similar a la de alguna que conocemos, hizo esa acción por el mismo motivo que la persona que conocemos. Pero si es gracias al comportamiento de los demás seres humanos que explicamos esos casos y que, por tal razón, podemos adjudicarles responsabilidad moral a dichas personas, entonces estaríamos olvidando lo más importante que hace a Hume afirmar que somos libres y que, además, somos responsables de las acciones que realizamos: la noción de carácter.

Por otro lado, si un individuo sólo puede ser responsable por acciones que, según Hume, le pertenecen, entonces debemos concluir que los individuos sólo son responsables por aquellas acciones que emanan del carácter. Las que están fuera del carácter, no son acciones que, según Hume, le pertenecen. Lo que trae como consecuencia de que no se le puede atribuir responsabilidad a un sujeto por ellas. Por tal motivo, bajo esta perspectiva, podemos concluir que es imposible que una persona realice una acción que no tenga una relación causal con su carácter. “It is thus clear that we have to take Hume’s position to be that it is impossible for a person to perform an action that is not in keeping with her

character”<sup>34</sup>. Sin embargo, bajo este tipo de interpretación, uno podría preguntarse cosas como si las emociones, enfermedades mentales, etc. pueden distinguirse de las acciones que nos pertenecen o emanan del carácter. Y es que, según lo que se ha venido sosteniendo hasta ahora, una persona no puede realizar una acción si ésta no tuvo alguna relación causal con su carácter. De esta manera, alguien puede tener una enfermedad mental, digamos esquizofrenia, y realizar actos fuera de lo común. Inclusive, cometer atrocidades. Pero, ¿debemos adjudicarle, a esta persona, el mismo grado de responsabilidad moral que aquella otra que está bien de sus facultades mentales? Me parece que Hume no nos provee de buenos elementos para poder discernir entre aquellas acciones que son causadas por enfermedades y aquellas otras que emanan del carácter.

We know, from Hume’s causal theory, that every event, including every human action, is a member of class of event that is constantly conjoined with some other class of events, and the mind takes the events to be necessarily connected. But this view does nothing to distinguish actions that are caused pathologically, for example by mental illness, from actions for which a person can reasonably be held responsible, and thus arise from a person’s character.<sup>35</sup>

Por lo visto, tenemos que decir que, para Hume, somos responsables de todas las acciones que surgen de nuestro carácter. Pero, ¿qué dice Kupperman al respecto? Nos dice que no somos responsables de todas las acciones y de todos los pensamientos que tengamos. Si bien nos dice que es complicado saber si todas las acciones que realizamos y los

---

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 16 “Así, es claro que tenemos que tomar la posición de Hume en la que es imposible para una persona realizar una acción que no haya estado en concordancia con su carácter.”

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 18 y 19. “Sabemos, de la teoría causal de Hume, que cada evento, incluyendo cada acción humana, es un miembro de una clase de eventos que están constantemente conjuntados con algunas otras clases de eventos, y la mente toma esos eventos como si tuviesen una conexión necesaria. Pero esta perspectiva no hace nada para distinguir acciones que son causadas patológicamente, por ejemplo por enfermedades mentales, de acciones por las que una persona puede razonablemente ser responsable, y así surgir del carácter de una persona.”

pensamientos que tenemos emanan de nuestro carácter, sugiere que lo que se debe hacer es darle más peso a aquellas acciones que consideremos representativas. Esto es debido a que existe la posibilidad de que realicemos una acción o tengamos un pensamiento del que no tengamos control alguno. Como, por ejemplo, cuando uno tiene comezón, normalmente uno tiende a rascarse en la zona que siente dicha sensación. De tal acción, si bien no podemos decir que pertenece o está fuera del carácter de los individuos, sí podemos decir que está fuera del control de estos. Asimismo, hay pensamientos que uno posee y que, sin embargo, no son inducidos o controlados: estos aparecen en nuestra cabeza sin ninguna intención previa. *V.gr.*, la imagen de un león rojo, de un sacerdote con patas de rata, etc. Dichas imágenes pueden estar en la mente de una persona sin que ésta la haya inducido. Pero, ¿es verdad que la gente posee pensamientos que no son inducidas por ellas o que no tengan ninguna intención previa? Según J. O. Urmson, esta afirmación es polémica. Al parecer suyo, uno puede aplicar ciertos criterios para saber por qué un pensamiento fue suscitado. Aunado a ello, dice que la respuesta a tal cuestión depende de la intención del agente. Su explicación es la siguiente. En el contexto sobre la diferencia entre la memoria (recolección de imágenes o episodios) y la imaginación (libre invención de un episodio)<sup>36</sup>, Urmson nos dice que uno puede saber por qué fue inducido un pensamiento en un agente si, al preguntarle a éste, corroboramos si los criterios o el criterio que utilizamos, a la hora de evaluar su acción, son el o los correctos o el o los incorrectos dada la interpretación de dicho agente. Por ejemplo, supóngase el caso de un joven que escribe unos versos muy hermosos que van dirigidos hacia una mujer. Leyendo el texto, uno puede suponer que las

---

<sup>36</sup> Cabe señalar que Urmson no centra su discusión en lo que enseguida expondré: lo que él sustenta en este artículo es que en uno de los criterios que Hume esgrime para discernir entre las ideas de la memoria y las ideas de la imaginación- aquél que dice que tales ideas se diferencian en su grado de fuerza y vivacidad- es completamente falso. Sin embargo, para fines de este trabajo, sólo tomaré en cuenta su exposición sobre la diferencia que encuentra entre memoria, entendida como recolección de imágenes o episodios, e imaginación (entendida ésta como una libre invención de un episodio, suceso, etc.)



características de la mujer a quien van dirigidos esos versos se amoldan muy bien a las de su novia. Inclusive, el nombre de ella es utilizado en muchos de ellos. Por otro lado, él es un joven que, la mayor parte de los versos que escribe, van dirigidos a la que él considera la mujer más importante en su vida: su madre. Sin embargo, ¿cómo puede saber uno que dichas frases van dirigidas a su novia, a la madre de éste, a otra muchacha, etc? Incluso si tales versos no van dirigidos a nadie. Lo único que podemos hacer, según Urmson, es preguntarle al joven cuál de los criterios que utilizamos es el correcto, es decir, bajo su decisión, cual de estos criterios es el efectivo. Según Urmson: “All we have to do is to know what criteria of success are applicable, and that is a question which depends upon our own intentions.”<sup>37</sup> De esta manera, podemos ver cómo lo que Kupperman arguye puede ser puesto en cuestión: que hay pensamientos que aparecen en nuestra mente sin ninguna intención previa.

Ahora bien, si bien es cierto que lo que dice Urmson es verdadero en muchos de los casos, hay pensamientos o estados mentales en los que no existe una intención previa. Como, por ejemplo, cuando uno se enamora de alguien. En estos casos, normalmente uno no tiene la intención de escoger a la persona de quien se enamora. Mucho menos se tiene la intención de enamorarse. Otro caso sería el de una madre que, tras un día estresante, no puede dejar de tener en mente la imagen de su hijo al ser atropellado por el autobús. Si no hubiera sido por la astucia de una buena persona que logró que el chofer parara el vehículo, la imagen de la señora pudo haberse convertido en realidad. Empero, tal descuido la dejó angustiada todo el día: no la dejaron de invadir las imágenes del niño al ser atropellado. De esta forma, podemos observar que no tenemos control alguno sobre cierto tipo de estados mentales. En

---

<sup>37</sup> J.O. Urmson, “Memory and imagination”, p. 87 y 88. “Todo lo que nosotros tenemos que hacer es saber qué criterios de éxito son aplicables, y esa es una cuestión que depende de nuestras propias intenciones”.

esta medida, concuerdo con Kupperman en que hay tanto ciertas acciones como cierto tipo de pensamientos de las que, de manera inicial, no tenemos control.

Así, la respuesta a la primera pregunta se inclina hacia el lado de una contestación negativa, *i.e.*, negar que somos responsables de todos nuestros pensamientos y acciones que tenemos o realizamos respectivamente. Empero, la discusión no para aquí. Según Kupperman, uno, si bien de manera inicial no puede controlar algunos pensamientos o acciones, puede suscitar la probabilidad en que un pensamiento o una acción sucedan, es decir, que las acciones que realice un individuo, además de los pensamientos que a éste le vengan a la cabeza, sean predecibles. A menos de que, por el efecto de algún medicamento, psicotrópico, etc. dicha predictibilidad se vea afectada. Y dicha predictibilidad o afección en la probabilidad de las acciones o pensamientos de un individuo son gracias al hábito o hábitos que éste tenga. “[...] Habit is the crucial factor in formation. Patterns of thought and desire can be as habitual as actions. When habit runs counter to what we approve of in ourselves, usually habit will win.<sup>38</sup>” Con base en esto, lo que él sugiere es que, si bien puede parecer que hay ciertos actos de los que no tenemos responsabilidad alguna, lo que se debe hacer es darle más peso a ciertas acciones y pensamientos que estén conectados con otros pensamientos y acciones de una forma que los consideremos representativos, es decir, debemos darle mayor importancia a ciertas acciones y pensamientos que sean destacables en situaciones moralmente relevantes. Por ejemplo, acciones o pensamientos que realizamos o tenemos en tiempos de carestía, en situaciones caóticas, en momentos de desesperación, etc. Así, podemos concluir que una persona no es capaz de tener un control

---

<sup>38</sup> Joel Kupperman, *op. cit.*, p.51. “El hábito es el factor crucial en la formación del carácter. Patrones de pensamiento y deseo pueden ser tan habituales como las acciones. Cuando el hábito va en contra de lo que nosotros aprobamos en nosotros mismos, usualmente el hábito ganará”.

inmediato de algunos pensamientos e impulsos; sin embargo, eso no implica que no sea capaz de afectar la probabilidad de ciertos pensamientos e impulsos a través del hábito.

Por tal motivo, uno puede evaluar a la gente sobre la base del carácter de ésta, *i.e.*, uno puede argüir que un individuo tiene un buen o mal carácter en la medida en que ellos fomentan, a través del hábito, el patrón de acción y pensamiento que ellos mismo siguen o quieren seguir. Empero, ¿Esto implica que son responsables del carácter que ellos mismos tienen? Según Kupperman, la respuesta es afirmativa. Aunque de un modo peculiar. Y digo esto ya que, en términos generales, él nos dice que los individuos son responsables del carácter que ellos poseen; empero, dicho carácter es involuntario. En esto radica la peculiaridad de la respuesta: de manera intuitiva, uno diría que se es responsable de algo que es resultado de una decisión consciente o de algo que pudo haber sido controlado. Sin embargo, Kupperman da una explicación a favor de esa peculiar idea. Basándose en Hume, nos dice que el carácter emerge como algo involuntario en tanto que éste no se puede cambiar o verse alterado, de una manera drástica, por medio de una decisión consciente. En vez de eso, sugiere que el carácter es involuntario en la medida en que éste sólo puede controlarse o modificarse a través del hábito y de un constante empeño. Para ello, es necesario que transcurra una cantidad de tiempo considerable: el carácter de un individuo no puede cambiarse o alterarse de la noche a la mañana. Es un hecho que hay personas que, por razones completamente azarosas, pueden desarrollar un buen carácter. También es un hecho que otras pueden desarrollar un mal carácter. Sin embargo, si éste no se desarrolla de una manera adecuada, puede resultar que tanto la persona no tendrá un buen carácter como, por fortuna, ésta últimas no poseerán un mal carácter. Nótese el siguiente ejemplo para poder hacer clara esta idea. Supóngase el caso de un individuo que, desde una temprana

edad, uno puede prever que, si se ejercita de una manera adecuada, puede desarrollar un cuerpo de un buen atleta. Para ello, es necesario que lleve una alimentación balanceada, una buena rutina de gimnasio, un horario de actividades, etc. Pero, si dicho sujeto hace caso omiso de esto, es muy probable que en el futuro no tenga un cuerpo en el que, de manera inicial, se notaba que podría ser de un gran atleta. Lo mismo podemos decir del carácter. Una persona, de manera inicial, puede contar con un carácter que, si se desarrolla de manera adecuada, en un futuro podremos catalogarlo como bueno. Claro está que para que esto sea posible, tal persona debe ejercitarlo por medio de buenas acciones, teniendo, a su vez, buenos pensamientos, etc.

### 3.1 CARÁCTER, VOLUNTAD Y RESPONSABILIDAD MORAL.

Ahora bien, esta idea no debe confundirse con otra idea similar que dice que, al ser involuntario el carácter, las acciones o pensamientos que uno realice o posea, en tanto que éstas emanan del carácter, no serán responsabilidad nuestra: puesto que provienen de nuestro carácter, y al ser éste involuntario, dichas acciones y pensamientos, bajo esta perspectiva, alguien las podría considerar como carentes de responsabilidad por parte de las personas que las realizan o poseen. Así, con base en lo anterior, podríamos vernos llevados a sustentar que no tenemos control sobre nuestro comportamiento en algunas situaciones particulares o de ciertas reacciones que pudiéramos llegar a tener en circunstancias particulares. Por el contrario, Kupperman nos dice que la gente sí es responsable de muchas de sus acciones y de sus pensamientos: de gran parte de acciones y pensamientos que uno posee o realiza, tiene una decisión consciente sobre ellos; como ya hemos visto, algunos tendrán más importancia que otros. De esta manera, podemos decir que la gente hace elecciones de cómo su carácter se desarrollará o de cómo éste cambiará. *V.gr.*, el tipo de

vecindario en el que decide vivir, las amistades que tiene, el empleo que decide ocupar, etc. A su vez, y en este sentido, la gente es responsable del carácter que tiene.

Kupperman nos dice que uno es responsable del carácter que tiene. Y arguye esto gracias a la manera indirecta en la que, según él, se relaciona el carácter con las acciones. La explicación es la siguiente. Una persona es responsable de cierto acto si ésta, en términos generales, pudo haber actuado de otro modo si se lo hubiera propuesto, es decir, que pudo no haber realizado tal acción si lo hubiera intentado<sup>39</sup>. *P.ej.*, supongamos el caso de un padre que golpea a su hijo por el simple hecho de que éste obtiene malas calificaciones en el colegio. Supóngase también que, en una ocasión que lo golpeó, lo dejó lisiado: su extremidad derecha del niño dejó de funcionar por tal golpiza. En este caso, podemos adjudicarle responsabilidad al padre de la falta de movimiento en el brazo del niño. Esto se debe a que el padre pudo no haberlo golpeado y, en vez de eso, hacer algún otro tipo de cosas para que su hijo cambiara su manera de aprovechamiento académico: pudo hablar con él al respecto, pudo utilizar algunos castigos, menos severos de los que utilizó, para que su hijo respondiera mejor en la escuela, etc. Ahora bien, con respecto al carácter, una persona puede modificar o seguir fomentando el carácter que tiene a través del cultivo de ciertos hábitos. Sin embargo, si ella desea cambiar o modificar el carácter que posee, dicha modificación o cambio no se dará en una sola acción. En vez de eso, tal cambio se podría dar cuando tal persona, por medio de un gran esfuerzo, modifica o cambia el patrón de acción que tenía por otro distinto: en este nuevo patrón, ya no tiende a actuar de la manera en la que lo venía haciendo. *P.ej.*, una persona que suele decir mentiras para salir de apuros,

---

<sup>39</sup> Hume, al igual que Kupperman, también esgrime que una persona pudo actuar de una manera distinta a la que actuó. Que haya una relación causal entre el carácter de ésta y la acción no implica, a su parecer, que dicha persona no pudo haber actuado de una manera distinta. Para una mejor comprensión del tema véase Stroud Barry, *Hume*, trad. Antonio Ziorón, UNAM-IIF, México, 2005.

puede cambiar o modificar esto. Primero, haciendo un gran esfuerzo por querer cambiar. Segundo, hacer de la verdad un hábito, es decir, contar lo sucedido o acontecido de tal manera que lo que cuenta se apegue a la realidad. Para ello, es necesario que no sólo lo haga unas cuantas veces: como ya mencioné, tiene que acostumbrarse a decir la verdad. Por último, los demás individuos, si quieren ayudar a tal persona, pueden vanagloriarlo o censurarlo cuando éste diga o ya sea la verdad o bien emita sólo mentiras respectivamente. En este sentido, adjudicar responsabilidad a las personas por su carácter, a pesar de que es largamente involuntario, no es un sin sentido. Pero no sólo eso; pues responsabilizar a un sujeto por las acciones que emanan de su carácter tampoco es un error: como he mencionado, el patrón de acción que configura el carácter de los individuos puede verse modificado o alterado a través de un esfuerzo de éste y del cultivo de ciertos hábitos. Dicho en sus propios términos: “All of this leads to the conclusion that it makes sense to hold people responsible both for their characters and for actions that flow from their characters.”<sup>40</sup>,

Con base en lo anterior, uno puede darse cuenta de lo que Joel Kupperman entiende por carácter y de la responsabilidad que uno tiene sobre su tipo de carácter. A pesar de que, como ya he mencionado, dicho carácter es largamente involuntario. Sin embargo, no he mencionado una cosa que, a mi parecer, es de lo más relevante, esto es, el lugar que ocupa el carácter en la moralidad. Según Kupperman, el carácter tiene un lugar dentro de la moralidad. Y no sólo ocupa un lugar: el lugar que ocupa en la moralidad es de suma importancia. Esto se debe a que el carácter aparece como teniendo un papel crucial en la vida de los seres humanos. “[...] A person’s character appears to have a crucial role in the

---

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p.63.”Todo esto arroja la conclusión de que tiene sentido sostener que la gente es responsable de ambas cosas: de su carácter y de las acciones que emanan de su carácter.

quality of her or his life. Because of our ability to put ourselves in one another's place while taking most elements of our own characters as given, there is a strong tendency not to think of character's relevance to the value in a life."<sup>41</sup> Lo importante de esta cita es el énfasis que pone Kupperman en la relevancia del carácter para el valor en la vida de cualquier individuo. Empero, sugiere que el examen del valor o de los valores se centre en el carácter. Para ello, los individuos no deben concebirse como agentes pasivos que consumen valores de algún modelo en aras de acumular los elementos que son importantes para una vida buena. En vez de eso, uno debe apelar a la interioridad de los agentes, es decir, darle un gran peso a lo que estos son. Esto es debido a que, según Kupperman, al poner énfasis en el carácter uno también debe poner énfasis en la integridad de la vida de las personas: el carácter es el mayor agente en la integridad de las vidas. Aunado a ello, un carácter fuerte, en tanto que permite que los compromisos, interese, etc., sean mantenidos aún en difíciles situaciones, ayudaría más a estos fines.

Ahora bien, Kupperman nos dice, siguiendo a Nietzsche, que una persona que reflexione acerca del valor debe tomar una posición en la que la creatividad y la independencia sean los hilos conductores, es decir, no debe fomentar o desarrollar lo que alguna otra persona haya dicho. Dicho en otros términos, no debe tomar como un credo un sistema de valores que algún otro individuo haya sustentado: la vida de ese individuo es tan diferente a la de cualquier otro que endorsar dichos valores podría ser en detrimento del carácter de cada uno. Segundo, debe tener en cuenta que existe una imposibilidad de producir un sistema de valores que rija o sea preciso para cualquier individuo. Por último, tiene que estar

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p.141 "El carácter de una persona aparece teniendo un rol crucial en la calidad de su vida. Porque de nuestra habilidad de ponernos a nosotros mismos en el lugar de otros mientras tomamos más elementos de nuestros propios caracteres como dados, hay una fuerte tendencia a no pensar en la relevancia del carácter para el valor en la vida."

consciente de que la gente es influenciada por más de una aproximación al valor y que, por ende, es difícil poder suscribirse a una sola. Si bien es un hecho que, de manera simultánea, no puede suscribirse a dos o más de estas aproximaciones, en diferentes momentos puede apelar a dos o más de ellas. Inclusive, muchas de dichas aproximaciones a las que, en diversos momentos, puede apelar el individuo podrían resultar contrapuestas entre sí. Sin embargo, en tanto que el individuo apela a ellas en diversos momentos, no habría ningún problema con ello.

Con lo visto hasta el momento, podemos argüir que el carácter, según Kupperman, debe ocupar un lugar importante en la moralidad. Sin embargo, dada su caracterización del mismo, no debe entenderse como algo impersonal o fuera de la incumbencia de los individuos: como él afirma, el carácter es algo netamente personal. Y hay tres razones importantes para poder afirmar esto. Dichas razones son las siguientes:

First, there are limits to how freely we should judge and criticize other people character's (or their opinion about value). Second, variations in character can be connected with significant variations in the value of a life, so that unique features of character can be important to value. Sensitivity to nuance is, thus, crucial to all judgments of character. Finally, character also is personal in that there are many sharply different ways in which to have a very good character or a very good life: That someone's character is very different from ours doesn't imply that there is something wrong either with her or his life-or with ours.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 144 y 145. “Primero, hay límites para cómo nosotros libremente deberíamos juzgar y criticar el carácter de otras personas (sobre su opinión acerca del valor). Segundo, variaciones en el carácter puede estar conectado con variaciones significativas en el valor de una vida, así que los únicos rasgos del carácter pueden ser importantes para el valor. La sensibilidad es un matiz que es, así, crucial para todos los juicios del carácter. Finalmente, el carácter también es personal en la medida en que hay infinidad de maneras para tener un buen carácter o una buena vida: que el carácter de alguien sea diferente al de nosotros no implica que hay algo mal o con su carácter o con el nuestro.”



Así, lo que Kupperman nos quiere dar a entender es que el carácter es una noción sumamente personal. Sin embargo, con esto no nos quiere decir que, fuera de lo que ocurre con el carácter, haya algo malo, *per se*, con las moralidades de tipo impersonal. Hago alusión a esto puesto que, según Kupperman mismo, muchos de los elementos de éstas juegan un rol importante en la vida ética de los individuos. Por ejemplo, nos dice que, al igual que Strawson y Williams, algunas sociedades requieren que haya ciertas reglas de comportamiento que sus miembros estén dispuestos a cumplir. Si no fuera este el caso, la vida podría ser muy impredecible y dañina: dichas reglas constituyen el corazón de la moralidad. Por otro lado, también nos dice que, a pesar de esto, una teoría moral es más razonable si no es formulada, totalmente, en términos impersonales. Más bien, una teoría moral eficaz debería tomar en cuenta aspectos del carácter de las personas, patrones de comportamiento de éstas, etc. Puesto en sus términos: “Ethical theories have so much to contribute to the process by which virtues are formulated that any group of people is in much better position to behave virtuously if they are armed with a good ethical theory than if they are not. (...) My view is that there is more than one ethical theory that is better than no theory at all.”<sup>43</sup>

Ahora bien, al igual que Kupperman, John Kekes podría decir que el carácter ocupa un lugar dentro de la naturaleza de la moralidad. Sin embargo, la explicación que él da a favor de esto es diferente a la de aquél. A su vez, también podemos argüir que, para Kekes, el carácter puede concebirse como algo personal, es decir, como un aspecto personal de la moralidad. Él sustenta, en un artículo titulado “Morality and impartiality”, que la moralidad

---

<sup>43</sup> Id., “Character and ethical theory”, p.121. “Las teorías éticas tienen mucho que contribuir al proceso en el que las virtudes son formuladas por algún grupo de gente que está en mejor posición para comportarse virtuosamente si ellos están armados con una buena teoría ética que si no. Mi postura es que hay más que una sola teoría que es mejor que ninguna en absoluto.”

posee dos aspectos: el aspecto social y el aspecto personal. El aspecto social toma en cuenta, principalmente, a la imparcialidad como algo imprescindible para conocer la naturaleza de la moralidad y su justificación. Por tal motivo, la imparcialidad funge como criterio de distinción entre las reglas morales y las no morales: según Kekes, conocer la naturaleza y justificación de la moralidad implica conocer la distinción entre las reglas morales y las no morales. Por otro lado, el aspecto personal es aquel en donde, a pesar de que Kekes no lo pone en esos términos, el carácter puede tomar relevancia. Empezaré por exponer, en términos generales, el aspecto social de la moralidad; después, haré lo mismo con el aspecto personal de la misma.

#### 4. MORALIDAD E IMPARCIALIDAD

Como ya había apuntado, la imparcialidad es algo insoslayable en el aspecto social de la moralidad. Ahora bien, la imparcialidad, como es caracterizada por Kekes, debe tener los siguientes dos aspectos: la idea del “hipotético observador ideal” y la de universalidad. El primer aspecto, *grosso modo*, sugiere que el agente moral sea desinteresado, *i.e.*, que el agente no debe, a la hora de hacer un juicio o acción moral, estar influenciados por intereses de carácter particular. *V.gr.*, supongamos el caso de un individuo de 27 años de edad llamado Miguel. Él tiene el interés de cuidar a su madre que, en el último año, padeció cáncer de mama. En este caso, podemos decir que Miguel tiene un interés particular: el de cuidar a su madre que tiene cáncer en los senos. Empero, él no tiene el interés de cuidar a demás personas que tienen dicha enfermedad: su preocupación y cuidado sólo se limitan al de su madre. Así, tanto el juicio como la acción moral que pueden sustraerse de este caso no cumple con una de los aspectos de la imparcialidad: la del “hipotético observador ideal”. En vez de eso, los individuos, en tanto que agentes morales que actúan con base en el primer aspecto de la imparcialidad, tienen que trascender los intereses particulares a la hora de formular un juicio o realizar una acción moral.

##### 4.1 MORALIDAD E HIPOTÉTICO OBSERVADOR IDEAL.

Sin embargo, uno podría preguntarse: ¿qué significado tiene dicha noción de “hipotético observador ideal”? En una obra suya, *La naturaleza de la moralidad*, en un capítulo que lleva por título “El emotivismo como teoría del observador ideal”, Gilbert Harman nos da una respuesta a esta pregunta. Primeramente nos dice: “El observador ideal se define como una persona desinteresada, bien informada, claramente consciente de los hechos relevantes,

etc.”<sup>44</sup>. Con base en esto, el hipotético observador ideal, a la hora de realizar un juicio moral, no debe aprobar o desaprobar una acción moral únicamente basándose en sus propios intereses. Además, tal aprobación o desaprobación debe pasar por alto la conexión que dicho agente tenga o, inclusive, no tenga conexión alguna con personas involucradas en la acción. En vez de eso, el hipotético observador ideal debe adoptar una actitud basada en un punto de vista imparcial y desinteresado. *P.ej.*, un racista recalcitrante nos podrá decir que ciertas razas como, por ejemplo, la aria deben ser privilegiadas en, digamos, la impartición de derechos, la oportunidad para obtener un empleo, su posición ante la ley, etc. Como puede observarse en este caso, esta persona cree que alguien, por el simple hecho de pertenecer a una raza, debe recibir un comportamiento distinto a otra persona que pertenezca a una raza diferente. Sin embargo, lo que este individuo está pasando por alto es que, a la hora de emitir un juicio, no adopta una óptica desinteresada: sólo considera los intereses de ciertas personas. En este caso, de una raza. Pero no el de alguien que no pertenezca a ella. Si fuese todo lo contrario, bien podría evaluar un caso en el que él mismo perteneciera a una raza diferente a la aria y que, por tal razón, no sintiera aprobación moral por el racismo.

En el ejemplo anterior pudimos ver que una persona que, en un juicio moral, sólo toma en cuenta los intereses de ciertas personas, en este caso los de la raza aria, no adopta el punto de vista de un hipotético observador ideal. Inclusive, no puede sentir aprobación moral por dicho juicio. Empero, uno puede preguntarse por qué alguien siente desaprobación o aprobación por un juicio o acción moral. Intuitivamente, uno diría que porque cree que dicha acción o juicio es incorrecto o correcto respectivamente. En el caso del ejemplo, se

---

<sup>44</sup> Gilbert Harman, *La naturaleza de la moralidad*, p. 58.

desaprueba el juicio del racista en la medida en que se cree que dicho juicio es incorrecto. Pero, uno podría preguntarse, ¿qué tipo de desaprobación debe sentir un sujeto para afirmar que una determinada acción o juicio es incorrecto? Pues decir que alguien desaprueba un juicio o acción por el simple hecho de que estos son incorrectos, sería caer en una circularidad. Según Harman, para poder decir con cabalidad que un sujeto siente desaprobación o aprobación moral por un juicio o acción y que, por ende, crea que estos son incorrectos o correctos respectivamente, dicho sujeto debe apelar a principios morales. Como ya había mencionado, los principios son normas morales que, a diferencia de las reglas, no nos dicen con exactitud qué hacer: a diferencia de ellas, sólo nos dan una noción de cómo se tiene que actuar. Esto se debe a que, apelando a los principios, uno puede discernir el por qué una acción se desaprueba o aprueba, es decir, nos preguntamos, apelando a ellos, ¿por qué razón reaccionamos de manera distinta en ambos casos? En el ejemplo del racista, nos preguntamos por la razón que nos hace desaprobar dicho juicio. Siguiendo a Harman, debe ser un principio moral. Pero, ¿qué principio sería? Dicho principio, por obvias razones, es el de la imparcialidad. Para concluir con esta caracterización que hace Harman del hipotético observador ideal, me haré de sus siguientes palabras:

.Ahora bien, se supone que un observador ideal es desinteresado. No será parcial en favor de una raza, en favor de un sexo, en favor de una especie o en favor de los infantes sobre los fetos. De acuerdo con la teoría del observador ideal, cuando preguntamos por el principio que justifica el aborto pero no el infanticidio, preguntamos qué hay acerca del aborto y del infanticidio que llevaría al observador ideal a aprobar uno pero no el otro. En consecuencia, en la teoría del

observador ideal podemos estar en condiciones de dar cuenta del hecho de que el razonamiento moral apela de manera esencial al principio moral<sup>45</sup>.

#### 4.1.1 MORALIDAD Y UNIVERSALIZABILIDAD.

Por otro lado, la segunda característica, según Kekes, es la de la universalidad. En ella, nos dice que los juicios morales deben ser universalizables. Empero, uno podría preguntarse: ¿cómo sabemos si un juicio es universalizable? Sidgwick nos decía al respecto lo siguiente:

We cannot judge an action to be right for A and wrong for B, unless we can find in the natures or circumstances of the two some difference which we can regard as a reasonable ground for difference in their duties. If therefore I judge any action to be right for myself, I implicitly judge it to be right for any other person whose nature and circumstances do not differ from my own in certain important respect.

If a kind of conduct that is right (or wrong) for me is not right (or wrong) for someone else, it must be on the ground of some difference between the two cases, other than the fact that I and he are different persons.<sup>46</sup>

Al igual que Sidgwick, Mackie sustenta que cuando uno cataloga a una acción como buena o mala, justa o injusta, etc., está comprometido a decir lo mismo con una acción relevantemente similar. Por ejemplo, una persona que diga que es injusto abordar el tren sin pagar boleto tiene que aplicar ese juicio en cualquier situación similar en la que perciba este

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p.66.

<sup>46</sup> Sidgwick, *appud*, Peter Winch, "The universalizability of moral judgment" en *Ethic and action*, p. 151. "No podemos juzgar una acción como correcta para A e incorrecta para B, a menos que podamos encontrar en la naturaleza o en las circunstancias de las dos algunas diferencias que podamos considerar como un motivo razonable para diferenciar sus deberes. Si entonces juzgo una acción como correcta para mí, implícitamente la juzgo como correcta para alguna otra persona a la que su naturaleza y circunstancias no difieren de mí en cierto aspecto importante.

Si un tipo de conducta que es correcta (o incorrecta) para mí no es correcta (o incorrecta) para alguien más, debe ser sobre la base de algunas diferencias entre los dos casos, aparte del hecho de que él y yo somos diferentes personas"

tipo de actos que considera injustos. Aun cuando dicho acto sea ejecutado por ella. Empero, a diferencia de Sigdwick, nos dice que para lograr esta empresa, es decir, para poder decir que uno está haciendo un juicio moral-en donde estamos comprometidos a aplicarlo en situaciones “relevantemente similares”-, propone las siguientes cuatro fases. La primera fase tiene que ver con lo que él llama la irrelevancia de las “diferencias numéricas”. Para aclarar esto considérese el siguiente caso. Supóngase que usted es una persona sumamente conservadora y cree que es justo que las mujeres deban estar acatando las órdenes que su marido les da. Por otro lado, yo soy una feminista y no considero que sea justo lo que usted propone. En este caso, si bien ambos juicios proponen cosas distintas, lo que se toma, en esta fase, como irrelevante es el hecho que usted o yo somos los que formulamos los juicios. No así las diferencias cualitativas que hay entre ambos, esto es, la diferencia que existe entre un individuo y otro en su mera calidad de tales.

Sin embargo, como bien puede observarse, en esta primera fase las diferencias cualitativas que hay entre un individuo y otro son relevantes. Por tal motivo, a la hora de emitir un juicio en esta fase, alguien puede apelar a cuestiones como el color de piel, las preferencias sexuales de las personas, la religión que profesa, etc. Por ejemplo, en esta primera fase, alguien podría emitir el juicio “las personas de tez blanca deben tener los mejores cargos políticos”. Si es así, con lo que debe estar comprometido es con que el juicio se aplique a cualquiera que cumpla con las características mencionadas en él. En este caso, que sea una persona de tez blanca. Cabe resaltar que, en esta primera fase, el único limitante que hay es la forma, es decir, la capacidad que tienen los individuos para prescribir con carácter de universalidad. De esta manera, el contenido que deban tener los juicios queda al arbitrio de

los individuos: lo que sí deben hacer estos es que, el contenido que se impongan a los juicios en esta primera parte, deben aplicar a cualquier agente moral. Sin excepción alguna.

Lo que se sugiere es que cualquier prescripción sinceramente universalizada, o susceptible de convertirse en universal, es un juicio moral siempre y cuando su proponente esté dispuesto a aplicarla por igual a sí mismo y a los demás, así como a continuar aplicándola en situaciones interpersonales cuando las tornas se hayan invertido. Desde este punto de vista, sólo existen limitaciones formales, pero no las hay materiales, en cuanto a lo que puede considerarse moral<sup>47</sup>.

Ahora bien, lo importante en esta primera fase, como ya se había señalado, es que, según Mackie, es irrelevante quién o quienes emiten los juicios. No importa si usted dice que las mujeres deben ser sumisas o que yo afirme que las mujeres deben tener una igualdad de oportunidades a la hora de conseguir un empleo. Lo relevante es que, la persona que emite el juicio, debe estar consciente de que tal juicio se puede aplicar tanto a él como a cualquier otra persona. *V.gr.*, podemos decir que las personas que cometen crímenes como asaltos, asesinatos, estafas, etc., merecen un castigo por tales actos. Inclusive cuando las personas que cometan tales crímenes seamos nosotros. Es un hecho que, en algunos juicios, no pueden aplicarse a las o la persona que lo emite. Como cuando un hombre dice que los mejores salarios deben estar destinados a los varones. Alguien podría recriminarle que tal juicio, además de ser arbitrario, no contempla lo que una mujer pensaría: ¿qué pasaría si él fuera mujer? Éste, si bien piensa que sería una pena en caso de que fuera mujer, afirma que afortunadamente no lo es. Entiende que es un juicio que podría aplicársele a él; pero, como no es mujer, no puede ser el caso: es una situación contrafáctica.

---

<sup>47</sup> John Mackie, *Ética*, p. 98.



En esta primera fase de universalización, podemos utilizar nombres propios o indexicos en la formulación de los juicios; sin embargo, serán entendidos como variables y no como constantes. Puesto en otros términos, uno puede, en la formulación de los juicios, utilizar el nombre propio o el de alguien más. *P.ej.*, Carlos Pérez debe cumplir sus promesa. En este ejemplo, se utiliza el nombre de una persona en particular; empero, dicho término singular, en este caso el de Carlos Pérez, puede ser sustituido por una descripción general de personas, de las relaciones de ellas, etc. De este modo, tal descripción general puede ser instanciada en otros individuos y, por ende, el juicio que se formule puede ser aplicado a cualquier sujeto. Sin embargo, Mackie nos dice que, apelando solamente a esta fase, no podríamos sustentar que un juicio es universalizable. La razón es que se pueden hacer dos objeciones en contra de esta fase. La primera de ellas, a la que ya había hecho alusión, es que, puesto que sólo se toman como irrelevantes las llamadas “diferencias numéricas”, podemos tener complicaciones si no se hace lo mismo con respecto a las diferencias genéricas, *i.e.*, en pasar por alto las diferencias cualitativas entre los individuos: su sexo, raza, etc. De lo contrario, podrán universalizarse juicios que, de manera intuitiva, uno considera injustos. *V.gr.*, esta fase nos permite formular juicios que discriminan a la gente sobre la base de su color de piel, su religión, su sexo, etc. Esto con respecto a la primera objeción. La segunda objeción consiste en lo siguiente. Si bien es cierto que, en la configuración de los juicios morales, los nombres propios y las constantes indexicas son irrelevantes, aún podemos en la formulación de ellos registrar nuestros ideales, valores, preferencias, etc. *P.ej.*, el célibe puede llegar a sentirse muy contento si se prescribiera, con carácter de universalidad, que todo el mundo no debe contraer matrimonio en ningún momento de sus vidas. Esta segunda objeción, al igual que la primera, estriba en que, en tanto que en esta primera fase de universalización el único límite es la forma, el contenido

de los juicios pueden contener ideales, preferencias, etc.: recordemos que, según Mackie, el contenido de los juicios se deja al arbitrio de los individuos. De esta manera, vemos que se pueden generar algunos tipos de injusticias si sólo apelásemos a esta fase de universalización, es decir, si sólo tomamos como irrelevantes las llamadas “diferencias numéricas”. Por tanto, Mackie sugiere tres fases más para poder universalizar un juicio moral: si sólo nos quedamos con la primera, podemos formular juicios que, por un lado, discriminen a la gente sobre la base de su color de piel, religión etc.; y, por otro lado, juicios que registren nuestros ideales, preferencias, etc.

En la segunda fase, Mackie sugiere la empatía para poder formular un juicio que pueda ser calificado como universal. En ella, se trata de eliminar las diferencias genéricas que pueden colarse en la primera fase, es decir, se tratan de eliminar las diferencias, que existen entre los individuos, que responden a la cualidad: uno se pone en el lugar del otro. Puesto en otros términos, en esta fase se tratan como irrelevantes las diferencias cualitativas entre los individuos, es decir, en la universalización de los juicios, no se toma en cuenta la raza, el sexo, la posición económica, etc. de estos. En vez de eso, se trata de hacer a un lado dichas nociones a la hora de la formulación de un juicio. “En esta segunda fase de universalización, buscamos máximas prescriptivas que estemos dispuestos no sólo a aplicar a todo el mundo (grupos de naciones, personas, etc.) sino también a seguir aplicando sin importar las variaciones de la situación social de los individuos ni sus cualidades mentales, físicas o económicas.”<sup>48</sup> Además, en esta segunda fase, uno debe hacer una empatía con respecto a sus juicios, *i.e.*, ponerse en el lugar de otros para que, desde esa perspectiva, uno cuestione si dicho juicio puede ser guía en la acción. Así, lo que uno busca en esta fase son

---

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 103.

máximas prescriptivas que se apliquen a todo mundo. Aunado a ello, tales máximas se aplican a los individuos sin importar, como ya mencioné, el color de piel, la religión, la situación económica en la que se encuentran, etc. *P.ej.*, supóngase el caso de un individuo llamado Roberto que tiene 75 años de edad. Él cuenta con una muy buena salud, sigue trabajando y, en tanto que vive solo y nadie depende de él, ha estado ahorrando dinero para no tener ningún problema económico en lo que resta de su vida. Además, el puesto en el que se ha desempeñado a lo largo de su vida ha sido bien remunerado y, por tal motivo, el dinero que ha ahorrado es suficiente para no tener ningún problema económico en el futuro. Por tal motivo, lo que ha venido sosteniendo es que deberían eliminarse las pensiones a las personas de la tercera edad: según él, éstas sólo fomentan la holgazanería y la mediocridad. Desde su punto de vista, esto es lo que debería hacerse. Por el contrario, supongamos que, en vez de ser un sujeto que no tiene ni familia ni problemas de salud, es una persona de 67 años que tiene dos hijos menores de edad a los que debe mantener, un sueldo irrisorio y una enfermedad crónica que, en un par de años, le imposibilitará trabajar. Afortunadamente, en tanto que lleva bastantes años laborando para la misma empresa, podrá pensionarse cuando ya le sea imposible hacerlo. Así, en este caso, parecería injusto lo que se plantea en el primero: que sean eliminadas las pensiones para las personas de la tercera edad. Afirmo lo anterior debido a que, en este segundo caso, parece razonable que, dadas las condiciones en las que se encuentra, reciba una pensión por su labor ejercida en la empresa. De este modo, se puede observar que, en esta fase de universalización, las injusticias que señala la primera objeción no son permitidas, es decir, no podrán ser formulados juicios, con carácter de universalibilidad, que le den cierto peso a las diferencias genéricas o diferencias cualitativas entre los individuos: diferencias que respondan a la posición económica, sexo, color de piel, etc. Sin embargo, la segunda objeción planteada por Mackie no es superada

por esta segunda fase de universalización. Esto es debido a que, en términos generales, en esta fase aún se pueden estipular juicios con base en nuestras preferencias personales, ideales, gustos, etc. Por ejemplo, el homofóbico podría juzgar que, en cualquier caso y para cualquier persona, debe prohibírsele contraer matrimonio con alguien del mismo sexo; el flojo podría estipular que la actividad física no debe realizarse, etc. Así, vemos que es necesaria otra fase de universalización para evitar este tipo de objeciones.

En la tercera fase, lo que Mackie sugiere es ponerse aún más en el lugar del otro. Para lograr esto, se tienen que tomar en consideración los gustos e ideales opuestos a los nuestros, es decir, uno trata de hacer a un lado las divergencias que responden a los gustos particulares, preferencias, ideales, etc.: lo que se pretende es evaluar juicios contrapuestos con los que uno no simpatiza y, con base en ello, “buscar principios que representen un compromiso aceptable entre los puntos de vista reales”<sup>49</sup>. Para ello, es necesario que las personas tomen en cuenta los gustos o ideales suyos, los que divergen de ellos, los que son totalmente contrapuestos a los suyos, etc. Sólo así podemos formular juicios que, además de que toman en cuenta lo que las demás personas piensan, pueden ser aceptables desde cualquier punto de vista. *V.gr.*, alguien que sea apasionado a las carreras de automóviles debe estar consciente de que, por mucho que sea su gusto hacia ese deporte, no deberían construirse autopistas en zonas que sean consideradas como reservas ecológicas: en última instancia, la construcción de autopistas en alguna de esas zonas va en detrimento de muchas especies animales, de la flora de la región, etc. Con respecto a esta tercera fase, huelga decir que, a diferencia de la primera y segunda en dónde sólo se tomaban como irrelevantes las diferencias cuantitativas y cualitativas respectivamente, en esta fase se ponderan los

---

<sup>49</sup>Ibid., p. 106.

ideales, gustos, preferencias, etc. de los demás individuos. De esta forma, podemos evitar la segunda objeción que la fase anterior no pudo evadir, *i.e.*, en esta tercera fase se eliminan las injusticias que se derivan de los gustos, preferencias, ideales, etc. personales. Esto se explica apelando, al igual que en la segunda fase, a la empatía. Sin embargo, a diferencia de esa fase, no sólo se toman en cuenta las diferencias que hay entre los individuos en términos cualitativos a la hora de formular un juicio. Aunado a ello, se consideran los ideales, gustos, etc. contrapuestos a los de uno y se formula el juicio. Por ejemplo, alguien con una fortuna exorbitante podría decir, apelando sólo a las dos primeras fases de universalización, que no se tiene por qué socorrer a las personas que necesitan ayuda económica: para él, las personas se las tienen que arreglar como ellas puedan. Sin embargo, si esta persona hace una empatía con respecto a otra que se encuentra en una situación económica deplorable, entonces su juicio ya no sería no socorrer a las personas que necesitan ayuda económica: si considera la situación de esta otra persona e imagina estar en sus zapatos, no diría que no se tiene por qué socorrerla. Aun cuando en su vida, por la gran fortuna que tiene, es poco probable que se encuentre apurado de dinero. Aunque, por lo menos, puede imaginar que lo esté. De esta manera, se percataría que su juicio es erróneo. Así, podemos sustentar que esta tercera fase es diferente, pero a la vez complementaria, de aquellas fases que sólo toman como irrelevantes las diferencias tanto genéricas como numéricas.

Podemos argüir que, hasta la tercera fase de universalización, se evitan las dos objeciones que se han venido manejando. Sin embargo, Mackie sugiere una cuarta fase para poder universalizar un juicio. Según él, los juicios morales que son universales tienen ciertos elementos de carácter subjetivo. Con esto, Mackie nos dice que, para que un juicio sea

universalizable, éste tiene que pasar por cierto respaldo del individuo o sujeto que está sosteniendo el juicio, *i.e.*, “[...] Se apela a algo que tiene la categoría lógica de una decisión”<sup>50</sup>.

Por ejemplo, supóngase que usted es un experto en natación y que, en sus vacaciones, decide ir al río más cercano para mejorar sus técnicas de bruceo, pataleo, etc. Llegando al río, usted se topa con una persona que, aparentemente, no sabe nadar y le pide ayuda: se está ahogando. Rápidamente, usted pasa por la primera fase de universalización y llega a la conclusión de que no debe ayudar a alguien en ese tipo de circunstancias: como usted es muy listo y orgulloso, cree que sólo a los tontos les pasa eso; además de que cree que sería vergonzoso recibir ayuda de alguien. En esta fase, hay un elemento subjetivo al que usted está apelando: su aceptación a la máxima que dice que no debe ayudar a alguien en ese tipo de circunstancias. Pues usted decidió, sin en el influjo de nadie, guiar su acción con base en ella. Pero suponga que no está convencido del todo. Pasa a la segunda fase de universalización y hace una empatía con respecto a la otra persona: nota que es una persona muy débil, que no sabe nadar, etc. Se pone en los zapatos de la otra persona y nota que la máxima que debe seguir no es hacer caso omiso de lo acontecido; sino más bien que debe ayudarlo. Si usted acepta respaldar esta máxima, entonces hay otro elemento subjetivo inmiscuido aquí: su decisión de apelar a la segunda fase. Sin embargo, supóngase que usted cree mucho en sí mismo y tiene un ideal de autoconfianza que lo convence más que la adopción de esta segunda fase, es decir, usted cree que es vergonzoso e indigno pedir ayuda. Aunque no está convencido del todo que no debe prestar su ayuda. Por ello, avanza a la tercera fase. Percata que no todo mundo comparte su ideal de autoconfianza y que hay

---

<sup>50</sup> *Ibíd.*, 113.

gente que no le importa que alguien los ayude cuando lo necesitan. Ahora bien, si bien es cierto que es un hombre que sigue el ideal de autoconfianza, no es un fanático exacerbado y respeta los ideales opuestos a los suyos. Así, usted cambia de parecer y decide ayudar a esa persona. Pero lo hace en tanto que hay un elemento subjetivo que jugó un papel importante en su cambio de parecer: su decisión de adoptar la tercera fase de universalización. Por tanto, podemos concluir que el principio práctico, que servirá de guía en la acción moral, tiene en la decisión de aceptarlo, en las tres fases de universalización, un carácter subjetivo. Y es en este principio práctico, de carácter subjetivo, en el que descansa la cuarta fase de universalización: el de darle respaldo a cada una de las fases de universalizabilidad.

Con base en la aclaración de los dos conceptos característicos de la imparcialidad, el de “hipotético observador ideal” y el de “universalizabilidad”, podemos entender uno de los aspectos que, según Kekes, tiene la moralidad: el aspecto social. Según él, este aspecto se basa en una visión un poco pesimista acerca de los seres humanos. Bajo esta visión, los seres humanos, de manera natural, tienden a saciar el tipo de satisfacciones que ellos tienen. Por ello, si se les deja hacer lo que ellos quieren, actuarían de una manera en la que poco les importaría el daño que estarían ocasionando a los otros. Además, el tipo de acciones que podrían realizar serían de corte egoísta. Por tal motivo, este aspecto de la moralidad sugiere que, para comportarse moralmente, la gente debe actuar no con base en lo que ellos sienten o quieren hacer; sino todo lo contrario, es decir, obedeciendo el tipo de reglas que, con base en la imparcialidad, podemos formular.

#### 4.2 MORALIDAD Y ASPECTO PERSONAL.

Ahora bien, como ya lo habían apuntado tanto Kupperman como Williams, si la moralidad fuera sólo impersonal, entonces no habría lugar para el carácter de los individuos. Sin embargo, Kekes sustenta que la moralidad tiene un segundo aspecto. Tal aspecto lo llama “aspecto personal”. A comparación del aspecto social, este aspecto de la moralidad es optimista con respecto a la naturaleza humana. Y digo esto por lo siguiente. Bajo este aspecto, no se niega que haya bases impulsivas en la naturaleza de los hombres. Empero, esto no implica que los seres humanos no puedan actuar moralmente, es decir, que no busquen para ellos vivir, lo que ellos consideren, una vida buena. Así, en dicho aspecto, el objetivo es enseñar a las personas a responder a la pregunta de cómo vivir una vida buena. Para ello, no se necesita de una serie de reglas o prohibiciones para que la gente pueda lograr tal objetivo. En vez de eso, si bien se requieren de una serie de habilidades y de reglas que capacitan a las personas para una vida buena, también toma la racionalidad del autointerés para dicho fin: con base en ese tipo de racionalidad, los individuos podrán lograr lo que ellos consideren una “vida buena”. De esta manera, los sujetos podrán imponerse un modelo de vida buena sobre ellos mismos. Dicho en palabras de Kekes: “Personal morality is like creation: what is being created is oneself. The moral life is the attempt to realize an ideal conception that one has imaginatively understood, to make oneself into the kind of person that one’s ideals call for”<sup>51</sup> Para que esto se lleve a cabo, las personas deben tomar en cuenta sus sentimientos, aspiraciones personales y, sobre todo las relaciones personales que los individuos pudiesen llegar a tener. Puesto en otros términos, “Personal morality consists in the individual’s pursuit of his own ideals; ideals that have been adopted to suit his own character and circumstances. On personal morality, what

---

<sup>51</sup> Id. “La moralidad personal es como la creación: lo que está siendo creado es uno mismo. La vida moral es el esfuerzo para realizar una concepción ideal que uno tiene imaginativamente entendida, para hacer de uno mismo el tipo de persona que los ideales de uno exigen.”



matters is how the agent goes about transforming himself, and thus how he differs from others”<sup>52</sup> . Por tal motivo, este aspecto de la moralidad permite que las diferencias de carácter y los juicios sobre casos particulares sean tomados en cuenta: a diferencia de este aspecto, el aspecto social le resta importancia a tales factores en aras de que se cumplan las dos características de la imparcialidad. Para ilustrar este aspecto me haré del siguiente ejemplo. Supóngase el caso de dos jóvenes, Arturo y Andrea, que han tenido una amistad de más de 15 años. A ambos les gusta gastar su tiempo libre juntos. Suelen salir al cine, visitar museos, etc. Sin embargo, Arturo ha empezado a dudar del comportamiento de Andrea y de su amistad que tiene con ella. Esto se debe a que, recientemente, Arturo ha tenido suficientes problemas y ha querido contar con Andrea para escuchar sus sugerencias al respecto. Empero, Andrea no ha querido salir con él, no ha querido responder sus llamadas, cuando la ve ya ni siquiera lo saluda, etc. Por tal razón, Arturo ha empezado a cuestionarse sobre la relación de amistad que tiene con ella. Inclusive, ha pensado en finalizar con tal amistad. Ahora bien, si él apelase al aspecto social de la moralidad, debería tener en cuenta que si decide terminar con la amistad que ha tenido con Andrea es porque cualquier persona en su lugar hubiese actuado de esa manera. Si es así, vemos que este aspecto social de la moralidad nos deja con un problema: comprometerse con la imparcialidad, en todos los aspectos de nuestras vidas, elimina grandes elementos de ella. Como, por ejemplo, sentimientos, aspiraciones personales, etc. En el caso de Arturo y Andrea, aquél quiere terminar su relación de amistad con Andrea por lo que él siente, desea, etc. Y no porque cualquier agente moral haría eso en cualquier circunstancia. Así, Kekes sugiere que hay partes de la moralidad que no permiten a la imparcialidad como

---

<sup>52</sup> John Kekes, op. cit., p. 298. “La moralidad personal consiste en la búsqueda de sus propios ideales; ideales que han sido adoptados a conveniencia de su propio carácter y circunstancias. En la moralidad personal, la cuestión es cómo el agente se va a transformar a sí mismo, y así cómo el difiere de otros.”

elemento. Por ejemplo, las relaciones personales, las aspiraciones personales, etc.: dichos elementos son importantes en la configuración del carácter de las personas y, por ende, forman parte del aspecto personal de la moralidad.

## 5. OBSERVACIONES FINALES

Ahora bien, es evidente que la noción de carácter tiene mucha relevancia en el terreno de la moralidad. Aunque lo que sigue dejando dudas es el lugar que ocupa en ella. Para Williams, bajo su concepción de carácter, éste, en tanto que se identifica con los deseos categóricos de las personas, pueden entrar en conflicto con lo que prescribe la moralidad impersonal. Al ser de este modo, los problemas que pueden surgir entre lo prescrito por la moralidad impersonal y lo que los deseos categóricos quieren sería de tal modo que, muchos de ellos, tendrían solución sólo si se apela o bien a lo prescrito por la moralidad o a lo que los deseos categóricos nos dictan. Al igual que Williams, Strawson observó un problema semejante. Sólo que empleando otros conceptos. Nos dice que las imágenes de “vida ideal” que las personas tengan y la moralidad social son importantes en la vida de los individuos. Empero, dichos elementos pueden entrar en conflicto. Además, dichas imágenes de “vida ideal” no sólo pueden entrar en conflicto con lo que Strawson concibe como moralidad social; sino que la tensión, a su vez, puede ocurrir con el tipo de moralidades de carácter impersonal: kantismo, utilitarismo, contractualismo, etc. Un problema semejante a los problemas que exponen Williams y Strawson lo encontramos en Kekes. Digo esto ya que, *grosso modo*, sigue existiendo una pugna entre los llamados “intereses particulares” y las exigencias del aspecto social de la moralidad. Esto se debe a que, si bien considera a los “intereses particulares” como formando parte de la moralidad, no nos dice a qué aspecto de moralidad se le debe dar más peso, es decir, Kekes no nos dice qué deberíamos hacer si estos dos aspectos llegasen a entrar en conflicto. *Prima facie*, John Kekes le da una mayor importancia al aspecto personal de la moralidad que al aspecto social. Sin embargo, él afirma que el aspecto social también tiene mucha importancia en la moralidad: lo que está

negando es que el aspecto social de la moralidad debe ser el hegemónico. Con base en esto, uno puede sustentar que hay terrenos de la moralidad en los que el aspecto social y el personal no pueden coexistir en él. Empero, no sabemos cuál es la barrera, si es que la hay, que divide a ambos aspectos: Kekes, por lo menos en el artículo suyo que he mencionado, no nos da ninguna señal al respecto. Por tal razón, me parece que Kekes tampoco nos provee de buenos elementos para darle respuesta al problema planteado por Williams y observado por Strawson. Además, creo que, si bien divide a la moralidad en dos aspectos: el personal y el social, el carácter impersonal de la moralidad, criticada por Williams, se impone en este modelo. La razón es la siguiente. Según Kekes, conocer la naturaleza y justificación de la moralidad implica saber discernir entre las reglas que son morales y las que no. Si esto es el caso, al ser reglas impuestas a los individuos, podría suceder que tales reglas entraran en conflicto con lo que el mismo individuo se considere como un modelo de “vida buena” a seguir.

Por último, al igual que Williams, Kupperman nos dice que el carácter tiene un lugar en la moralidad. Empero, difiere de Williams en lo siguiente. En primer lugar, nos dice que eso que Williams cree que es el carácter es parte de lo que uno es. En vez de eso, como ya lo había expuesto, él nos dice que el carácter implica un patrón de acción y pensamiento. Además, el carácter, según él, tiene un lugar en la moralidad en la medida en que centremos el examen del valor, que tiene la vida de los individuos, en el carácter. Sin embargo, aún con la caracterización que Kupperman hace sobre dicha noción, el problema planteado por Williams puede aplicarse para este caso: el patrón de pensamiento y de acción de una persona puede chocar con las exigencias de la moral impersonal. Por ejemplo, alguien puede tener un patrón de acción y pensamiento basado en, digamos, la misericordia. Sin

embargo, dicho carácter podría verse en conflicto con, digamos, el principio de imparcialidad de la moralidad: al tratar a los hombres de igual manera, no apelando a intereses de carácter particular, no tiene por qué compadecerse de algún individuo.

El problema que hemos analizado se presenta tanto en Williams como en Strawson, Kekes y Kupperman. Claro está, con sus diferencias y su terminología propia. Empero, los cuatro, si bien la pretensión de Kekes no era dar una respuesta a ese problema, nos dejan con la duda de cómo, si es que la hay, podemos dar respuesta al problema planteado. Una forma de resolver dicho problema apelando a una disyunción exclusiva, es decir, o bien apelando al carácter, o imágenes de vida ideal; o bien subordinándose a lo prescrito por la moralidad impersonal. *Prima facie*, uno podría verse tentado a decir que esto último es lo que se debe hacer si es que queremos actuar moralmente. Pero, ¿debemos hacer esto último en aras de que la moralidad salga siempre victoriosa? A mi parecer, no creo que eso sea lo conveniente. La razón de esto es la siguiente. Muchos filósofos han concebido a la moralidad como algo que abarca todos los aspectos de nuestras vidas. Entre ellos podemos tomar como ejemplo a los utilitaristas. Uno de los principios de este tipo de moralidad es el de “igual preocupación”. Este principio, sugerido por Mill, se basa en la idea de que debemos tratar el bienestar de cada persona como de igual importancia<sup>53</sup>. Pero si este fuera el caso, nos encontraríamos en una situación en la que, por un lado, el utilitarismo nos exigiera tanto que, cualquier acción que realicemos, son consideradas como morales. Por otro lado, nos obligaría a abandonar nuestras relaciones personales. Tal vez los siguientes ejemplos sirvan de ayuda. Considérese una situación en la que, por mero antojo, voy a la heladería a comprarme un helado de chocolate. Sin embargo, en el transcurso en el que voy a

---

<sup>53</sup> James Rachels, op. cit., p.174.

ella, me pongo a pensar que ese dinero bien podría ser donado a un centro de beneficencia pública o podría ser dado a una persona que no tiene para comer. Si opto por alguna de estas dos últimas opciones, alguien podría decir que mi acto es digno de elogio; pero que no es una obligación mía. Para el utilitarismo, es todo lo contrario, *i.e.*, basándose en el principio de igual preocupación, nos dice que esa era nuestra obligación como agentes morales. Por medio de este ejemplo, podemos ver que este tipo de moralidad, al hacer del dominio de ésta a casi todas las acciones de los individuos, nos obliga realizar ciertas acciones que podrían ocasionar que no realicemos ciertas actividades que solemos hacer. Inclusive, en aras de actuar moralmente, nos haría abandonar nuestros proyectos de vida, ideales individuales, etc. Por otro lado, con respecto a las relaciones personales, es un hecho que a muchas personas las tratamos de una manera diferente o especial. *P. ej.*, uno trata a sus padres de una manera distinta que, supongamos, a una persona que jamás habíamos visto y que nos la encontramos hoy por la mañana. Sin embargo, el utilitarismo, por medio de su principio de igual preocupación, nos obligaría a tratar de igual manera tanto a nuestros padres como a esa persona que apenas conocemos. Pues, según el principio utilitarista de igual preocupación, el bienestar de cualquier persona debe considerarse como de igual importancia. En esa medida, no debemos considerar, por ejemplo, el bienestar de nuestros padres como superior ante el bienestar de esa persona desconocida.

Por tal motivo, no creo que sería bueno que la moralidad engulla todas las acciones humanas. Aunque tampoco creo que ésta deba abarcar muy poco. Por ejemplo, que la moralidad sólo abarque acciones como no decir mentiras a nuestros semejantes, cumplir con las promesas que hemos hecho, no entrar al cine sin haber pagado el boleto, etc. Tampoco creo que la moralidad deba limitarse a este otro tipo de acciones en donde, lo

característico de ellas, es que se dan a la hora de tomar decisiones importantes: ¿qué debo hacer ante la ausencia de Estado de Derecho en mi país? ¿Debo intentar asesinar a Felipe Calderón?, etc. Si bien tanto en las respuestas a estas preguntas como en el primer tipo de acciones encontramos aspectos morales, no por ello estos tipos de acciones son las únicas que podrían ser consideradas como morales. Pienso que algunos autores podrían decirnos que diferenciar entre el área y el dominio de la moralidad serviría de ayuda para lograr nuestra empresa. Iris Murdoch nos dice que: “El área de la moralidad, y por tanto de la filosofía moral, puede verse ahora, no como un asunto trivial de deudas y promesas, sino como algo que cubre todo nuestro modo de vida y la naturaleza de nuestras relaciones con el mundo.”<sup>54</sup> Pero, si bien es un hecho que el área de la moralidad es bastante abarcadora, no por eso debemos traslapar el área de la moralidad con el dominio de ésta. Hacer esto es perder mucho en nuestras vidas. Inclusive, nuestras vidas mismas. Engullir toda nuestra vida de la moralidad es permitir tanto que pueden suscitarse casos como los ejemplos a los que hice alusión cuando critiqué el principio de “igual preocupación” utilitarista.

Mark Platts nos dice que lo que debemos reconocer es que, en nuestras vidas, existe una pluralidad de diversos valores prácticos. Dentro de estos encontramos algunos de carácter moral, estético, etc. Así, no podemos sustentar que el dominio de la moralidad abarque todos los aspectos de nuestras vidas. En vez de ello, lo que se tiene que hacer, a lo largo de la vida, es aprender a lidiar con los conflictos que se den entre dichos valores. De lo contrario, darle mayor peso a cualquiera de ellos, es negar la pluralidad de valores

---

<sup>54</sup> Iris Murdoch, *La soberanía del bien*, p. 99.

prácticos. “Una vida sin moralidad sería ‘sórdida, grosera y corta’; pero una vida inundada por la moralidad sería impersonal, carente de pasión y (demasiado) larga”<sup>55</sup>.

A manera de conclusión, me parece que Williams nos deja con una gran problemática que, los autores mencionados aquí, no nos proveen de suficientes elementos para resolverla. Si bien es cierto que Mark Platts enriquece la discusión señalando que debe haber una distinción entre el área de la moralidad y el dominio de ella, esto no nos ayuda mucho para resolver el problema planteado por Williams. Recordemos que su sugerencia es aprender a lidiar en nuestras vidas con conflictos que responden a una pluralidad de valores prácticos. Dentro de dichos valores encontramos valores morales, estéticos, etc. Por otro lado, tanto Kupperman como Kekes y Strawson, si bien llegan a rastrear el problema, no nos dan una solución a éste. Sustento esto ya que, dada la importancia que tienen el carácter, las imágenes de “vida ideal” y el aspecto personal en la vida de los hombres, éstos podrían verse amenazado por los criterios impersonales de muchas teorías morales. Es un hecho que, en muchos casos, tales criterios deben tomar una importancia fundamental. Inclusive, aceptar que, gracias a esos criterios impersonales, se puedan salvaguardar, por ejemplo, las imágenes de “vida ideal”. Sin embargo, hay ocasiones en los que ambos elementos no pueden coexistir, es decir, en que hay una tensión entre dichos elementos en donde sólo podemos apelar a uno de los dos disyuntos. Pero si dejamos que la moralidad salga victoriosa en todos los casos en donde exista una tensión, podemos dejar de lado cosas como proyectos de vida, actividades que nos gusta hacer, etc. Inclusive, como ya se ha señalado, dejar de lado la vida misma.

---

<sup>55</sup> Mark Platts, op. cit., p. 61.



## CONCLUSIÓN.

A lo largo de este ensayo evalúe un problema que, a mi parecer, es de mucha importancia dentro del campo de la filosofía moral: de si debe el carácter ocupar un lugar dentro de la moralidad. Asimismo, expuse lo que, principalmente, cuatro filósofos podrían decir al respecto: John Kekes, Bernard Williams, Joel Kupperman y P.F. Strawson. Con la peculiar terminología de cada uno de ellos, evalúe si elementos como el carácter, imagen de vida ideal o aspecto personal de la moralidad pueden coexistir con la moral. Sobre todo, con lo que he llamado “moralidad impersonal”. Es un hecho que, en muchos casos, ambos elementos pueden coexistir; empero, hay ocasiones en los que únicamente podemos apelar a uno de los dos disyuntos. Apelar solamente a la moralidad, en este tipo de casos, es lo que de manera intuitiva uno estaría tentado a hacer. Sin embargo, dejar que ella salga victoriosa en todos los casos nos estaría obligando a dejar de lado muchas cosas que son de suma importancia dentro de nuestras vidas. Por otro lado, no apelar a la moralidad en ningún caso en donde se dé la tensión entre estos elementos traería consigo sospechas acerca de la moralidad misma: surgiría la pregunta clásica de por qué tenemos que actuar apelando a la moralidad.

Como puede observarse, el problema fundamental que traté a lo largo de este ensayo no es una aportación mía, es decir, no es un problema que esté tratando por primera vez. Por lo menos, se puede rastrear en algunos de los textos de Joel Kupperman, Bernard Williams, John Kekes y Peter Strawson. Sin embargo, como ya lo he venido reiterando a lo largo de este ensayo, creo pertinente regresar a él, *i.e.*, volver a considerar la pregunta acerca de la naturaleza de la moralidad. A mi parecer, cualquier teoría moral debe tomar en cuenta esta problemática. De lo contrario, la autoridad de la moral se podría poner en entredicho.

Además, no es un problema que competa únicamente a los teóricos de la moral. Sustento lo anterior ya que un problema similar lo podemos encontrar en la teoría política. En un libro titulado *Igualdad y parcialidad: bases éticas de la teoría política*, Thomas Nagel nos dice lo siguiente. Según él, uno de los principales problemas de la teoría política es el de la división, que se da en cada uno de los individuos, entre dos puntos de vista: el personal y el impersonal. En términos generales, el punto de vista impersonal representa las exigencias y demandas que plantea la colectividad a los individuos. Lo que implica, a su parecer, una potente exigencia de imparcialidad e igualdad universal. A consideración suya, si no existiese este punto de vista, simplemente no habría moralidad. Con respecto al punto de vista personal, nos dice que se caracteriza por albergar los motivos y exigencias individuales que uno mismo se plantea para sí. Sin embargo, y es aquí en donde estriba el problema, arguye que estos motivos y exigencias individuales pueden impedir u obstaculizar aquellos ideales de imparcialidad e igualdad universal. Puesto en sus palabras, el problema es el siguiente: “Cuando tratamos de descubrir normas morales razonables para la conducta de los individuos e intentamos integrarlas con normas justas para la evaluación de las instituciones políticas y sociales, parece que no hay manera satisfactoria de integrarlas conjuntamente. Responden a presiones opuestas que generan la disgregación.”<sup>56</sup>

En el punto de vista personal, si bien no podemos afirmar que se identifica con el carácter, sí se puede argüir que es una noción similar a ésta: en dicho punto de vista, al igual que sucede con el carácter, se apela a motivos y exigencias individuales. En ese sentido, un problema análogo se puede percibir dentro del campo de la teoría política. Lo que me importa recalcar con esto es que, al igual que en el terreno de la filosofía moral, una

---

<sup>56</sup> Thomas Nagel, *Igualdad y parcialidad: bases éticas de la teoría política*, p. 14.

polémica entre dos elementos puede alzarse en el campo de la teoría política. Sólo que en este caso, en vez de hablar del carácter y la moralidad, Nagel nos habla de una tensión que puede suscitarse entre dos puntos de vista: el personal y el impersonal.

Lo relevante del asunto es la tensión que puede surgir entre dos perspectivas que, en algunos casos, pueden resultar contrapuestas. Inclusive, que en tales casos ambas no puedan coexistir. Algunos dirían que debemos aprender a lidiar con el problema y que, en esos casos, apelemos al disyunto que creamos conveniente. Sin embargo, eso no elimina el problema: éste se sigue manteniendo independientemente de por cuál disyunto nos inclinemos. Así, vemos que no es un problema que sólo afecta a la filosofía moral: también lo es dentro de la teoría política.

Como conclusión final de este ensayo, si es que se puede llamar así, es que el problema que he expuesto aquí, y del cuál ya algunos autores nos han dicho algo, debe tomarse con mucha cautela. A lo largo de la historia de la filosofía moral, muchos filósofos no lo han tomado en consideración. Sin embargo, como ya lo he expuesto a lo largo de este ensayo, dicha omisión les ha costado caro: dadas las exigencias y criterios impersonales de muchas teorías morales, han dejado de lado cuestiones que son de mucha importancia para los individuos. Muchas de ellas, al parecer de Williams, dan sentido a sus vidas. Sin ellas, sus vidas dejarían de tener importancia. Por tal motivo, creo que los teóricos de la filosofía moral, cuando hablen acerca de la naturaleza de la moralidad, no deben soslayar la noción de carácter.

## BIBLIOGRAFÍA.

- Atienza Manuel y Ruiz Manero Juan, “Las normas de mandato” en Mark Platts, *Principios éticos fundamentales*, UNAM-IIF, México, 2006.
- Baier, Kurt, *The moral point of view*, The Random House, Nueva York, 1965.
- Harman, Gilbert, *La naturaleza de la moralidad*, trad. Cecilia Hidalgo, UNAM-IIF, México, 2009.
- Hume, David, *Investigaciones sobre el conocimiento humano*, trad. Jaime de Salas Ortueta, Alianza, Madrid, 2005.
- ----, *Tratado de la naturaleza humana*, trad. Félix Duque, 3era ed., Tecnos, Madrid, 1998.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. Manuel García Morente, Porrúa, México, 2007.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, trad. Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 2009.
- Kekes, John, “Morality and impartiality”, *American Philosophical Quarterly*, vol. 18., no. 4, pp. 295-303, 1981.
- Kinnaman, Ted, “The role of character in Hume’s account of moral responsibility”, *The Journal of Value Inquiry*, vol. 2, no.1, pp. 11-25, 2006.
- Kupperman, Joel, *Character*, Oxford University Press, Nueva York, 1995.
- ---, “Character and ethical theory” *Midwest Studies in Philosophy*, no. 8, pp. 115-125, 1988.
- Mackie, John, *Ética: la invención de lo bueno y lo malo*, trad. Tomas Fernandez Auz, Gedisa, Barcelona, 2000.
- Mill, John Stuart, *El utilitarismo*, trad. Esperanza Guisán, Alianza, Madrid, 1984.

- ---, *Sobre la libertad*, trad. Pablo de Azcarate, Alianza, Madrid, 1997.
- Murdoch, Iris, *La soberanía del bien*, trad. Ángel Rodríguez Hernández, Caparrós editores, Madrid, 2001.
- Nagel, Thomas, *Igualdad y parcialidad: bases éticas de la teoría política*, trad. José Francisco Álvarez Álvarez, Paidós, Barcelona, 2006.
- Platts, Mark, “La moralidad, la personalidad y el sentido de la vida”, *Diálogos*, no. 20, pp. 55-62, 1984.
- ----, *Realidades morales*, trad. Ana Isabel Stellino y Antonio Zirón, Paidós-UNAM, México, 1991.
- Rachels, James, *Introducción a la filosofía moral*, trad. Gustavo Ortiz Millán, Fondo de Cultura Económica, México, 2007.
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, trad. María Dolores González, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- Strawson, P. F., “Moralidad social e ideal individual” en *Libertad y resentimiento*, trad. Juan José Aro, Paidós-UAB, Barcelona, 1995.
- Stroud, Barry, *Hume*, trad. Antonio Zirón, UNAM-IIF, México, 2005.
- Williams, Bernard, *La fortuna moral*, trad. Susana Marín, UNAM-IIF, México, 1993.
- ----, *Problemas del yo*, trad. José N. Holguera, UNAM-IIF, México, 1986.
- Urmson, “Memory and imagination”, *Mind*, Vol. 1 No. 1, pp. 83-91, 1967.
- Winch, Peter, “The universalizability of moral judgments” en *Ethic and action*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1972.