

DILEMAS MORALES

SANDRA REALPE

Licenciada en Filosofía, Univalle, Maestría en Filosofía, Univalle, Diplomado en Psicología Aplicada, Universidad de Londres, Diplomado en Ética de los Negocios Universidad de Colorado, profesora Universidad Icesi, Facultad de Derecho y Humanidades.
E-mail: sandrealpe@hotmail.com

RESUMEN

Antes del siglo XX la tradición filosófica moral ha reconocido la existencia de los conflictos morales pero ha rechazado la posibilidad de los auténticos dilemas morales. Para poder entender por qué hoy el tema de los dilemas morales ha reclamado para sí tanta atención, es importante ponerlos de acuerdo en la definición de algunos conceptos. Un conflicto moral es una situación en la que un(a) agente se ve confrontado(a) con dos obligaciones morales que le instan a actuar. Un dilema moral es una situación extrema de conflicto moral en la que nuestro(a) agente no puede seguir un curso de acción que sea conforme con sus dos obligaciones en conflicto. Para que un conflicto moral tenga el carácter de ser un auténtico dilema moral (*genuine moral dilemma*) y no simplemente un aparente dilema moral (*apparent moral di-*

lemma), ninguna de las obligaciones en conflicto es en efecto más fuerte o logra invalidar a la otra obligación. A raíz de un artículo escrito en 1962 por E. J. Lemmon, titulado precisamente “Dilemas morales” (*Moral Dilemmas*), se abrió un debate entre los filósofos anglosajones contemporáneos acerca de la existencia o no de los auténticos dilemas morales. Informar sobre este debate reciente, esclarecer los argumentos de sus principales protagonistas, y hacer presente en nuestro medio un novedoso debate que es importante para reflexionar sobre un buen número de problemas morales, son nuestros principales propósitos en el presente ensayo.

Para el logro de tales propósitos hemos dividido en tres capítulos nuestro ensayo. El primero es un intento de reconstruir los argumentos básicos del mencionado debate, en diálogo abierto con sus principales y anta-

gónicos protagonistas: Bernard Williams (1965) y Alan Donagan (1984). El primero de ellos afirma que los auténticos dilemas morales existen y justifica tal afirmación apelando a los sentimientos morales vinculados con los conflictos. El segundo, considera que los auténticos dilemas morales no son posibles y que lo que ha imperado, hasta el momento, es una confusión entre los problemas de orden práctico y los problemas de orden moral. En el segundo capítulo, aplicaremos el debate acerca de la existencia o no de los auténticos dilemas morales a la tragedia *Antígona* de Sófocles. En el tercer y último capítulo nos dedicaremos al estudio de los supuestos filosóficos desde los cuales se argumenta en pro y en contra de la existencia de los auténticos dilemas morales. Aquí será necesario remitirnos al pensamiento de los clásicos, especialmente a la ética aristotélica y al pensamiento moral de Kant. Al final del ensayo presento una reflexión personal en torno al debate que confío será una oportunidad para presentar problemas que me gustaría desarrollar en futuras investigaciones.

PALABRAS CLAVES

Dilema moral, Obligación moral, Conflicto moral, Resolución de conflictos morales.

Clasificación: A

«En todas las ficciones, cada vez que un hombre se enfrenta con diversas alternativas, opta por una y elimina las otras; en la del casi inextricable Ts'ui pên, opta -simultáneamente- por todas. Crea, así, diversos porvenires, diversos tiempos,

que también proliferan y se bifurcan.

De ahí las contradicciones de la novela.

Fang, digamos, tiene un secreto; un desconocido llama a su puerta;

Fang resuelve matarlo.

Naturalmente, hay varios desenlaces posibles: Fang puede matar al intruso, el intruso puede matar a Fang, ambos pueden salvarse, ambos pueden morir, etcétera.

En la obra de Ts'ui pên, todos los desenlaces ocurren; cada uno es el punto de partida de otras bifurcaciones.

Alguna vez, los senderos de ese laberinto convergen: por ejemplo, usted llega a esta casa, pero en uno de los pasados posibles usted es mi enemigo, en otro mi amigo.

Si se resigna usted a mi pronunciación incurable, leeremos unas páginas».

EL JARDÍN DE SENDEROS QUE SE BIFURCAN

Jorge Luis Borges, 1980: 134

1. EL DEBATE SOBRE LOS CONFLICTOS MORALES Y LA IDEA DE DILEMA MORAL

Esto nos permitirá decir qué constituye una buena y una mala razón para tomar una decisión que sea moral, esto nos permitirá sacar de su esquina al filósofo donde pienso que ha estado por mucho tiempo, y se regrese entonces a la conocida pero olvidada posición socrática de tratar de responder a la pregunta siempre presente pero siempre cambiante: ¿cómo hemos de vivir?

Lemmon, *Moral Dilemmas*, 1962 en Gowans, 1987: 113-114

El presente capítulo tiene tres objetivos específicos. Primero, señalar desde dos géneros de la literatura universal, situaciones que ilustran la complejidad en la toma de decisiones. Segundo, presentar y contextualizar los argumentos de un debate reciente que se da entre algunos filósofos anglosajones acerca de los conflictos morales. Tercero, definir en qué consiste un conflicto moral y en qué un dilema moral.

Un objeto sobre el cual versa la literatura, desde la tragedia clásica griega hasta la novela contemporánea, es la descripción atenta y minuciosa de situaciones que dan cuenta de una condición que es propia de lo humano: la toma de decisiones. Los ejemplos más representativos de toma de decisiones que aparecen en la antigüedad los encontramos en el género de la tragedia griega, particularmente en Esquilo con su trilogía la *Orestíada*, y en Sófocles con su *Antígona*; de esta última hablaremos en detalle en el segundo capítulo. En la primera tragedia de la *Orestíada*, Agamenón rey de Argos, para calmar la ira de la diosa Ártemis y de los vientos que le son contrarios para el logro inicial de su campaña militar contra Troya, ha de sacrificar la vida de su hija Ifigenia. Agamenón se encuentra ante la situación de tener que decidir entre asegurar el éxito de su campaña militar y salvar la vida de su hija. Agamenón no sabe qué partido tomar y grita con desesperado lamento a los dioses, momentos antes del sacrificio, su incertidumbre:

“Pesado y duro es no acatar... ,
pesado y duro que a la que es de
mi hogar rico tesoro, a mi hija,
yo mismo ante el altar la inmole

maculando mis manos paternas
con los chorros de su sangre vir-
ginal... ¿A qué extremo resolver-
me que no sea un infortunio? ¿He
de ser desertor? ¿Dejaré a mis
aliados? ¡ Si el sacrificio de esta
doncella ha de aplacar los vien-
tos ávidos y ardientes en su an-
helo... , bien puede ser !”

(Esquilo, *Agamenón*)

Agamenón decide sacrificar a su hija y con ello gana el odio de su esposa Clitemnestra quien en su ausencia, llevada por su búsqueda de justicia y de venganza, traiciona a su esposo con Egisto, hace de su hija Electra una esclava doméstica y envía al destierro a su hijo Orestes. Cuando su esposo regresa de Troya victorioso, le tiende una trampa ofreciéndole un majestuoso recibimiento para luego asesinarlo en el baño de su propio palacio real. En la segunda tragedia, *Las Coéforas*, frente a la tumba de Agamenón, Electra luego de reconocer a su hermano Orestes, lo anima para que venga la muerte del padre asesinado. Orestes apoyado en sus propias ansias, en el oráculo de Apolo délfico, y en la concepción de que toda muerte reclama a su vez otra muerte, emprende el camino de regreso al palacio real para cumplir con su propósito de venganza. Orestes primero da muerte al amante, Egisto, y cuando se enfrenta a Clitemnestra, la duda lo invade y se pregunta a sí mismo si ha de matar a la propia madre. De no hacerlo, todo el peso de la furia de Apolo recaería sobre él, y de hacerlo, los espíritus vengadores de su madre, las Erinias, le perseguirían para atormentarlo:

“Clitemnestra:
–¿Vas a matar, entonces, a tu madre?”

Orestes:

—¡ Tú misma te asesinas, no te asesino yo... !

Clitemnestra:

—¡ Ah, cuidado... ! ¡ Hay rabiosas perras que venguen mi muerte !

Orestes:

—... Y si vacilo en la venganza, ¿dónde me podré yo ocultar a las de mi padre?"

(Esquilo, *Las Coéforas*)

Orestes decide consumir la venganza, hace acopio de sus fuerzas, escucha a su amigo Pilades quien lo exhorta a continuar, y comete el acto de matricidio. Por esta decisión, Orestes se ha convertido en un hombre obediente al mandato divino, en un hijo atento a vengar la muerte de su padre, pero irremediamente, también, se ha convertido en el criminal que ha asesinado a su propia madre (Lesky, 1985: 289, 292). Esta insoponible doble condición hace que Orestes busque a un tercero que juzgue si al vengar la muerte de su padre ha obrado bien o mal. En la tercera tragedia, *Las Euménides*, Apolo envía a Orestes, bajo la protección de Hermes, hasta la fortaleza de Palas Atenea para que sea ella quien juzgue el caso. La diosa proclama entonces que instaurará un tribunal de justicia que llevará por nombre Areópago para que en él se juzguen los crímenes de sangre:

“Grave asunto en verdad: no para que lo resuelvan los mortales.

Pero tampoco me toca a mí pronunciar fallos sobre un crimen ejecutado por las iras vengadoras... Para resolver este arduo asunto voy a escoger jueces que juzguen sobre los crímenes de sangre, atados por la santidad del juramento, y este tribunal quedará instituido para siempre. Llamad testigos, llamad asesores que puedan fundar la norma del derecho. Yo regresaré entonces. Habré elegido los mejores de la ciudad para que juzguen con absoluta conciencia, sin quebrantar la santidad del juramento, sin herir la justicia”.

(Esquilo, *Las Euménides*)

En el juicio, las Erinias han hallado culpable de matricidio a Orestes, mientras que Atenea tras escuchar la defensa de Apolo, no lo encuentra culpable ¹. El resultado de este empate es la absolución de Orestes, pero también el establecimiento de un nuevo culto en la ciudad de Atenas en honor a las Erinias, transformadas ahora en divinidades benefactoras, como Euménides.

La lectura que hasta el momento hemos hecho de la *Orestíada* no sólo evidencia que sus personajes han estado expuestos a situaciones en las que han tenido que tomar decisiones, sino que en sus decisiones han tenido que optar por uno de “dos caminos que parecen igualmente intrasitables” (Lesky, 1985: 285). Esto último es una condición trágica en la toma de decisión: tener que optar por uno de dos cursos de acción que pa-

1. Seguramente Apolo envió a Orestes a la fortaleza de Atenea no sólo por ser ésta una diosa sabia, sino por su condición de ser la hija predilecta de Zeus que nació sin madre. Lesky señala que el juicio allí presente tiene otro alcance: “Apolo, el hijo de Zeus, representa un mundo divino más joven, que es un mundo patriarcal. Por ello pesa más para él el asesinato de Agamenón y el mandato de venganza de Orestes que el matricidio. Por otra parte, las Erinias representan aquel poderoso mundo primitivo que es el rezago de todos los nacimientos y donde la madre lo es todo”. (Lesky, 1985: 290)

recen intransitables e irreconciliables entre sí. Hoy, aunque no nos enfrentemos a dioses que podrían parecer a veces como crueles, sí nos enfrentamos a otro tipo de situaciones en las que este carácter de lo trágico se conserva (Williams, 1965: 98). La diferencia radica en que en el mundo antiguo los griegos pensaban y confiaban en que su contexto era gobernado por fuerzas externas, y que el peso de las decisiones humanas recaía finalmente sobre los hombros divinos. Hoy, el contexto es entendido como un logro de las fuerzas humanas y la responsabilidad de las acciones recae finalmente sobre los hombros del sujeto que decide.

En la literatura contemporánea, el género de la novela describe situaciones que también podríamos llamar trágicas. Un ejemplo muy representativo aparece en la novela *La Decisión de Sophie* (*Sophie's Choice*) de William Styron. Sophie es una mujer joven, madre de un niño de diez años y una niña de siete, que se encuentra en un campo de concentración nazi y es obligada a tomar una decisión:

“¿Así crees en Cristo el Redentor? –preguntó el doctor con una voz espesa y extrañamente abstracta, como la de un profesor que examinara el delicado matiz de cierta faceta de una proposición de lógica. Entonces añadió algo que, por un momento, fue totalmente desconcertante:

–¿No dijo Él: “Dejad que los niños se acerquen a mí?” –Y se puso de cara a ella, moviéndose con la crispada meticulosidad de un borracho.

–Pues puedes quedarte con una de las criaturas.

–¿Cómo? –dijo Sophie.

–Que puedes quedarte con una de las criaturas —repitió. La otra tendrá que irse [morir]. ¿Con cuál te quedas?

–¿Quiere decir que tengo que escoger?

–Tú eres polaca y no judía. Eso te da un privilegio, una opción.

Las facultades pensantes de Sophie disminuyeron, cesaron. Entonces tuvo la sensación de que las piernas no la aguantaban”.

(Styron, 1980: 563)

Sophie alegaba en el campo de concentración ser una mujer cristiana. Esta declaración molestó al médico nazi encargado de enviar aleatoriamente a unas personas a la derecha y otras a la izquierda de una fila, que conducía a unos a trabajos forzados y a otros a la cámara de gas. A Sophie no le pidieron los dioses sacrificar a una de sus criaturas, como le ocurrió a Agamenón con su hija Ifigenia y a Abraham con su hijo Isaac, tal como aparece registrado, este último, en el Antiguo Testamento. Sophie fue impelida a tomar una decisión por parte de un hombre con el pretendido poder que le daba el pertenecer a una raza distinta y superior a todas las demás. Sophie no contaba, contrariamente a lo que ocurrió en el desenlace de los casos anteriores, ni con la gloria de una batalla, ni con un “carnero enredado por los cuernos en un matorral” (*Génesis*, 22:13). Sophie tenía que decidir y cualquiera fuera su decisión, estaba irremediablemente perdiendo a una de sus criaturas. Hasta el momento sólo hemos señalado, apelando a la literatura universal, situaciones que ilustran la complejidad en la toma de decisión. En lo que sigue, tendremos en cuenta las

implicaciones de estas ilustraciones para el logro del segundo propósito de este primer capítulo de nuestro ensayo: presentar y contextualizar un debate reciente que se da entre algunos filósofos anglosajones, acerca de los conflictos morales y su relación en la toma de decisiones.

En 1962 E. J. Lemmon publica un artículo titulado “Dilemas morales” (*Moral Dilemmas*) en el que describe cinco tipos de situaciones morales que van desde las más simples, hasta las que él llama ‘dilemáticas’. En dicho artículo, Lemmon parte del supuesto de que los seres humanos gozan de libre voluntad para tomar decisiones. Sin este supuesto, de acuerdo con nuestro autor, no habría espacio para la reflexión ética. El primer tipo de situación moral que describe Lemmon, y el más simple según su tipología, se da cuando un(a) agente sabe qué hay que hacer, tiene que hacer o debe hacer, y simplemente lo hace. Dentro de esta clase simple, hay subclases². El criterio para diferenciar las fuentes del conocimiento del deber que determina lo que se ha de hacer en cada caso, depende en gran medida de las distinciones que hace la sociedad a través de su lenguaje³. Las subclases que distingue Lemmon son: deberes (*duties*), obligaciones (*obligations*) y principios morales (*moral principles*). Los deberes (*duties*), afirma Lemmon, surgen de nuestra relación con

los demás en tanto que tenemos una función, rango, o papel que jugar en una sociedad determinada. Por ejemplo, el deber (*duty*) del soldado es el de ir a la guerra y luchar; el deber (*duty*) de un(a) hijo(a) es el de cuidar a sus padres. Las obligaciones (*obligations*) surgen de la celebración de relaciones de tipo contractual. Por ejemplo: prometer, jurar, o firmar un contrato, hace que un(a) agente desde el momento en que promete, jure, o firme un contrato, quede bajo la obligación (*obligation*) de cumplir con lo pactado. La tercera fuente de conocimiento de lo que se ha de hacer son los actos que se realizan en virtud de lo correcto (*right*), en vista de un principio moral (*moral principle*). De esta última fuente Lemmon no añade nuevos elementos a la discusión, porque de acuerdo con su criterio, la literatura ética contemporánea se ha encargado de ello de manera ostensible. El segundo tipo de situación moral, Lemmon lo llama “caso fronterizo” y es el caso en el que un(a) agente debe (*duty*) hacer algo que parece estar bajo la obligación (*obligation*) de hacer, o viceversa. Existe la creencia, por ejemplo, de que los(as) hijos(as) han de velar por su padre y madre cuando éstos se encuentran en la etapa de la vejez ¿Es éste un caso de obligación (*obligation*) o de deber (*duty*) de los(as) hijos(as) para con la madre y el padre? De acuerdo con Lemmon, éste es precisamente un caso fronterizo porque

-
2. Lemmon tiene en mente, cuando hace esta distinción de las fuentes del conocimiento de lo que se ha de hacer, el trabajo analítico de P. H. Nowell-Smith (1954) quien hace un estudio riguroso del modo en que se emplean cada una de las siguientes parejas de palabras “*right*” y “*ought*”; “*duty*” y “*obligation*”; “*duty*” y “*purpose*”.
 3. Cabe anotar aquí que nuestro autor supone su propia sociedad británica.

puede ser considerado de ambas formas. El tercer tipo de situación moral lo constituyen las variedades más simples del dilema moral. Este tipo de situación moral se caracteriza porque un(a) agente ha de hacer algo (*ought to do something*) y ha de no hacerlo (*ought not to do that thing*). Un ejemplo para ilustrar esta situación es el caso que aparece en el primer libro de la *República* de Platón. Por razones de comprensión del caso allí descrito, utilizaremos la figura de Sócrates como el protagonista del mismo. Un amigo ha dejado un arma bajo la custodia de Sócrates con la promesa de que éste la devolverá cuando le sea pedida de regreso. Tiempo después, el amigo enloquece y pide que su arma le sea devuelta. Sócrates ha de regresar el arma porque así lo ha prometido (este es un caso de obligación '*obligation*') y sin embargo, no ha de devolver el arma porque Sócrates considera que hay algo de incorrecto en ello (éste es un caso de principio moral '*moral principle*'). Este tipo de dilema moral, conflicto entre una obligación (*obligation*) y un principio moral (*moral principle*), se resuelve, asegura Lemmon, cuando Sócrates decide no devolver el arma. La filosofía, en general, ha hecho un intento por dar soluciones a los dilemas morales proponiendo una jerarquía de lo que se ha de hacer: por ejemplo optar siempre por los deberes (*duties*) antes que por las obligaciones (*obligations*), o siempre optar por los principios morales (*moral principles*) antes que por los deberes (*duties*) u obligaciones (*obligations*). Este tipo de preparación moral para resolver los dilemas morales, de acuerdo con nuestro autor, carece de interés práctico. El

cuarto tipo de situación moral son los dilemas que comprometen el carácter moral de un(a) agente. Estos dilemas son de tal magnitud que cualquiera que sea la decisión que se tome, se está haciendo algo que no se ha de hacer. En estos casos, un(a) agente puede actuar de mala fe cuando considera que la decisión que ha tomado ha estado por fuera de su poder y que por ello no está llamado(a) a ser reprochado(a); o puede actuar de buena fe, cuando reconoce la magnitud del dilema y toma la mejor decisión que puede. Retomando de nuevo el ejemplo de Platón, Sócrates podría pensar en las consecuencias que implicaría devolver el arma a su amigo. En casos como éste, el agente hace un cálculo mental de las posibles consecuencias y obtiene como resultado que lo mejor es no devolver el arma. De este modo Sócrates ha sacrificado la obligación (*obligation*) de devolver el arma tal como lo había prometido, para cumplir con un principio moral (*moral principle*) de corte utilitarista. Los casos más complejos de dilema moral son aquéllos en los que un(a) agente tiene algún tipo de evidencia, no concluyente, acerca de lo que ha de hacer, y tiene algún tipo de evidencia, no concluyente, acerca de lo que no ha de hacer. Parte de la complejidad en tomar una decisión en estos casos, radica en la dificultad que tiene un(a) agente de diferenciar una obligación (*obligation*), de un deber (*duty*), o de un principio moral (*moral principle*). Un ejemplo que ilustra esta situación nos viene del filósofo francés Jean Paul Sartre (1946) en su *El existencialismo es un humanismo*. Un pupilo del filósofo tiene la obligación (*obligation*), de un lado, de acompañar a su anciana madre cuya

felicidad depende de la cercanía de su hijo. De otro lado el pupilo tiene el deber (*duty*) como ciudadano, de hacer parte del Ejército liberador francés en Inglaterra⁴. Este caso, que es uno de carácter “fronterizo”, es tan agudo que cualquiera que sea la decisión que tome el pupilo, cambiará su horizonte moral (*moral outlook*). Y es precisamente la adopción de nuevos horizontes morales lo que nos da la evidencia de que un(a) agente se ha enfrentado ante un dilema moral. Este tipo de confrontaciones implica cambios en las actitudes fundamentales de una persona, como cuando hay una conversión de un partido político a otro, o cuando hay una conversión de una religión a otra. Casos como este último son de gran utilidad práctica en la vida de las personas, y en la reflexión ética. El quinto tipo de situación moral es el de los casos extremos de dilema moral, en donde un(a) agente tiene que tomar una decisión que compromete su actual horizonte moral y no se encuentra preparado(a) para crear uno nuevo que salga al encuentro de sus actuales exigencias morales. El ejemplo que cita Lemmon para ilustrar este último, es el dilema moral al que se enfrentó Chamberlain en sus negociaciones con Hitler en 1938. El horizonte moral de Chamberlain no lo disponía para negociar con un

hombre como Hitler, pero Chamberlain como primer ministro estaba llamado a repensar su posición moral y política en términos más pragmáticos. El aspecto más interesante de este último tipo de situación moral, es que si se resuelve correctamente, esto lleva a que un(a) agente desarrolle una nueva moralidad que envuelve en su consecución el deseo de ser fiel consigo mismo(a). El mismo Lemmon reconoce que esto último no queda del todo claro: *But I will not pursue this topic here, because I confess myself to be quite in the dark as to what the sense of these words is.* Para cerrar su artículo, Lemmon menciona dos aspectos que le gustaría fueran trabajados desde la filosofía moral. Primero, le agradecería que se hiciese una tipología de las situaciones morales que se dan en la sociedad de hoy y se hiciera un análisis detallado de las palabras elección (*choice*) y decisión (*decision*). Segundo, le gustaría ver una discusión en torno a los argumentos empleados para resolver los dilemas morales. Esto permitiría detectar y diferenciar, en la toma de decisiones, lo que constituye un buen argumento moral de uno malo. Lo que nunca llegó a imaginar nuestro filósofo es que su artículo sobre los dilemas morales y sus exhortaciones acerca del papel que debe (como *duty*) jugar la filoso-

4. “El estudiante vive con su anciana madre, quien no cuenta ni con su esposo ni con su hijo mayor para velar por ella, y cuyo único consuelo para vivir es su hijo menor. Este hijo, sin embargo, desea viajar a Inglaterra para unirse a las Fuerzas Francesas Libres. Él entiende que su partida puede acabar con la vida de su madre, y también entiende que unirse a la lucha puede ser como una gota de agua que se desvanece en medio de la arena. De modo que este joven estudiante es confrontado por dos diferentes modos de acción; una concreta, inmediata pero dirigida sólo hacia un individuo; otra apunta hacia un fin infinitamente mayor, a una colectividad nacional, pero por esa misma razón es ambigua y abstracta. El joven estudiante se enfrenta entonces a dos clases de moralidad; de un lado está la moral de la simpatía, de devoción personal; del otro lado hay una moral más amplia pero de cuestionable validez. El joven estudiante tiene que escoger entre estas dos. ¿Quién puede ayudarlo a escoger?” (Sartre, 1946: 43-45)

fía en esta cuestión, fuera a desencadenar una cascada de artículos, capítulos de libros y algunos libros que desarrollaran el debate que él inauguró. MacIntyre escribe casi treinta años después que:

“Certainly there has been a striking increase in the philosophical discussion of moral dilemmas. Since E. J. Lemmon published his “Moral Dilemmas” in *The Philosophical Review* in 1962 over one hundred articles, chapters of books and books have been published, either directly concerned with or highly relevant to the topic. If one were to publish two volumes, the first containing the entire preceding philosophical literature dealing with this topic, broadly construed, from Plato to W. D. Ross, through Gregory, Aquinas, Kant, Hegel, Mill, Sidgwick and Bradley, while the second was devoted to the publications of the last thirty years, the second volume would be by far the larger”. (MacIntyre, 1990: 367)

Entre esa cantidad de escritos, sin duda muchos son dignos de ser tenidos en cuenta. Pero no es necesario considerar la totalidad de ellos para poder seguir de manera provechosa el debate. Basta con queelijamos dos artículos que aborden los aspectos fundamentales del debate de dos autores de reconocido influjo en el pensamiento moral anglosajón. Bernard Williams ha escrito un artículo en

1965 «Consistencia Ética» (*Ethical Consistency*) en el que afirma que los auténticos dilemas morales existen y Alan Donagan ha escrito en 1984 un artículo llamado «Consistencia en los sistemas morales racionalistas» (*Consistency in Rationalist Moral Systems*) en el que afirma que los auténticos dilemas morales no existen. En lo que sigue, estudiaremos de los artículos señalados sólo aquellos aspectos que son relevantes para el debate sobre la existencia o inexistencia de los dilemas morales.

En 1965 el filósofo británico Bernard Williams publicó el artículo “Consistencia Ética” (*Ethical Consistency*), el cual ha sido desde entonces objeto de críticas y referencia obligada para el análisis de los conflictos morales⁵. El privilegiado lugar de este trabajo se debe a que en él, su autor discute la naturaleza de los conflictos morales y su relación con la estructura del pensamiento y del lenguaje moral. Williams escribe este artículo motivado por el deseo de señalar un impasse que es insostenible en el terreno del realismo moral: la existencia de los dilemas morales⁶. Sin embargo, el objeto del presente estudio es examinar la crítica que hace Williams a la filosofía moral, a la que acusa de haber descuidado sistemáticamente el papel que juegan los sentimientos en la resolución de conflictos.

5. Williams, B. «Ethical Consistency» originalmente publicado en *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary Volumen 39, 1965: 103-24.

6. Para una discusión más detallada del tema del realismo moral tener en cuenta el libro editado de Sayre-McCord (1988) *Essays on Moral Realism*, en particular el artículo de Mark Platts: «Moral Reality». Para una lectura crítica de los argumentos usados por Williams para señalar la inconsistencia lógica del realismo moral, tener presente el artículo de Guttenplan, S: «Moral Realism and Moral Dilemmas» en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Volumen 80, 1979: 61-80.

Williams distingue y caracteriza dos tipos de conflictos (el de convicciones y el de deseos) para dar cuenta de lo que es un conflicto moral. El autor llama conflicto de convicciones a aquellas situaciones en las que un(a) agente es consciente de que sus convicciones, aunque coherentes, no son verdaderas por alguna información o hecho que empíricamente puede demostrar la falsedad de una de las convicciones originales⁷. Williams nos ilustra este tipo de conflicto con el siguiente ejemplo:

Un (a) agente tiene como convicción original que:

(a) El ministro posesionado en octubre de 1962, pertenece al partido conservador.

Una información, empíricamente comprobable, es suministrada:

(b) El ministro posesionado en octubre de 1962 no puede pertenecer al partido conservador.

El añadir (b) a la convicción original (a), hace que nuestro(a) agente, o bien descubra el conflicto que existe en su convicción y la descarte, o bien persista en mantener una incongruencia. La resolución del conflicto de convicciones, de acuerdo con Williams, consiste en que nuestro(a) agente descubra, gracias al elemento (b), que su convicción original está en conflicto y la descarte. Este tipo de resolución no ocurre con el conflicto de deseos, que estudiaremos enseguida, porque el conflicto de deseos está

relacionado con el concepto de satisfacción, mientras que el conflicto de convicciones está relacionado con el concepto de verdad que no permite que nuestro(a) agente mantenga convicciones que no puedan ser verdaderas. Williams llama conflicto de deseos a aquellas situaciones en las que un(a) agente tiene dos deseos que son imposibles de satisfacer debido a las contingencias propias de las cosas. Es posible, sin embargo, que nuestro(a) agente se empeñe en imaginar o en alterar el estado contingente de las cosas para lograr que cada uno de sus dos deseos pueda llegar a ser satisfecho. Dentro de este marco de conflicto de deseos, pero mucho más complejo, es el caso en el que nuestro(a) agente desea tener un objeto y desea no tenerlo (*the desire to have and the desire not to have the object*), pero contrario al caso inmediatamente anterior, nuestro(a) agente aquí no puede imaginar o alterar el estado contingente de las cosas para lograr que ambos deseos puedan llegar a ser satisfechos. Williams afirma que la solución a esta última variable del conflicto de deseos consiste en eliminar el deseo negativo. Como veíamos hace unos momentos, la resolución del conflicto de convicciones consiste en optar por la convicción que es verdadera y descartar la falsa. La resolución del conflicto de deseos consiste en actuar en aras de satisfacer uno de los deseos que está en conflicto con el otro. La diferencia en la resolución de los dos tipos hasta ahora señalados de conflicto radi-

7. La palabra inglesa *belief* en este artículo de Williams puede entenderse de dos maneras: como creencia y como convicción. En nuestro trabajo nos inclinamos por la segunda acepción ya que la primera puede prestarse para todo tipo de ambigüedades.

ca en que en el primer tipo de conflicto, abandonar la convicción debilitada, es resolver el conflicto de una vez y para siempre. Mientras que en el segundo tipo de conflicto, el deseo no satisfecho eventualmente reaparece en la vida del agente en forma de pesar o de lamento (*regret*)⁸. Williams define el conflicto moral como aquella situación en la que un(a) agente se enfrenta a dos obligaciones morales que conflictúan y ambas obligaciones son relevantes al momento de decidir qué curso de acción se ha de tomar. El conflicto moral, de acuerdo con nuestro autor, se parece más al conflicto de deseos que al de convicciones. Para sustentar esta afirmación, nos recuerda dos cosas. Primero, cuando un(a) agente descubre que una de sus convicciones es falsa, esto es suficiente para abandonar tal convicción y actuar conforme a la convicción que es verdadera. En el caso de conflicto de deseos, al igual que en el moral, existe un carácter de lucha que se agudiza cuanto más se piensa en los deseos u obligaciones que están en conflicto y nuestro(a) agente puede llegar a desear que los hechos fueran de otra manera, o que no tuviera que enfrentar tal situación, o incluso, puede llegar a desear no tener la visión moral que tiene. En cualquier caso, nuestro(a) agente bajo el influjo de cualquiera de estos dos últimos conflictos, actúa no con el afán de encontrar el deseo a satisfacer, o la obligación verdadera, sino con el afán de actuar teniendo la certeza de que está haciendo lo mejor. Segundo,

si nuestro(a) agente satisface uno de los deseos, en el caso de conflicto de deseos, o decide actuar conforme a una obligación, en el caso de conflicto moral, lo más probable es que experimente el sentimiento de pesar o lamento (*regret*) por el deseo o la obligación que dejó de lado. El conflicto moral, afirma Williams, puede presentarse de tres formas distintas. Primero, cuando un(a) agente parece tener el deber de cumplir con cada una de dos obligaciones, pero no puede cumplir con las dos: (i) X debe hacer a, (ii) X debe hacer b, (iii) X no puede hacer a y b. Segundo, cuando un(a) agente parece tener el deber de hacer algo en relación con un aspecto de una obligación, y de no hacerlo en relación con otro aspecto de la misma obligación. El autor hace aquí un paralelo con el conflicto de deseo y de aversión hacia un mismo objeto que ya ha señalado en un caso particular de conflicto de deseos: (i) X debe hacer c, (ii) X no debe hacer c. Tercero, Williams llama conflictos trágicos a los casos extremos de conflicto moral. En estos, la noción de actuar teniendo la certeza de estar haciendo lo mejor, pierde todo su sentido. El ejemplo al que apela Williams para ilustrar esta tercera forma de conflicto moral es la tragedia griega que hemos estudiado al inicio del presente capítulo, *Agamenón*. Con la frase “bien puede ser” Agamenón puede querer decir que no está convencido de hacer lo que los dioses le piden, o que tal vez ésa no es la mejor decisión que él puede tomar. De cualquier

8. Van Fraassen en su artículo “Values and the Heart’s Command” sostiene que es más apropiado hablar de culpa (*guilt*) que de *regret*, para distinguir un dilema moral de otro tipo de conflicto. (en Gowans, 1987: 138-153)

manera, Agamenón se enfrenta con la situación de tener que actuar y de sentir pesar o lamento por no haber hecho algo que también ha debido hacer: salvar la vida de su hija. Williams concluye su artículo diciendo que un(a) agente actúa de manera racional cuando busca actuar conforme a convicciones que son verdaderas, y cuando previene situaciones que frustren la satisfacción de sus deseos, en casos de conflicto de convicciones y de deseos respectivamente. En caso de conflicto moral, afirma Williams, no es posible pensar en alternativas para actuar de manera racional o de prevenir situaciones conflictivas por medio del escepticismo, la ignorancia, o la indiferencia, porque los conflictos morales no son susceptibles de ser evitados. Williams ha demostrado que en la resolución de los conflictos morales queda un residuo moral que testifica la existencia de los auténticos dilemas morales. Más adelante en este mismo capítulo, una vez presentemos el artículo de Donagan reseñaremos la definición estándar con la que hoy se habla de conflicto moral y de dilema moral.

De acuerdo con Alan Donagan, en su artículo "Consistencia en los sistemas morales racionalistas" (*Consistency in Rationalist Moral Systems*), los racionalistas afirman que las obligaciones morales nunca entran en colisión⁹. Lo que pretende demostrar el autor en este artículo es que esta posición no ha sido probada como falsa

y para ello apela a tres fuentes de confusión que llevan a afirmar que las obligaciones morales sí entran en conflicto. Primero, la confusión que se da generalmente entre un conflicto práctico y un conflicto moral. Segundo, el pasar por alto la distinción entre conflicto moral *simpliciter* y conflicto moral *secundum quid*. Tercero, la negligencia hacia los recursos casuísticos de las varias tradiciones éticas racionalistas. El autor no pretende afirmar que cualquier teoría moral racionalista desarrollada hasta el momento sea completamente aceptable desde una perspectiva moral o lógica. Sólo pretende demostrar que, por un lado, las teorías racionalistas como las de Santo Tomás de Aquino e Immanuel Kant son en esencia opciones serias en la filosofía moral. Por otro lado, también pretende demostrar que si se llegase a comprobar la inconsistencia de dichas teorías, éstas serían el resultado más de errores corregibles que de incoherencias radicales. Antes de entrar a analizar cada una de estas fuentes de confusión, es importante recalcar que para Donagan los conflictos morales no son ilusiones sintomáticas de un error de pensamiento, sino que son descubrimientos genuinos. Donagan sostiene que la mayoría de los teóricos racionalistas están de acuerdo en que no hay conflicto de deberes en ninguno de los dos siguientes casos: cuando se da un conflicto entre promesas, y cuando se da un conflicto entre mantener una promesa y otros

9. Donagan, A. "Consistency in Rationalist Moral Systems" originalmente publicado en *The Journal of Philosophy* Volumen 85, 1984: 291- 309.

deberes como por ejemplo, salvar una vida.

La primera fuente de confusión está relacionada con tres principios. El primer principio dice que: “es moralmente incorrecto hacer promesas a menos que se puedan mantener y sea moralmente permisible mantenerlas” (*it is morally wrong to make a promise unless you can keep it and it is morally permissible for you to keep it*). Con respecto a la mayoría de las promesas, quien promete y quien es depositario de una promesa saben que pueden ocurrir contingencias no previstas que pueden imposibilitar el cumplimiento de la palabra dada. Si fuera incorrecto hacer promesas cuando sólo sabemos que no van a ocurrir contingencias, sería entonces imposible o equivocado hacerlas. Prometer sería entonces incorrecto. Pero no es así; la mayoría de nosotros(as) aceptamos promesas confiando en quien las hace y en el entendido de que tenemos razones aceptables para creer que se pueden cumplir. Toda vez que aceptamos que contingencias no previstas pueden imposibilitar el cumplimiento de la promesa, no tenemos el derecho de exigir que ella se mantenga. Es necesario distinguir en este caso y en los dos siguientes, que hay dos dimensiones distintas en el acto de prometer que no se deben confundir. Una dimensión responde a un aspecto moral (mantener las promesas) y la otra a un aspecto práctico (el mundo está sujeto a contingencias). Es aquí precisamente donde entra el segundo principio: “muchas de las promesas son hechas y aceptadas bajo la doble condición de que quien promete tiene razones aceptables para creer que puede cumplir con lo que promete y que si no

puede dar cumplimiento a lo prometido, quien es depositario de la promesa no tendrá derecho a exigir su cumplimiento” (*most promises are made and accepted on the twofold condition that the promiser has acceptable reason to believe that he can and may do what he promises, and that if nevertheless it turns out that he either cannot or may not, the promisee will not be entitled to performance*) Si quien promete no logra satisfacer a su contraparte dentro de esta doble condición, comete un error al prometer. Las dificultades morales subsiguientes son culpa de quien promete y no culpa de las circunstancias o del sistema moral. Si el depositario de la promesa desconoce el alcance de sus derechos y exige a quien promete que cumpla la promesa aun cuando no pueda mantenerse, quien promete puede rechazar esta demanda aludiendo a que es distinta la condición en la que la promesa fue aceptada. Esta doble condición que se da en el acto colaborativo de hacer y de aceptar una promesa, es virtualmente universal y generalmente no es expresada.

Una dificultad sin embargo prevalece. A veces sucede que aun cuando una promesa es dada y aceptada bajo la condición mencionada, quien es depositario de la promesa no considera aceptable la razón por la cual aquél que promete rompe la promesa. Este desacuerdo puede no aparecer en el momento de hacer la promesa porque normalmente el depositario de la promesa no le pregunta a aquél que promete cuáles podrían ser las razones por las cuales se podrían romper o no las promesas. Esta dificultad se supera con el tercer principio: “es incorrecto para quien prome-

te hacer una promesa bajo condiciones que el depositario de la promesa no entiende” (*it is wrong for a promiser to make a promise on any condition on which he does not believe the promisee to understand him to make it*). Tampoco es posible sostener que quien promete ha de hacer más de lo que ha prometido por el hecho de que el depositario de la promesa cree que ha de hacer más. Para ilustrar más claramente estos tres principios, el autor nos ofrece el siguiente ejemplo: si *X* se encuentra en una situación en la que, al actuar romper su promesa con Lavinia y al no actuar rompe su promesa con Lolita, entonces, de acuerdo con el primer principio, se puede decir que fue incorrecto hacer una promesa a Lavinia cuando ya había hecho una promesa a Lolita. Pero ¿qué pasa si realmente *X* pensaba que podía mantener ambas promesas? De acuerdo con el tercer principio *X* debe preguntarse si creía que Lavinia habiendo sabido sobre la promesa hacia Lolita, hubiese aceptado las razones que le llevaron a creer que podía mantener su palabra. En caso de que la respuesta fuese negativa, se puede decir que ha hecho una promesa incorrecta. De acuerdo con el segundo principio, si al dar la palabra había una condición que no podía cumplir, no estaba obligado a hacer lo que prometió, aunque sí ha de aplicarse algún tipo de correctivo por haber incumplido con la promesa. Donagan concluye con relación a esta primera fuente de confusión, que dar la palabra es un asunto serio si quien la dice se asegura de manera escrupulosa que aquella persona a quien se da la palabra entiende las condiciones en las cuales se da y no ha de sentir culpas irracionales cuan-

do se rompe la palabra si las condiciones no se mantienen.

Veamos ahora la segunda fuente de confusión que radica básicamente en pasar por alto la distinción que ha desarrollado Santo Tomás entre conflicto moral *simpliciter* y conflicto moral *secundum quid*. Según Santo Tomás, un sistema moral permite la perplejidad o conflicto de deberes *simpliciter* sólo cuando las situaciones en las que éste se aplica son posibles, a saber: una situación en la que una persona se encontraría en capacidad de obedecer uno de los preceptos sólo si viola otro, aun si hasta ese momento hubiese obedecido los dos preceptos. Afirma también Santo Tomás que todo sistema moral que permite perplejidad o conflicto de deberes *simpliciter* tiene que ser inconsistente. De otra parte, continúa nuestro autor, todo sistema moral permite la perplejidad o conflicto de deberes *secundum quid* sólo cuando las situaciones en las que éste se aplica son posibles, a saber: como resultado de la violación de uno o más preceptos cuando un individuo encuentra que hay un precepto que puede obedecer sólo si viola otro. En relación con la perplejidad o conflicto de deberes *secundum quid*, santo Tomás afirma que no hay nada lógicamente equivocado o inconsistente con un sistema moral según el cual una persona en pecado mortal puede encontrarse perpleja o en conflicto de deberes. Donagan concluye, al analizar esta segunda fuente de confusión, que debido a que no todos los teóricos racionalistas han percibido la distinción entre conflictos de deberes *simpliciter* y conflicto de deberes *secundum quid*, no todos han estado en la posición de asegurar que un sistema moral pue-

de ser consistente y aun así permitir conflictos de deber *secundum quid*¹⁰.

La tercera fuente de confusión es el resultado del abandono de los recursos casuísticos de varias tradiciones racionalistas éticas. Donagan recoge el ejemplo que Ruth Marcus ha señalado como un caso de simetría moral: dos mellizos están en peligro de muerte y sólo uno puede ser salvado. En casos como éste, de acuerdo con Donagan, cualquier sistema racionalista moral serio enuncia que lo que importa es salvar una de las vidas que está en juego, no importa cuál. Aquí no hay conflicto puesto que no es una situación en la que se esté obligado(a) a salvar a *X* o a salvar a *Y*, sólo hay obligación de salvar a uno de los mellizos. No es un caso de conflicto moral lo que sucede con el bombero que ha salvado varias vidas de un grupo de gente atrapada en un incendio, vidas que sólo se pudieron salvar al haber dejado de rescatar otras. Donagan señala que frente a estos tipos de casos no es suficiente con preguntarse ¿qué he de hacer? sino ¿qué condiciones impone la razón práctica sobre lo que he de hacer? De esta tercera fuente de confusión el autor concluye que las razones que influyen en lo que se ha de hacer son irreductiblemente múltiples. El autor afirma entonces que en la vida cotidiana generalmente los conflictos morales son ineludibles, y como no todos los principios prácticos son principios morales, los conflictos prácticos tampoco son necesariamente conflictos morales.

Ahora vamos a definir en qué consis-

te un conflicto moral y en qué un dilema moral. En general, se define como conflicto moral toda aquella situación en la que un(a) agente *S* se ve confrontado(a) con la obligación moral de hacer *A* y cumplir con la obligación moral de hacer *B*. Se define como dilema moral toda aquella situación en la que un(a) agente *S* no puede cumplir con ambas obligaciones (*A* y *B*) porque optar por una obligación moral significa anular la posibilidad de poder cumplir con la otra obligación moral, o el agente moral *S* es compelido a “adoptar” cada una de las obligaciones morales de manera separada y no las pueda “adoptar” juntas a un mismo tiempo (Sinnott-Armstrong, 1988: 5), o bien puede suceder que el mundo por sus aspectos contingentes nos previene de cumplir con ambas obligaciones morales (Gowans, 1987: 3). Cuando el conflicto moral es resuelto y no queda ningún tipo de residuo moral (remordimiento, culpa, arrepentimiento, pesar) decimos que el conflicto moral al que se enfrentó *S* era un aparente dilema moral porque la tensión que existía entre las obligaciones morales *A* y *B* eran apenas *aparentes*. El auténtico dilema moral es un caso extremo de conflicto moral que consiste en la imposibilidad para *S* de resolver el conflicto porque ambas obligaciones morales *son* igualmente fuertes, y en caso de resolución, *S* quedará acompañado(a) por algún tipo de residuo moral. Las situaciones que describimos de la *Orestíada* son situaciones que ilustran casos de requerimientos que conflictúan y

10. Ver de Santo Tomás en su *Summa Theologica* los siguientes: I- II, 19, 6, 3; II- II, 62, 2; III, 64, 6, 3. En su *De veritate* los siguientes: 17, 4, 8.

cada caso presenta matices que los otros no tienen. En el caso de Agamenón no hay que confundir la incertidumbre que experimentaba el protagonista, con la tensión real o aparente, de los dos requerimientos de acción que había de observar. Clitemnestra no enfrentó ninguna clase de conflicto moral porque ella entendía como su único requerimiento de acción vengar la muerte de su hija y no experimentó ningún tipo de residuo moral cuando logró su cometido. El mismo Orestes, pese al breve instante de duda que lo invadió, sabía que había de matar al asesino de su padre. Ése era su único requerimiento de acción y estaba por ello preparado para las consecuencias que de su acto se derivarían. El caso de Sophie podría interpretarse como un caso auténtico de dilema moral porque Sophie no tiene ningún tipo de argumento que sea concluyente para actuar conforme a una de sus dos obligaciones morales, salvar la niña y salvar al niño. Ambas obligaciones son igualmente fuertes y sin embargo, la decisión de salvar a cualquiera de sus dos criaturas, la dejará con algún tipo de residuo moral según la lectura de Williams. Según la lectura de Donagan, lo que realmente importa en términos morales es que Sophie salve a una de sus dos criaturas.

La tradición filosófica moral ha rechazado la existencia de los auténticos dilemas morales. Sólo a mediados del siglo XX, algunos filósofos han debatido esta tradición y han sostenido que los auténticos dilemas morales sí son posibles. En este debate de posiciones extremas, no es posible mantener una posición intermedia que afirme, por ejemplo, que los auténti-

cos dilemas morales son posibles pero que nunca ocurren. La ganancia que de momento podemos tener del presente debate es de orden conceptual: distinguir los conflictos morales de los auténticos dilemas morales. Esta ganancia, que es todavía inicial, es un motivo para seguir de cerca el debate porque entre nosotros se discuten cuestiones controvertibles de tipo moral y no es habitual que en estas discusiones se reflexione sobre la naturaleza de los conflictos morales o sobre la existencia o inexistencia de los auténticos dilemas morales.

Hasta el momento hemos ilustrado situaciones morales que podríamos llamar conflictivas. Hemos situado históricamente el debate sobre la existencia o no de los dilemas morales, y hemos definido y distinguido el conflicto moral del auténtico dilema moral. En el siguiente capítulo haremos la aplicación del debate a la tragedia *Antígona* de Sófocles.

2. ANTÍGONA: DOS LECTURAS IRRECONCILIABLES

Muchas cosas asombrosas existen y, con todo, nada más asombroso que el hombre. Él se dirige al otro lado del blanco mar con la ayuda del tempestuoso viento Sur; bajo las rugientes olas avanzando, y a la más poderosa de las diosas, a la imperecedera e infatigable Tierra, trabaja sin descanso, haciendo girar los arados año tras año, al ararla con mulos.

Estrofa primera del Coro en
Antígona.

En este capítulo aplicaremos el debate acerca de la existencia o no de

los dilemas morales (aparentes o auténticos) a la tragedia *Antígona* de Sófocles. Iniciamos con la lectura de la *Antígona* desde la perspectiva de la existencia de los dilemas morales, y luego desde la perspectiva de la no-existencia de los dilemas morales, con sus respectivas argumentaciones. Privilegiamos esta obra de eterna actualidad del teatro griego en resonancia con lo que afirma Lesky: "este drama conserva su valor más allá del tiempo precisamente porque esta Antígona no es una heroína de dimensiones sobrehumanas, sino una persona como nosotros, con los mismos deseos y esperanzas que nosotros, y a la vez con el gran valor de prestar oídos a la gran ley divina por encima de todas las demás voces" (Lesky, 1985: 309). Los personajes principales de la tragedia: Ismene, Antígona y Creonte, como lo veremos enseguida, viven situaciones morales intensas que comprometen varios aspectos de la condición humana: el Estado, el castigo, el poder, lo sagrado, la piedad, el género, la familia, el amor, y el temor¹¹. Pero antes de iniciar con las dos lecturas irreconciliables de la *Antígona*, debemos tener en cuenta que el conflicto moral no se presenta cuando hay colisión entre una obligación que no es moral y una obligación que es moral; tampoco se presenta cuando hay colisión entre dos obligaciones que no son moralmente correctas. Estrictamente hablando, un conflicto moral se

presenta cuando un(a) agente *S* es confrontado(a) con dos obligaciones morales que le compelen a actuar. Esta caracterización del conflicto moral nos plantea un problema fundamental en la reflexión ética ¿qué hace que una obligación sea moral, a diferencia de otras formas de obligación? Esta pregunta que no es del todo nueva en la reflexión ética, tiene su importancia en el hecho de que una obligación cuando es moral, impone deberes y un sentido de observancia hacia los mismos. Es muy probable que Wittgenstein no esté de acuerdo con esta pregunta, pues según él, una obligación moral se *muestra* y por esto mismo no hay necesidad de entrar a decir nada sobre ella "Lo que se *puede* mostrar no *puede* decirse" (*Tractatus*: 1957: 4212). Aquí haremos caso omiso de la objeción de Wittgenstein porque reconocemos el empeño que ha tenido la reflexión ética en responder esta pregunta. Wallace y Walker son dos profesores de la universidad de Hull en Inglaterra, que han concentrado en una interesante y quizá incompleta lista, las diferentes respuestas que se han ofrecido a la pregunta formulada. De acuerdo con los enunciados que recogen los dos autores acerca de los principios y reglas morales, afirman que las obligaciones morales son definidas con referencia a uno o varios de los siguientes criterios: con referencia a su universalidad; a su contenido; a su prescriptividad; al hecho de que invalidan otra

11. A propósito de esto Steiner afirma que: "solamente a un texto literario le ha sido dado expresar todas las constantes principales de conflicto propias de la condición del hombre. Esas constantes son cinco: el enfrentamiento entre hombres y mujeres; entre la senectud y la juventud; entre la sociedad y el individuo; entre los vivos y los muertos; entre los hombres y Dios (o los dioses). Los conflictos procedentes de estos cinco tipos de enfrentamiento no son objeto de negociaciones". (Steiner, 1996: 275)

clase de obligaciones; al hecho de tener una importancia que otras obligaciones no tienen o necesitan tener y con referencia a las formas particulares que las obligaciones morales tienen de sancionar (Wallace and Walker, 1970: 8-19). Para nuestro ensayo no es necesario que tomemos partido por algún criterio en particular. Sólo nos basta, por ahora, acordar que existen obligaciones que son morales y que en ocasiones éstas pueden entrar en conflicto. Hechas estas anotaciones, iniciamos la lectura de la tragedia *Antígona* de Sófocles desde la perspectiva de la existencia de los dilemas morales. Para este ejercicio, describiremos las situaciones morales a las que se enfrentan los personajes principales de la tragedia atendiendo las condiciones de la definición que ofrece Sinnott-Armstrong de lo que es un dilema moral:

“A moral dilemma is any situation where at the same time :

- (1) there is a moral requirement for an agent to adopt each of two alternatives,
- (2) neither moral requirement is overridden in any morally relevant way,
- (3) the agent cannot adopt both alternatives together, and
- (4) the agent can adopt each alternative separately”.

(Sinnott-Armstrong, 1988:29)

Por medio de la descripción que haremos de las situaciones a las que se enfrentan los protagonistas de la tragedia, y por medio de sus diálogos, podremos hacernos una idea precisa de la trama general de la obra. La primera situación de conflicto moral aparece en el diálogo que sostienen

las hermanas Ismene y Antígona en la primera escena de la tragedia. En esta escena, el conflicto se configura cuando Ismene piensa que ha de ‘adoptar’ cada una de dos obligaciones que entran en conflicto, o que las puede cumplir juntas a un mismo tiempo, o en forma separada:

Ismene:

–¿Qué ocurre? Es evidente que estás meditando alguna resolución.

Antígona:

–Pues, ¿no ha considerado Creonte a nuestros hermanos, al uno digno de enterramiento y al otro indigno? A Eteocles, según dicen, por considerarle merecedor de ser tratado con justicia y según la costumbre, lo sepultó bajo tierra a fin de que resultara honrado por los muertos allí abajo. En cuanto al cadáver de Polinices, muerto miserablemente, dicen que, en un edicto a los ciudadanos, ha hecho publicar que nadie le dé sepultura ni le llore, y que le dejen sin lamentos, sin enterramiento, como grato tesoro para las aves rapaces que avizoran por la satisfacción de cebarse... está prescrito [en el edicto] que quien haga algo de esto [enterrar a Polinices] reciba muerte por lapidación pública en la ciudad... piensa si quieres colaborar y trabajar conmigo.

Ismene:

–¿En qué arriesgada empresa? ¿Qué estás tramando?

Antígona (levantando su mano):

–Sí, junto con esta mano, quieres levantar el cadáver”.

Ismene ha de tomar una decisión. Pero se enfrenta de un lado, con la obligación de asistir a su hermana en la empresa de enterrar a Polinices en virtud del favor solicitado y del parentesco que las une. Y de otro lado, Ismene se enfrenta con la obligación

de obedecer la ley positiva del rey Creonte de no enterrar a su hermano so pena de ser castigada de muerte. Ante estas dos obligaciones que conflictúan, y ante la imposibilidad de 'adoptar' cada una de ellas a un mismo tiempo porque actuar conforme a una de ellas significa anular la posibilidad de actuar conforme a la otra obligación, podríamos pensar que Ismene se enfrenta en efecto a un auténtico dilema moral. Más adelante en la tragedia, cuando Antígona es condenada a morir tras el logro de su empresa, Ismene le suplica:

“Ismene:

—¡Hermana, no me prives del derecho a morir contigo y de honrar debidamente al muerto !

Antígona:

—No quieras morir conmigo, ni hagas cosa tuya aquello en lo que no has participado. Será suficiente con que yo muera.

Ismene:

—¿Y qué vida me va a ser grata, si me veo privada de ti? ”

En este diálogo Ismene siente el residuo moral (*regret*) del que ya habíamos hablado con Williams en la primera parte de nuestro ensayo. Ese residuo aquí se traduce como el sentimiento moral de aflicción que experimenta Ismene cuando pide acompañar a su hermana en la condena, Ismene siente que ha hecho algo que no es del todo correcto. Este sentimiento que no logró mitigar, aun cuando llegó al extremo de solicitar la propia muerte, la acompañará por siempre.

El segundo caso de conflicto moral que aparece en la tragedia es el que se configura entre Antígona y Creonte. El rey de Tebas está convencido moralmente de que nunca se puede

mantener como amigo a una persona que ha sido hostil con la propia patria, y proclama en consecuencia que:

“Creonte:

—A Eteocles que murió luchando por la ciudad tras sobresalir en gran manera con la lanza, que se le sepulte en su tumba y que se le cumplan todos los ritos sagrados que acompañan abajo los cadáveres de los héroes. Pero a su hermano —me refiero a Polinices que en su vuelta como desterrado quiso incendiar completamente su tierrapatria y a las deidades de su raza, además de alimentarse de la sangre de los suyos, y quiso llevárselos en cautiverio— respecto a éste ha sido ordenado por un heraldo a esta ciudad que ninguno le tribute los honores postreros con un enterramiento, ni le lllore. Que se le deje sin sepultura y que su cuerpo sea pasto de las aves de rapiña y de los perros, y ultraje para la vista. Tal es mi propósito, y nunca por mi parte los malvados estarán por delante de los justos en lo que a honra se refiere. Antes bien, quien sea benefactor para esta ciudad recibirá honores míos en vida igual que muerto”.

De acuerdo con Creonte, el traidor no ha de merecer los mismos ritos funerarios que el valeroso defensor de la patria. Este principio, aduce el rey, tiene el carácter de ser absoluto y es más fuerte que cualquier otro. De otro lado, Antígona afirma que dar sepultura a los muertos es un principio que tiene el carácter de ser absoluto por ser un principio escrito por el puño de los dioses con tinta indeleble en el corazón humano, y este principio es más fuerte que cualquier otro:

“Antígona:

—No fue Zeus el que con los dioses de abajo fijó tales leyes para

los hombres. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Éstas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron. No iba yo a obtener castigo por ellas de parte de los dioses por miedo a la intención los ha mandado publicar, ni la justicia que vive de hombre alguno”.

En estos dos pasajes se configura un dilema moral en forma simétrica. La obligación moral de Creonte es tan fuerte como la de Antígona, y una obligación no puede superar a la otra porque ambas son igualmente fuertes en términos morales. De acuerdo con Ruth Barcan Marcus:

“Antigone’s sororal (and religious) obligations conflict with Creon’s obligations to keep his word and preserve the peace. Antigone is obliged to arrange for the burial of Polyneices; Creon is obliged to prevent it. Under generality of principles they are each obliged to respect the obligations of the other”.

(Marcus, 1980 en Gowans, 1987: 189)

Respetar la obligación del(a) otro(a) significa renunciar a la propia. Este carácter simétrico en la fuerza de cada obligación nos hace pensar que en efecto Antígona y Creonte enfrentan un dilema moral, porque ninguno encuentra que la obligación moral del contendiente es más fuerte o más débil que la obligación moral que cada uno mantiene.

Ahora vamos a hacer la lectura de las situaciones morales hasta ahora descritas, pero desde la perspectiva de la no-existencia de los dilemas morales. Mary Mothersill asegura que las

condiciones que propone Sinnott-Armstrong para la configuración del dilema moral pueden corresponder a equivocaciones del siguiente orden:

“An agent might be mistaken in thinking that she was morally required to adopt either or both alternatives, or mistaken in thinking that the alternatives were exhaustive, or mistaken in thinking that neither ‘moral requirement was overridden in any morally relevant way,’ or mistaken in thinking that she could not adopt both, or mistaken in thinking that she could adopt either... In any case, if what she believes, with or without reason, on any of the four points is false, then however she may view her predicament, she is mistaken in taking it to be a genuine moral dilemma.”

(Mothersill en Mason, 1996: 68)

El primer aparente dilema moral que aparece en la tragedia se presenta precisamente en el diálogo entre Ismene y Antígona. En el mismo diálogo que sostienen las hermanas, Ismene reconoce que sólo es una la obligación que ella ha de ‘adoptar’:

Ismene:

—¿Es que proyectas enterrarlo, siendo algo prohibido para la ciudad?

Antígona:

—Pero es mi hermano y el tuyo, aunque tú no quieras. Y, ciertamente, no voy a ser cogida en delito de traición.

Ismene:

—¡ Oh temeraria ! ¿A pesar de que lo ha prohibido Creonte?

Antígona:

—No le es posible separarme de los míos.

Ismene:

—...piensa con cuánto mayor infortunio pereceremos nosotras

dos, solas como hemos quedado, si, forzando la ley, transgredimos el decreto o el poder del tirano. Es preciso que consideremos, primero, que somos mujeres, no hechas para luchar contra los hombres, y, después, que nos mandan los que tienen más poder, de suerte que tenemos que obedecer en esto y en cosas aún más dolorosas que éstas. Yo por mi parte, pidiendo a los de abajo que tengan indulgencia, obedeceré porque me siento coaccionada a ello. Pues el obrar por encima de nuestras posibilidades no tiene ningún sentido”.

La tradición racionalista, como llama Donagan a quienes afirman que los auténticos dilemas morales no son posibles, defiende la idea de que existe una salida correcta moralmente para la resolución de cada aparente dilema moral (Mothersill, 1996: 68). En este caso, la ‘salida’ de Ismene es defendible porque ella no está obligada moralmente a cumplir con dos obligaciones que responden a demandas absurdas de orden espacial (estar en dos lugares a un mismo tiempo), de orden temporal (cumplir simultáneamente con dos obligaciones), y de orden lógico (cumplir la obligación moral de enterrar a Polinices y de no enterrarlo). Ismene tiene sólo una obligación moral: salvar su vida obedeciendo la ley positiva del

rey porque a ello se ve compelida por su condición de ser mujer. Ismene tiene claro que no ha de luchar contra los hombres, ni que ha de obrar por encima de las propias posibilidades, porque de lo contrario sería actuar sin sentido e insensatamente.

De los dos pasajes señalados acerca de las obligaciones morales que impelen a Creonte y Antígona a actuar, la simetría es apenas aparente. En este punto Sir David Ross nos ayudará a aclarar la situación. Antígona sabe que su obligación de obedecer el mandato de un hombre, aunque rey, es una obligación *prima facie* que es debilitada cuando se enfrenta con una obligación que tiene el carácter de ser *sans phrase*. Sir David Ross afirma que una obligación ‘a primera vista’ (*prima facie*) es un requerimiento moral que es debilitado por otro requerimiento que le hace contrapeso (*sans phrase*) proporcionando una razón decisiva para la acción¹². En otras palabras, una obligación *prima facie* (obedecer la ley humana) es una obligación inicial que se puede debilitar con una obligación de mayor incumbencia (obedecer las leyes divinas). En el caso de Creonte tampoco podemos afirmar, por el pasaje que sigue, que éste en efecto se ha enfrentado a un auténtico dilema moral:

12. Ross desarrolla su tesis de las obligaciones *prima facie* de la siguiente manera: “I suggest ‘*prima facie* duty’ or ‘conditional duty’ as a brief way of referring to the characteristic (quite distinct from that of being a duty proper) which an act has, in virtue of being of a certain kind (e.g. the keeping of a promise), of being an act which would be a duty proper if it were not at the same time of another kind which is morally significant” (Ross, 1930 en Gowans, 1987: 86). Ross afirma que tenemos obligaciones *prima facie* de ser leales, no decir mentiras, ser gratos, justos, beneficiar a los demás, y propender por el propio mejoramiento personal. Ross asegura que en una situación conflictiva lo que se ha de hacer es evaluar la situación y descubrir cuál es la obligación de mayor incumbencia: “When I am in a situation, as perhaps I always am, in which more than one of these *prima facie* duties is incumbent on me, what I have to do is to study the situation as fully as I can until I form the considered opinion (it is never more) that in the circumstances one of them is more incumbent than any other; then I am bound to think that to do this *prima facie* duty is my duty *sans phrase* in the situation” (Ross, 1930 en Gowans, 1987: 86).

“Corifeo:

—El adivino se va, rey, tras decirnos terribles cosas. Y sabemos, desde que yo tengo cubiertos éstos mis cabellos, antes negros, de blanco, que él nunca anunció una falsedad a la ciudad.

Creonte:

—También yo lo sé y estoy turbado en mi ánimo. Es terrible ceder, pero herir mi alma con una desgracia por oponerme es terrible también.

Corifeo:

—Necesario es ser prudente, hijo de Meneceo.

Creonte:

—¿Qué debo hacer? Dime. Yo te obedeceré.

Corifeo:

—Ve y saca a la muchacha de la morada subterránea. Y eleva un túmulo para el que yace muerto.

Creonte:

—¿Me aconsejas así y crees que debo concederlo?

Corifeo:

—Y cuanto antes, señor. Pues los daños que mandan los dioses alcanzan pronto a los insensatos”.

Terrace McConnell afirma que el hecho de que un(a) agente busque ayuda moral (un consejo) para la resolución de un conflicto, o que dude de haber obrado correctamente cuando optó por una de sus obligaciones, esté por ello experimentando un auténtico dilema moral. McConnell mantiene que no sólo, en este caso a Creonte, le es lícito buscar ayuda moral y experimentar duda acerca de lo que ha de hacer, sino que estos comportamientos son apropiados, razonables, y hasta predecibles (McConnell, 1978 en Gowans, 1987:164).

Lo que hemos desarrollado en este capítulo son dos lecturas de dos si-

tuaciones morales de la tragedia *Antígona* de Sófocles, desde dos perspectivas irreconciliables entre sí. Estas lecturas parecen esgrimir un auténtico dilema pero de tipo literario. En el ámbito moral una adecuada teoría no permitiría una contradicción real entre obligaciones, porque aceptar que los auténticos dilemas morales son posibles, es tanto como aceptar, de acuerdo con la tradición racionalista, que la reflexión ética es un estudio vacío y sin sentido. Esto último porque la ética ha sido entendida como una ciencia práctica cuyo objetivo es guiar la deliberación de un(a) agente haciendo claros y explícitos los principios que determinan su decisión o acción (Mothersill, 1996: 71). En nuestro próximo capítulo estudiaremos los supuestos filosóficos de las concepciones sobre la naturaleza de los conflictos morales.

3. SUPUESTOS FILOSÓFICOS SOBRE LA NATURALEZA DEL CONFLICTO MORAL

El presente estudio no es teórico como los otros, pues investigamos estas cosas no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos.

Aristóteles, Ética Nicomaquea II, 103b 16

En este capítulo nos dedicaremos al estudio de los supuestos filosóficos de las concepciones sobre la naturaleza de los conflictos morales. Para el logro de este propósito, es necesario remitirse al pensamiento de los clásicos, especialmente a la ética aristotélica y al pensamiento moral de Kant.

Bernard Williams señaló, como lo vimos en el primer capítulo de nuestro

presente ensayo, que el conflicto moral es similar al conflicto de deseos. De acuerdo con Aristóteles en su *Ética Nicomaquea*, el deseo es el origen de toda acción moral. Lo que hace que una acción sea moral, es que ésta va acompañada, aparte del deseo (*bouleusis*: III, 1113a 15 – 1113b 2), de la libre elección (*proairesis*: III, 111b 4 – 1112a 17) y de la deliberación (*bouleusis*: III, 1112a 18 – 1113a 14). Para poder entender estas etapas del acto moral, es necesario tener presente tres aspectos del método que en la reflexión sobre lo ético desarrolla Aristóteles. Primero, la reflexión sobre lo ético es una investigación práctica que no tiene certeza matemática (I, 1098a 30). Segundo, esta reflexión versa sobre lo concreto inmediato (I, 1095b 1- 7). Tercero, los que investigan sobre estas cuestiones deben reunir ciertas condiciones (I, 1095a 1- 15).

El Estagirita asegura que ni la reflexión sobre lo ético, ni la felicidad (*eudaimonia*) que es fin al que todas las actividades humanas tienden, se alcanzan por obra del azar o por el mero estudio teórico. Por el contrario, se alcanzan por medio del ejercicio (*energeia*) de las acciones que son conformes con la virtud. Por esto último, la investigación sobre lo ético es una investigación práctica que lleva a cambios de actitud personal (II, 1103 b26).

Aristóteles afirma que alguien es llamado(a) prudente (*phronimos*) cuando delibera (*bouleusis*) acerca de la propia felicidad (*eudaimonia*: VI, 1140a 24 - 28). Podemos aprender acerca de la *phronesis* si observamos y exploramos en qué consiste una apropiada deliberación. No se delibera, afirma nuestro autor, sobre lo pa-

sado; sobre las verdades eternas; sobre las cosas en movimiento que se realizan siempre según las mismas leyes; sobre el conocimiento exacto; sobre las cosas que son cambiables y que dependen del azar. Se delibera, en cambio, sobre las cosas que dependen de nosotros, que son realizables por propia intervención, y sobre los medios para alcanzar los fines deseados (III, 1112a. 25 – 1112b 15). No se delibera acerca de lo que es la *eudaimonia* porque ella se descubre por medio de la experiencia y la investigación. Una adecuada deliberación culmina en una elección racional de los medios adecuados para el logro de un fin deseado, y en una acción voluntaria. En otras palabras, alguien se hace *phronimos* por la práctica de un adecuado proceso de deliberación, esta última, como ya lo hemos señalado, es apenas una etapa del acto moral. Examinemos enseguida en qué consisten las otras dos etapas. El deseo, en tanto que *orexis*, está dividido en tres especies que se corresponden con la división tripartita que hace Platón del alma: *epithumia*, *thumos* y *boulesis*. De los tres, sólo la *boulesis* es el deseo voluntario, racional, razonado que es guiado por la razón para el logro de objetivos que se consideran como buenos. La *epithumia* es el apetito irracional o deseo ciego para el logro de objetivos que se consideran como placenteros, y el *thumos* es el deseo o impulso que desconoce la razón debido a su impetuosidad aunque se conforme a ella de alguna manera para el logro de objetivos que parecen buenos y no simplemente placenteros. La *boulesis*, en suma, es una acción que se da en el alma que concommita con el placer y el dolor. Se pueden desear fines que

sean imposibles de alcanzar, pero no se pueden elegir medios imposibles para el logro de nuestros deseos. Aristóteles es muy claro cuando hace esta distinción:

“El deseo, en suma, mira sobre todo al fin de la acción, mientras que la elección, por su parte, a los medios. Así, deseamos estar sanos, pero elegimos los medios para tener salud. Así también deseamos ser felices y lo decimos, pero no se ajustaría a la verdad decir que elegimos la felicidad. La elección, en una palabra, se ejerce sobre lo que depende de nosotros”. (III, 1111b 25).

La libre elección (*proairesis*) tiene por objeto la selección de aquellos hábitos por medio de los cuales un(a) agente se hace bueno(a), y tiene también por objeto la elección del término medio en las acciones para conservar la perfección de tales hábitos. Es precisamente por estas dos tareas de la *proairesis* por lo que ella se entiende como lo más propio de la virtud (*arete*). Es importante introducir en este punto la distinción que hace Aristóteles entre actos voluntarios (*ekousion*), involuntarios (*akousion*) y mixtos (*mixtai*). Los primeros, afirma nuestro autor, son los actos cuyo origen está en el agente que conoce las circunstancias en las que el acto tiene lugar y, por ello mismo, puede realizar unos actos con preferencia a otros en el momento en que se hacen. Los segundos, son los actos llevados a cabo por una fuerza que es exterior al agente, o por ignorancia sobre las circunstancias de la acción. Los terceros, son aquellos actos que no siendo ejecutados ni voluntaria ni involuntariamente, son llevados a cabo por miedo a males mayores o por fines nobles. Aristóteles cita dos

ejemplos para ilustrar estos últimos: el primer ejemplo es el de un tirano que ha ordenado hacer algo vergonzoso a una persona, so pena de matar en caso de incumplir con lo ordenado a sus padres o hijos, y de salvarlos en caso de cumplir con lo ordenado. El segundo ejemplo es el caso de la tripulación de un barco que arroja al mar el cargamento que lleva para lograr sobrevivir a la tormenta que enfrenta. En ambos casos ningún agente habría querido actuar del modo en que lo hicieron, pero cada uno actuó conforme con el fin que perseguía: salvar la vida de algún miembro familiar, salvar la propia vida. Ahora bien, se podría afirmar que en ambos casos los agentes en cuestión sí actuaron voluntariamente porque escogieron un curso de acción en lugar de otro. Pero, afirma el Estagirita, hay que aprender a juzgar cada acción según el momento particular en el que se actúa. En el ejemplo del tirano, la persona instada a actuar lo hace por miedo a un mal mayor que en este caso es el de perder a algún familiar. En el caso de la tripulación, las personas han de salvar la propia vida, que es un fin más noble que el de salvar un cargamento. Lo que diferencia a los anteriores es que mientras los actos que son ejecutados involuntariamente causan dolor o arrepentimiento, los actos ejecutados voluntariamente causan placer. Los actos mixtos son realmente actos voluntarios ya que el principio de acción depende del agente en cuestión y sus actos pueden ser objeto de alabanza o de censura. Esta distinción es importante, asegura Aristóteles, porque sólo bajo las condiciones de los actos hechos voluntariamente (*ekousios*) es que pue-

de imputársele al agente la responsabilidad de su acción (III, 1113b 5 – 1115a 5). Los actos hechos involuntariamente en los que la amenaza física, el soborno u otro tipo de presión compelen al agente a actuar, son actos que se pueden excusar e incluso justificar.

La libre elección es un acto voluntario que no recae sobre lo imposible, ni sobre lo doloroso ni sobre lo placentero, y no puede confundirse con el apetito concupiscible, con la voluntad o con la opinión. La *proairesis* es una elección de preferencia que requiere de una previa deliberación. Al respecto afirma Aristóteles:

“La elección, en efecto, va acompañada de razón (*logos*) y comparación reflexiva (*dianoia*); y la palabra misma parece sugerir que la elección es tal (*prohairesion*) porque en ella escogemos (*hairesion*) una cosa de preferencia a otras.” (III, 1112a 15)...“Así pues, siendo lo elegible algo que, estando en nuestra mano, apetecemos después de haber deliberado, la elección podría ser el apetito deliberado de las cosas que dependen de nosotros, toda vez que por el juicio que formamos después de haber deliberado, apetecemos algo conforme a la deliberación”. (III, 1113a 10)

Como señalábamos al inicio de nuestro tercer capítulo, de acuerdo con Aristóteles, lo que hace que una acción sea moral es que ésta va acompañada de tres etapas: el deseo (*boulesis*), la libre elección (*proairesis*) y la deliberación (*bouleusis*). Todas estas etapas, ejercitadas de manera adecuada, hacen que una persona pueda ser llamada buena y nunca equivocarse en su elección:

“El hombre bueno juzga rectamente (*orthos*) de todas las cosas,

y en cada una de ellas se le muestra lo verdadero. Según la disposición particular son las cosas concretas honestas y agradables. Y quizá en esto sobre todo difiere de los demás el hombre bueno (*spoudaios*): en ver lo verdadero en todas las cosas, como si fuese él mismo norma y medida (*kanon kai metron*) de ellas”. (III, 1113a 30)

En tal sentido, una persona virtuosa es norma de lo que está bien (bueno). Cuando se juzga rectamente no hay espacio para que un auténtico dilema moral tenga lugar. Esto porque, como lo habíamos anotado anteriormente, el fin último de toda actividad humana es la felicidad. Como sobre este fin no se discute, ni se cuestiona, no existe la posibilidad de que un(a) agente se confronte con un conflicto entre fines, ni mucho menos con un conflicto entre medios para el logro de este fin porque lo propio del *phronimos* es deliberar bien, juzgar rectamente. En otras palabras, la buena elección de los medios se mide por su eficacia y en este sentido no es posible que dos medios sean igualmente eficaces en la consecución del fin deseado.

Alan Donagan se identifica asimismo dentro del grupo de racionalistas que tachan el problema de la existencia de los auténticos dilemas morales como un problema falaz. El filósofo alemán Immanuel Kant, que pertenece al grupo de los racionalistas, afirma que dos obligaciones morales perfectas jamás podrían entrar en colisión. En otras palabras, que un auténtico dilema moral no podría configurarse. Para poder entender esta afirmación, es importante que tengamos en cuenta algunos aspectos de su pensamiento moral. En la primera

sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant establece que:

“En ningún lugar del mundo, pero tampoco siquiera fuera del mismo, es posible pensar nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser únicamente una *buena voluntad*” (393-5). “Podemos ahora terminar allí de donde al principio partimos, a saber, en el concepto de una voluntad incondicionadamente buena. Es *absolutamente buena* la *voluntad* que no puede ser mala, cuya máxima, por tanto, si se hace de ella una ley universal, no puede nunca contradecirse a sí misma”. (437-5)

Kant considera que lo único que es bueno de manera absoluta e incondicional es la *buena voluntad*. Absoluta porque es buena en sí misma, e incondicional porque no está sujeta a inclinaciones, cálculos, o contextos específicos. Kant se propone en este mismo texto, establecer el principio supremo de la moralidad (*summum bonum*) al cual llama la ley moral o el imperativo categórico. Este imperativo consiste en formular para todas las acciones humanas una ley universal que sirva de guía para toda decisión. Dicho imperativo opera de la siguiente manera: como poseedores de una voluntad imperfecta, es necesario que nuestras máximas de acción (principios subjetivos del querer: 401) pasen la prueba de la moralidad. Tal prueba está compuesta de dos partes: (1) *Coherencia* al formular una máxima con cualquiera de las tres formulaciones del principio único de la moral. (2) *poder querer* que nuestra máxima de acción se convierta en una ley universal (424). La prueba de la moralidad funciona de manera negativa, esto es, si mi máxi-

ma de acción contradice a una, o a las dos partes de la prueba, mi máxima de acción entonces no era moral. El principio único de la moralidad reza de la siguiente manera: “*obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal*” (421, 6-7) Este principio único se puede formular de las siguientes tres maneras: [1] “*obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza*” (421, 19-21). [2] “*obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio*” (429, 10-13). [3] “*obra de modo que la voluntad pueda por su máxima considerarse a sí misma a la vez como universalmente legisladora*” (434, 13-14).

Es precisamente este formalismo en la ética kantiana lo que guía a un(a) agente moral a tomar decisiones cuando se enfrenta a cualquier tipo de conflicto moral. De acuerdo con Kant, lo que necesitamos es aprender a formular máximas de acción que logren pasar el doble arbitraje de la moralidad. Debemos recordar que para el filósofo alemán, dos obligaciones perfectas jamás podrían llegar a estar en mutua contradicción, pues la ley moral no admite en sí misma contradicciones. En sus *Principios metafísicos de la doctrina de derecho* (1797) Kant argumenta lo siguiente:

“El conflicto de los deberes (*collisio officiorum seu obligationum*) sería una relación entre éstos, tal, que el uno destruyera al otro (completa o parcialmente). Pero, como el deber y la obligación en general son nociones

que expresan la *necesidad* absoluta práctica de ciertas acciones, y como dos reglas opuestas entre sí no pueden ser al mismo tiempo necesarias; antes al contrario, siendo un deber obrar conforme a una de ellas; no sólo no es obligatorio, sino que es ilícito el seguir la ley opuesta, no es concebible la *colisión* de los *deberes* y *obligaciones* (*obligationes non colliduntur*). Sin embargo, pueden muy bien ocurrir en un sujeto, y en una regla que él se prescriba, dos *principios* de acción (*rationes obligandi*) reunidos, pero tales que uno u otro no bastan para obligar (*rationes obligandi non obligantes*); y entonces uno de ellos no es deber. Cuando se presentan dos principios de esta manera en oposición, la filosofía práctica no dice que la obligación más fuerte vence (*fortior obligatio vincit*), sino que el principio de la obligación más fuerte subsiste (*fortior obligandi ratio vincit*)” (Kant, 1797).

De acuerdo con Kant, es probable que dos obligaciones meritorias o imperfectas (del auto-cultivo cultural, de beneficencia para con los demás) puedan entrar en conflicto, pero estas obligaciones no compelen al agente a actuar porque ellas son sólo *rationes obligandi*. En casos como éste, un(a) agente actuaría con ‘permisibilidad’ moral optando por cualquiera de las dos obligaciones imperfectas en conflicto, lo importante es que no abandone una de sus dos obligaciones en conflicto, y que no viole una obligación perfecta o inexcusable (de conservar la propia vida, de cumplir con las promesas) cuyo principio de obligación subsiste más que cualquier otro *fortior obligandi ratio vincit*. En otras palabras, las obligaciones imperfectas sí pueden entrar en conflicto entre ellas mismas, e incluso pue-

den entrar en conflicto con una obligación perfecta. Pero las obligaciones perfectas no pueden entrar en mutua colisión. En caso de que exista colisión entre una obligación imperfecta y otra perfecta, la obligación imperfecta será anulada por la obligación perfecta.

En este capítulo hemos estudiado dos de los supuestos filosóficos desde los cuales nuestros dos autores Bernard Williams y Alan Donagan se han fundamentado para afirmar o negar la existencia de los auténticos dilemas morales. Williams ha retomado de Aristóteles la idea de que una acción cuando es ejecutada involuntariamente, causa algún tipo de residuo moral (regret). Donagan ha retomado de Kant la idea de que una adecuada teoría moral no dejaría espacio alguno para permitir que dos obligaciones llegaran a entrar en un conflicto moral extremo.

4. CONCLUSIONES

Lo que tengo en mente es, por ejemplo, algo indicado por una frase de D. H. Lawrence en su espléndido comentario a la complaciente exhortación moral de Benjamin Franklin «descubrid vuestro impulso más profundo y seguidlo» La noción de que hay algo que es el impulso más profundo de uno; de que, más que tomar una decisión, de lo que se trata aquí es de hacer un descubrimiento; y la noción de que uno se confíe a lo así descubierto, aunque no sepa a dónde va a conducirlo -estas son aquí las cosas importantes.

Williams Morality: An Introduction to Ethics 1972:93

En el primer capítulo contextualizamos un debate reciente: el de la existencia o no de los auténticos dilemas morales. En el segundo capítulo hicimos dos lecturas de la *Antígona*, la primera de ellas desde la perspectiva de la existencia de los auténticos dilemas morales, y la segunda desde la perspectiva de su no-existencia. En el tercer capítulo estudiamos los supuestos filosóficos de las dos concepciones del debate, expuestas en el primer capítulo. Ahora me propongo hacer una reflexión personal en torno al debate.

El debate que hasta aquí nos ha ocupado no parece sino circunscribirse a tres tragedias paradigmáticas: *Orestíada*, *Antígona* y *La Decisión de Sophie*. Quienes afirman que los auténticos dilemas morales existen hacen parecer las anteriores como casos extremos de conflicto moral donde cualquiera que sea la decisión, los(as) agentes en cuestión están dejando de hacer algo que había de hacerse. Quienes afirman que los auténticos dilemas morales no existen, apoyan sus tesis generalmente contrargumentando las tesis de los primeros.

Para iniciar una reflexión en torno al debate, es necesario tener en cuenta que los casos hasta ahora descritos son casos en los que sus protagonistas no enfrentaron la propia condición como dilemática (MacIntyre, 1990: 367). Ya veíamos en el capítulo primero que ni la incertidumbre, ni la duda, pueden justificar el asegurar que los auténticos dilemas morales existen. Tampoco se puede asegurar que ellos existen, como lo veíamos en el capítulo segundo, porque una persona pretenda equivocadamente observar dos obligaciones que respon-

den a demandas absurdas de orden lógico, temporal y espacial. Mucho menos podemos asegurar que la búsqueda de cualquier tipo de ayuda moral (consultar a un(a) amigo(a), pedir un consejo) sea en sí la prueba reina de que una persona se encuentra en efecto ante un auténtico dilema moral. Confío que en lo que sigue logre justificar mi posición en el debate. Para tal efecto quiero servirme de un ejemplo de pensamiento ético. Frankena en su *Ética* describe la situación de Sócrates, “el patrón fundador de nuestra Filosofía moral” en los siguientes términos:

“Supongamos que toda la vida hemos tratado de ser buenas personas cumpliendo nuestros deberes y esforzándonos por hacer lo que es bueno para nuestros semejantes. Supóngase, además, que a muchos de nuestros semejantes les resultamos antipáticos, nosotros y nuestros actos, y que nos consideran inclusive como un peligro para la sociedad, si bien no están en condiciones de demostrar que esto sea realmente así. Sigamos suponiendo que se nos acusa, se nos juzga y se nos condena a muerte por un jurado formado por individuos que son nuestros iguales, todo ello en una forma que consideramos con razón ser totalmente injusta. Supongamos, finalmente, que mientras estamos en la cárcel en la espera de la ejecución, nuestros amigos arreglan una oportunidad para que podamos escapar y trasladarnos al exilio con nuestra familia. Sostienen que disponen de los medios de soborno necesarios y que ellos no corren riesgo alguno por el hecho de nuestra fuga; que si huimos gozaremos de una vida más larga, que nuestra esposa y nuestros hijos vivirán en mejores condiciones, que nuestros

amigos tendrán todavía ocasión de vernos y que, en fin, todo el mundo considera en general que deberíamos escapar. ¿Deberíamos aprovechar la oportunidad?”. (Frankena, 1965: 1)

De acuerdo con esta presentación del caso, que es la introducción al *Critón* de Platón, Sócrates quien es el prisionero, ha de tomar una decisión. Está de por medio la propia vida, el bienestar de la familia y la confianza debida a la gente que le apoya y cree en su inocencia. Su amigo y discípulo Critón intenta persuadirlo para que acepte la propuesta de huir y se inicia entonces un diálogo cuyo único objetivo es deliberar en torno a lo que se ha de hacer en esa circunstancia particular. Sócrates se reafirma a sí mismo, por medio del diálogo con su amigo, que su decisión ha de estar guiada por los siguientes criterios: (i) no hay que dar tanta importancia a la opinión de la mayoría (44c); (ii) no hay que prestar atención a ninguna otra cosa que al razonamiento que, al reflexionar, parece el mejor (46b); (iii) no hay que considerar que lo más importante es el vivir, sino vivir bien (48b); (iv) no se debe cometer injusticia (49b); (v) no se debe responder a la injusticia con la injusticia, ni responder haciendo mal cuando se recibe el mal (49d); (vi) hay que respetar los acuerdos (50a- 54d). Sócrates decide no huir porque con su fuga estaría contradiciendo todos los anteriores criterios: estaría apostándole a la opinión de la mayoría apocando de esta manera la opinión propia; estaría actuando apresuradamente sin reflexionar acerca del mejor argumento para la acción; estaría viviendo en contra de los principios que hacen que su vida precisamente, no sea vivida de cualquier manera; con

su fuga estaría respondiendo con injusticia a una injusticia recibida; y estaría violando un acuerdo tácito que tenía con las leyes de su ciudad de respetarlas y obedecerlas. Sócrates tiene la certeza de que su única obligación moral es la de ser un hombre que lleve una vida de excelencia humana (*areté*), esto es, vivir su vida con valentía, justicia, moderación, piedad y sabiduría. Esta certeza en lo que se ha de hacer, hace que Sócrates tenga por más la muerte que traicionar lo que él mismo es y ha buscado ser toda su vida: ser un hombre coherente consigo mismo. Cuando se busca actuar de este modo, la teoría del residuo moral (*moral remainder thesis*) de Williams no tiene ningún sentido porque no hay ninguna otra obligación que quede en pie, en caso de conflicto entre obligaciones. En el caso del estudiante de Sartre, sucede algo similar. Él sabe que su principio de acción más fuerte es el de ir a la guerra, realmente no tiene elección porque él mismo ya ha estado construyendo su elección de vida. Ha estado “comprometiendo” su vida en la construcción de una respuesta. Lo que podemos afirmar es que en efecto el joven estudiante se encuentra ante una situación difícil donde su grado de libertad para la elección se ve afectado directamente por la potencial inestabilidad emocional de un tercero. Pero ¿qué hay con la propia estabilidad emocional? El joven estudiante no puede ser responsable de la felicidad de un tercero, él ha de ser responsable de su propia felicidad, de sus propias acciones voluntarias. Aun en casos como el de Antígona, hay un curso de acción a seguir más fuerte que cualquier otro: enterrar a los muertos.

Antígona, Sócrates, y el joven estudiante convergen en el hecho de mantener principios que son irrenunciables, incluso están dispuestos a sacrificar la propia vida en aras de ser consecuentes con sus principios de acción moral. Discrepan eso sí, en la consecución misma de sus principios de acción. Mientras que Antígona desafía las leyes, Sócrates busca obedecerlas o persuadirlas, y el joven estudiante busca defender las leyes de un pueblo uniéndose a su ejército. Ninguno realmente se ve enfrentado(a) a tener que hacer una elección, o enfrentarse a un auténtico dilema moral, porque ya la elección estaba hecha. No hay necesidad de ser héroes y heroínas para lograr estas certezas morales. Hay que ejercitar el juicio moral y la capacidad para la deliberación por medio de la lectura y el análisis de casos. Ésta no es una tarea de unas cuantas horas de vida, es un compromiso de vida que se teje en torno a la reflexión ética de descubrir elementos para la constitución de un carácter que responda al logro de una vida de excelencia humana. Pero: ¿cuáles pueden ser esos criterios?, ¿cómo educar la capacidad de juicio?, ¿cuáles serían sus condiciones, sus límites?, ¿existirían cursos de acción que son correctos en sí mismos y susceptibles de ser verificados?, ¿existen los errores morales? Estas preguntas no son fáciles de contestar y el propósito de este ensayo ha sido el de contextualizar un debate reciente que me ha llevado a la formulación de las anteriores preguntas. Pero el formularlas, tiene el ánimo de señalar un asunto complejo que ameritaría futuras investigaciones.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES. *Ética Nicómachea*. Traducción e introducción de Antonio Gómez Robledo. México: Porrúa. 1998.
- ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Traducción, introducción, notas y glosario de Trence Irwin. Cambridge: Hackett Publishing Company. 1985.
- BORGES, J. *Jorge Luis Borges: nueva antología personal*. Barcelona: Bruquera. 1980.
- DONAGAN, A. "Consistency in Rationalist Moral Systems." 1984. En Gowans, ed., *Moral Dilemmas* (1987: 271-290).
- . "Moral Dilemmas, Genuine and Spurious: A Comparative Anatomy." 1993. En Mason, ed., *Moral Dilemmas and Moral Theory* (1996: 11-22).
- ESQUILO. *Las siete tragedias*. (La *Trilogía de Orestes* fue representada en el año 458 antes de nuestra era). México: Porrúa 1997.
- FRANKENA, W. *Ethics*. New Jersey: Prentice-Hall. 1973.
- GOWANS, C. W. (Ed). *Moral Dilemmas*. New York: Oxford University Press. 1987.
- GUTTENPLAN, S. "Moral Realism and Moral Dilemmas" 1980. En *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 80: 61-80.
- KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Editorial Ariel, S.A. 1996.
- . *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*. México:

- Universidad Nacional Autónoma de México. 1968.
- LEMMON, E. J. "Moral Dilemmas" 1962. En Gowans, ed., *Moral Dilemmas* (1987: 101 - 114).
- LESKY, A. *Historia de la literatura griega*. Madrid: Gredos. 1985.
- MACINTYRE, A. *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Indiana: Notre Dame University Press. 1981.
- _____ "Moral Dilemmas" *Philosophy and Phenomenological Research*, sup. Vol. 50: 367 - 82. 1990.
- MARCUS, R. B. "Moral Dilemmas and Consistency." 1980. En Gowans, ed., *Moral Dilemmas* (1987: 188 - 204).
- MASON, H. E. (Ed). *Moral Dilemmas and Moral Theory*. Oxford: Oxford University Press. 1996.
- MCCONNELL, T.C. "Moral Dilemmas and Consistency in Ethics" 1978. En Gowans, ed., *Moral Dilemmas* (1987: 154 - 173).
- _____ "Moral Residue and dilemmas" en Mason, 1996. Ed., *Moral Dilemmas and Moral Theory* (1996: 36 - 47).
- MOTHETSILL, M. "The Moral Dilemma Debate." en Mason, 1996. Ed., *Moral Dilemmas and Moral Theory* (1996: 66 - 85).
- NOWELL-SMITH, P. H. *Ethics*. London: A Pelican Book. 1954.
- PATON, H. J. *The Categorical Imperative*. London: Hutchinson's University Library. 1946.
- PLATÓN. *Diálogos*. México: Porrúa. 2000.
- ROSS, W. D. *The Right and the Good*. Oxford: Oxford University Press. 1930.
- Sagradas Escrituras
- SANTO TOMÁS. *Summa Theologica y De veritate*. Biblioteca de autores cristianos.
- SARTRE, J. P. *L'existencialismo è un umanismo*. Milano: Les Editions Nagel S. A. 1946.
- SAYRE-MCCORD, G. (Ed). *Essays on Moral Realism*. London: Cornell University Press. 1988.
- SINNOTT-ARMSTRONG, W. *Moral Dilemmas*. Oxford: Basil Blackwell. 1988.
- STEINER, G. *Antígona: la travesía de un mito universal por la historia de Occidente*. España: Gedisa. 1996.
- STYRON, W. *Sophie's Choice*. New York: Random House, Inc. 1979.
- SÓFOCLES. *Antígona*. Barcelona: Planeta de Agostini. 1997.
- VAN FRAASSEN, B. "Values and the Heart's Command" en Gowans, 1973. Ed., *Moral Dilemmas* (1987: 138 - 153).
- WALLACE, G AND WALKER, M. (Ed). *The Definition of Morality*. London: The Camelot Press Ltd. 1970.
- WILLIAMS, B. "Ethical Consistency", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. Vol. 39: 103 - 124. 1965.
- _____ *Morality: An Introduction to Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press. 1972