

**CRÍTICAS A LA EXIGENCIA DE IMPARCIALIDAD EN LA MORAL Y
UNA PROPUESTA DE REINTERPRETACIÓN**

**CRITIQUES OF THE REQUIREMENT OF IMPARTIALITY IN MORALITY AND
A PROPOSAL FOR REINTEPRETATION**

Daniela Alegría
Pontificia Universidad Católica de Chile
Santiago de Chile
dvalegria@uc.cl

[Fecha de recepción del artículo: 01 de agosto de 2016]
[Fecha de aprobación del artículo: 26 de septiembre de 2016]

Resumen

Partiendo de una consideración sinóptica de la comprensión moderna de la imparcialidad moral, que aquí llamaré “abstracta”, en este trabajo se investigará la posibilidad de comprender de otro modo la noción de imparcialidad; de manera de poder, por una parte, mantenerla como requisito de la moralidad y, por otra, salvarla de múltiples críticas a las que la noción de imparcialidad se ha visto sometida en los últimos años (ser excesivamente exigente, represor de las diferencias, psicológicamente insostenible, inviable, etc.). Mi propuesta será reinterpretar la imparcialidad de un modo que llamaré “imparcialidad concreta”, y que implicaría dar a cada uno lo que se merece por *lo que cada uno es* (tanto en cuanto persona en sí misma como en lo que es en su relación con los otros) y *lo que cada uno ha hecho*.

Sostendré que la “imparcialidad concreta” cumple de mejor manera el requisito de imparcialidad moral que la “imparcialidad abstracta” típicamente moderna.

Palabras clave: Imparcialidad, Parcialidad, Particularismo, Respeto.

Abstract

From a synoptic consideration on the modern comprehension of moral impartiality, which I am here calling “abstract”, this work will research the possibility of understanding the notion of impartiality from a different view; to be able, on the one hand, to keep it as a requirement for morality and, furthermore, to save it from multiple criticism to which the notion of impartiality has been subjected through the

years (being excessively demanding, repressor of the differences, psychologically unsustainable, unfeasible, etc.). My proposal is to reinterpret impartiality in a manner that I will call “concrete impartiality”, which would imply to give each person what they deserve, *for what each person is*, (regarding people themselves as well as in their relation with others) and *what each person has done*.

I will sustain that “concrete impartiality” provides a better fulfillment for the requirement of moral impartiality, instead of the typically modern “abstract impartiality”.

Keywords: Impartiality, Partiality, Particularism, Respect.

1. Introducción

Las grandes teorías morales que han dominado la filosofía moral durante la modernidad señalan que una característica básica de los juicios morales es la imparcialidad (Wolf 1992, p. 243). *Imparcialidad* es un término que se entiende de muchas maneras pero, en general, se puede decir que durante la modernidad juzgar de manera imparcial equivale a juzgar como cuando se está distanciado, cuando la razón se abstrae de las particularidades y circunstancias que constituyen una situación determinada, cuando se considera que “todas las personas son moralmente iguales, y (...) al decidir qué hacer debemos tratar a los intereses de todos como igualmente importantes” (Rachels 2006, p. 282). Se requiere que el juicio no implique posiciones previas ni condicionamiento alguno, “la balanza de la justicia debería calcular exclusivamente el peso de lo proporcionado por las partes, pues la introducción de cualquier otro factor desequilibraría la neutralidad de la medición” (Fernández-Viagas 2015, p. 1). Las situaciones concretas son vistas como dice Nagel “desde el punto de vista de ningún lugar” (Nagel 1986). El razonador imparcial, por tanto, es desapasionado y se abstrae tanto de los intereses, compromisos, deseos y sentimientos de los demás agentes racionales así como también de sí mismo (Darwall, 1983).

Esta comprensión de la imparcialidad se relaciona con lo que Seyla Benhabib llama el punto de vista del *otro generalizado*.¹ Desde este punto de vista “cada individuo es una persona moral investida con los mismos derechos morales que nosotros mismos; esta persona moral es un ser razonante y actuante, capaz de tener sentido de justicia, de formular una visión del bien y de ser activo en su búsqueda” (Benhabib 2006, p. 22). Tenemos como ejemplo de este tipo de éticas modernas las bien estudiadas teorías deontológica y utilitarista.

Iris Marion Young, por ejemplo, en *Justice and the Politics of Difference* afirma que el ideal moderno del sujeto imparcial unifica o niega las diferencias de tres maneras: (i) niega la particularidad de las situaciones y “en cuanto más se pueda reducir las reglas a una única regla o principio, mejor se garantizarán la universalidad y la imparcialidad”; (ii) intenta dominar o borrar la heterogeneidad que se presenta bajo la forma de sentimiento. Se deja a un lado al ser concreto, corporal, con sus intereses, metas, deseos, necesidades, sentimientos. Sin embargo, los deseos, intereses, necesidades y sentimientos no se borran; se vuelven “privados”, se excluyen del ámbito de lo moral, y se consideran irrelevantes e irracionales para el juicio moral; (iii) reduce la particularidad a la unidad reduciendo la pluralidad de los sujetos morales a una subjetividad. Se totaliza las perspectivas en un todo o en una voluntad general. Se genera, de esta manera, una dicotomía entre la voluntad general y los intereses particulares de los sujetos (Young 2000, p. 172).

1 Este término originalmente proviene de G.H. Mead. Véase Mead (1934).

Así, la comprensión moderna de la imparcialidad lleva a conclusiones que pueden parecer injustificadas y contraintuitivas. Actualmente se la acusa de reprimir las diferencias, ser excesivamente exigente, psicológicamente insostenible, inviable, incompatible con la integridad humana (en cuanto socava las relaciones personales), etc. Desde la modernidad hasta nuestros días, la imparcialidad moral ha supuesto que “casos similares sean tratados de manera similar o que debo actuar de tal modo que esté dispuesto a que otros en una situación similar actúen como yo” (Benhabib 2006, p.187). Sin embargo:

“El aspecto más difícil de cualquier procedimiento similar es saber qué es lo que constituye una situación parecida o qué significaría que otro esté exactamente en una situación como la mía. Tal proceso de razonamiento, para que sea viable, debe incluir el punto de vista del *otro concreto* (...) Cuando tenemos una discrepancia moral, por ejemplo, no sólo discrepamos respecto de los principios involucrados; a menudo no estamos de acuerdo porque lo que veo como una falta de generosidad de tu parte, tú consideras tu legítimo derecho a no hacer determinada cosa; tenemos desacuerdo porque lo que tú ves como celos por mi parte, yo lo veo como mi deseo de que me prestes más atención” (*ibidem*).

El problema, por tanto, de una imparcialidad que no atienda a las particularidades es que de esa manera “falta la información epistémica necesaria para juzgar si mi situación moral es «similar» o «distinta» a la tuya” (Benhabib 2006, p. 188). Así, cada vez se ha ido ampliando más la bibliografía que cuestiona a las teorías morales imparciales. Esto ha derivado a que exista una oposición entre los adherentes de las éticas de principios o “imparcialistas” (en general, kantianos y consecuencialistas) y los “parcialistas” o “particularistas”.² En efecto, ya sea en la forma de represión de las diferencias, sobre-exigencia, inviabilidad, etc., las actuales interrogantes que la filosofía hace a la imparcialidad moderna nos señalan al menos una incomodidad. Una incomodidad que desde distintos enfoques invitan a una revisión y reevaluación de la tradición que va al menos desde Immanuel Kant, John Stuart Mill hasta John Rawls.

Por otra parte, como durante los últimos años la teoría moral ha puesto especial atención a las relaciones de amistad y de amor, relaciones en las que claramente se prefiere a uno sobre los demás; una concepción moral que se oponga a este tipo de relaciones no parece aceptable (Wolf 1992, p. 243). Lo que está en cuestión entonces pareciera ser “cómo sopesar las demandas y consideraciones de los amigos, familiares, vecinos, conciudadanos con las de aquellos con los que no tenemos ningún tipo de vínculo” (Darwall 2010, p. 152). Pero, ¿puede tener cabida la “parcialidad” dentro del pensamiento moral? ¿son la moralidad y la parcialidad rivales

² Sobre el debate ético contemporáneo entre imparcialistas y parcialistas, véase, por ejemplo, Alegría (2015).

en tanto fuente de las consideraciones normativas? (Scheffler 2010, p. 98). Estas son las preguntas que la filosofía moral se ha hecho en las últimas décadas. De acuerdo con Samuel Scheffler puede que la parcialidad no tenga mucha resonancia intuitiva solo porque este término no es usado en el discurso cotidiano de la moralidad.

El *Oxford English Dictionary* (OED) define “imparcialidad” como “libre de prejuicios o sesgos; rectitud”. Ser imparcial es ser moral. El diccionario de la *Real Academia Española* (RAE) define la imparcialidad como: “Falta de designio anticipado o de prevención en favor o en contra de alguien o algo, que permite juzgar o proceder con rectitud”. El término “parcialidad” aparece con varias acepciones en el *OED*. La primera definición es “falta de rectitud o favoritismo indebido de una de las partes en un debate, disputa, etc.; sesgo [*bias*], prejuicio”. Otra definición es “preferencia o disposición favorable hacia una persona o cosa en particular; predilección; afecto particular [*particular affection*]”. La primera definición tiene una clara connotación moral; la segunda, en cambio, es solo descriptiva. La RAE define la parcialidad como: (i) Unión de algunas personas que se confederan para un fin, separándose del común y formando cuerpo aparte, (ii) Conjunto de muchas personas, que componen una familia o facción separada del común, (iii) Cada una de las agrupaciones en que se dividían o dividen los pueblos primitivos, (iv) Amistad, estrechez, familiaridad en el trato. (v) Designio anticipado o prevención en favor o en contra de alguien o algo, que da como resultado la falta de neutralidad o insegura rectitud en el modo de juzgar o de proceder, y (vi) Sociabilidad, afabilidad en el genio, para tratar con otros y ser tratado por ellos. Scheffler afirma que para alguien que no esté familiarizado con los debates sobre filosofía moral del último cuarto de siglo, estas definiciones bastarían para responder si la parcialidad y la moralidad (rectitud, imparcialidad) son compatibles entre sí (Scheffler 2010, p. 99). Si por parcialidad entendemos “sesgo o prejuicio” entonces moralidad y parcialidad no lo serían. Pero si entendemos una “preferencia o afecto por una persona en particular”, entonces moralidad (libre de prejuicios o sesgos, rectitud) y parcialidad podrían ser compatibles. Siguiendo entonces estas definiciones, podría existir una parcialidad moralmente justificada –aunque no toda parcialidad lo sea.

Hay otro término interesante de introducir en este debate: el particularismo. El término particularidad a veces es usado para referir “parcialidad”, como lo hace Alan Gewirth (1988).³ Sin embargo, Lawrence Blum señala que la palabra “particularidad” tiene otros sentidos: algunos ocupan esta palabra para (i) mostrar que puede ser tomada en cuenta la identidad particular y moral del agente para decidir sobre cuál

3 Jonathan Dancy, filósofo contemporáneo que ha defendido el particularismo moral durante los últimos treinta años, entiende el particularismo en cuanto “the possibility of moral thought and judgement does not depend on the provision of a suitable supply of moral principles” (2006: 7). Si se radicaliza un “particularismo moral” (así como postula Dancy) nos arriesgamos a perder por completo la noción de imparcialidad en ética.

es la acción correcta; de esta manera se excluye el enfoque meramente universalista o incluso general de la situación (*i.e.*, qué es lo que *cualquiera* haría); y (ii) el sentido que se le da a menudo en la ética del cuidado y en la ética de la virtud, esto es, que el agente responde a la particularidad de la situación sin depender (explícita o implícitamente) de ningún principio general ni universal (Blum 2000, p. 208). El sentido relevante para el desarrollo de mi propuesta será el segundo.

Como señala María Cristina Redondo: “El particularista defiende una concepción holista y contextualista en la que cualquier propiedad o circunstancia puede adquirir o perder relevancia según sean las características concretas del caso individual” (Luque 2015, p. 65). El particularismo muestra que cuando decidimos cuestiones relacionadas al ámbito práctico no hay normas o principios que puedan guiarnos.

En suma, si concebimos la postura imparcialista sin tomar en cuenta las posturas parcialista y particularista estamos frente a la concepción de la imparcialidad que ha predominado en la modernidad y que en esta investigación llamaremos “abstracta”. A esta es a la que se le acusa de reprimir las diferencias, ser excesivamente exigente, psicológicamente insostenible, inviable, etc.; lo que en definitiva la vuelve contraintuitiva como requerimiento básico de la moralidad.

2. Consideraciones para una imparcialidad concreta

La imparcialidad moral no es necesariamente contraintuitiva ya que también se podría concebir de manera “concreta” y así salvar los problemas de los que se la ha venido acusando. Mi hipótesis de trabajo, por tanto, se enfocará en mostrar que es plausible y necesario concebir la imparcialidad moral de manera concreta. Por “imparcialidad concreta” entenderé una compleja interrelación entre elementos de la imparcialidad abstracta, por una parte, y de la parcialidad y particularidad, por la otra; asumiendo que en los juicios éticos no se debe minimizar la importancia de los diferentes tipos de relaciones que existen con los otros. Abordaré el problema utilizando tres distinciones complementarias que entregan luces distintas para analizar el tema: i) utilizaré como un primer instrumento teórico las nociones de *otro generalizado* y *otro concreto* de Benhabib; ii) lo relacionaré con los preceptos morales de *justicia* y *cuidado*⁴; y finalmente, (iii) vincularé la idea de imparcialidad con la de respeto, en particular con los dos tipos de respeto que distingue Darwall (*i.e.* el *respeto de reconocimiento* y el *respeto como valoración*) (1977). Mi propuesta afirma que para juzgar imparcialmente se requiere respetar al otro por lo que el otro es y lo que ha hecho, lo que a su vez requiere que se lo pueda mirar simultáneamente desde distintos

4 Ambos preceptos se empiezan a reconocer como elementos necesarios en cualquier explicación filosófica plausible de la vida moral. Ver, por ejemplo, Held (2006; 1995), Darwall (2004), entre otros.as

puntos de vista para poder “ver al otro” tal como verdaderamente es, y reconocer sus demandas.

En los últimos años ha habido ya varios intentos de conciliar la imparcialidad abstracta con la parcialidad. Brad Hooker, por ejemplo, señala que en algunos casos se puede aplicar una regla imparcialmente aunque haya parcialidad: “Si un agente aplica una regla a una serie de casos y no está guiado por la parcialidad, entonces la aplica imparcialmente. Pero si la aplica a una serie de casos y, a pesar de que sí está guiado por la parcialidad, esa parcialidad no entra en conflicto con las distinciones esenciales que define la regla, entonces también la aplica imparcialmente” (Hooker 2013, p 722). De este modo, Hooker muestra que existe la posibilidad de aplicar imparcialmente una regla que permita (o a veces quizás requiera) la parcialidad, por ejemplo, con la propia familia, amigos, etc. Asimismo, hay teorías de raigambre deontológica que también intentan este equilibrio entre parcialidad e imparcialidad al señalar que no se requiere que un agente sea estrictamente neutral entre su propio bien y el de los demás en la toma de decisiones ordinarias. Así, habría una imparcialidad de primer y segundo orden. El primer orden se refiere a la toma de decisiones en las situaciones ordinarias; aquí no se requeriría ser imparcial. La imparcialidad sí es obligatoria en el segundo orden, o el contexto en que se evalúan las normas y seleccionan principios.⁵ Sin embargo, sin negar por completo la plausibilidad de estos intentos, yo postularé que es más razonable utilizar una noción de imparcialidad concreta que apunte a unificar en una única noción ambos ámbitos, es decir, el de los principios y el de las decisiones ordinarias. Sostengo que se necesita una única noción de imparcialidad que atienda a las particularidades (y así obtener la información epistémica necesaria para juzgar cada situación) que abarque la esfera moral en su totalidad.

2.2. Otro concreto en Seyla Benhabib

Anteriormente ya me referí al término *otro generalizado* que usa Benhabib. También me referí a dos maneras de entender el particularismo, entre las cuales la que será relevante para mi propuesta es el de prestar atención a la situación en particular. Esta perspectiva de análisis sería, según mi interpretación y utilizando la terminología de Benhabib, la perspectiva del *otro concreto* que, al contrario del *otro generalizado*: “Nos exige ver a toda persona moral como un individuo único, con historia vital, disposición y capacidades determinadas, así como con necesidades y limitaciones” (Benhabib 2006, p. 22). El punto de vista del *otro generalizado* es el que domina en las teorías morales modernas. El agente es desinteresado y se abstrae de todas las particularidades, y la imparcialidad moral consiste así simplemente en “aprender a

⁵ La regla “Toda madre debe preocuparse más de sus hijos que de los extraños” es imparcial en el segundo orden (se aplica a todas las madres) pero parcial en el primero (cada madre se ocupa más de los suyos). Véase Baron (1991: 843).

reconocer las demandas del otro que es exactamente igual que uno mismo” (Benhabib 2006, p. 181). Sin embargo, esta perspectiva es precisamente la que resulta insuficiente y termina en conclusiones contraintuitivas. En este contexto, la articulación de una noción de imparcialidad moral que preste atención a las situaciones y a las diferencias surge como una posibilidad y una necesidad.

Para superar estas dificultades de la comprensión moderna de la noción de imparcialidad sostengo que es fundamental el concepto de *respeto*, entendiendo por este “tratar exclusivamente sobre aquellos aspectos del carácter o circunstancias particulares que son realmente relevantes” (Frankfurt 1977, p 7-8) a la hora de realizar un juicio moral. Por el contrario, “la falta de respeto consiste en que algún hecho importante acerca de la persona no es atendida adecuadamente o no se tiene debidamente en cuenta. En otras palabras, la persona es tratada como si no fuera lo que realmente es y ha hecho” (*ibídem*). De esta manera, una moralidad que entienda la imparcialidad en tanto todos somos iguales y que necesitamos lo mismo, solo borra la diferencia entre las personas y es, por tanto, una explicación inacabada del complejo fenómeno moral. Por el contrario, una comprensión correcta de la imparcialidad debe también tomar en cuenta la particularidad de cada agente: lo que es y lo que ha hecho. En efecto, la imparcialidad requiere un trato de respeto hacia el otro para poder reconocer cuáles son sus demandas. Para lograr comprender las diferentes necesidades requerimos conocer a los otros en tanto son “otros concretos” y corporeizados. Es decir, el respeto es condición para *ver* al otro.

Así, por una parte deben ser considerados los principios morales universales propios del *otro generalizado* (*i.e.* ver a cada individuo como un ser racional investido con los mismos derechos que desearíamos adscribirnos a nosotros mismos). Pero, por otro lado, también deben tomarse en cuenta las características particulares de ese *otro concreto* (*i.e.* ver a cada ser racional como un individuo con una historia concreta, con una identidad y con una constitución afectivo-emocional) para una comprensión acabada del otro y, por tanto, de las exigencias morales que me impone.

2.3. Ética del cuidado y ética de la justicia

Otro modo, complementario, de abordar este tema es utilizando la distinción entre la ética de la justicia y la ética del cuidado. El punto de vista del *otro generalizado* enmarca lo que se entiende por *ética de la justicia*, es decir, el enfoque está en los razonamientos lógico-formales, en los derechos individuales, los principios abstractos y en la igualdad. Prolongadores de la modernidad como utilitaristas y deontologistas de raigambre kantiana son un ejemplo de esta ética cuya característica principal es el precepto de justicia, como si la moralidad no tuviera que ver con el cuidar de los demás. El punto de vista del *otro concreto*, en cambio, se relaciona con lo que se conoce como

ética del cuidado, vale decir, su enfoque está en un razonamiento basado en el cuidado, en la confianza, en la capacidad de responder a las necesidades concretas del otro y en la responsabilidad por él. Según Susan Mendus (2002) la mayoría de los filósofos actuales fallan en ofrecer una teoría sólida acerca de la imparcialidad precisamente porque otorgan una importancia crucial solamente a la justicia.⁶ No obstante, mi hipótesis es que tanto la justicia como el cuidado son necesarios y ninguno por sí solo basta para dar cuenta exhaustivamente de nuestros juicios morales.

La ética del cuidado expresada por Carol Gilligan (1982) es una ética particularista que presta atención a la situación concreta. Entenderé por ética del cuidado, complementando lo anterior y siguiendo a Virginia Held, como una ética donde la relevancia moral está en atender y satisfacer las necesidades particulares de quienes somos responsables (2006). Esta ética atribuye una nueva mirada a la teoría moral basada en el pensamiento femenino que se centra en el cuidado y la responsabilidad por el otro, un modo diferente del razonamiento lógico-formal masculino que se asienta, en cambio, en la justicia y los derechos.⁷ Gilligan llama a su propuesta ética del cuidado en contraposición de la ética de la justicia, propia del razonamiento masculino que progresivamente apunta a alcanzar el principio de imparcialidad en su último estadio. Gilligan denuncia que el trabajo realizado por su maestro, Lawrence Kohlberg, injustificadamente solo incluye varones en su estudio; y en los estudios con mujeres, estas se muestran deficientes en su escala moral alcanzando solamente los estadios inferiores, esto haría patente que las mujeres obtendrían un subdesarrollo moral.⁸ Gilligan, sin embargo, señala que las categorías de las mujeres hacen referencias a variables de tipo afectivo, afiliativo y maternal pero eso no significa que se encuentren en nivel inferior, sino simplemente en un tipo diferente del razonamiento masculino. En efecto, podemos pensar, como sostiene Held (2006), que todos los individuos estamos dotados de derechos porque necesitamos, de alguna manera, protección y cuidado dada por nuestra intrínseca vulnerabilidad.

“La ética del cuidado no toma la ‘obligación’ como algo fundamental, tampoco nos pide que imparcialmente promovamos los intereses de todos por igual.

6 Mendus se refiere a Annette Baier, Marcia Baron, Brian Barry, Harry Frankfurt, William Godwin, Christine Korsgaard, Thomas Nagel, John Rawls, Joseph Raz, Thomas Scanlon y a Bernard Williams. Véase Mendus (2002, p. 111).

7 Seyla Benhabib, sin embargo, sostiene que no podemos tildar de “ética” a la ética del cuidado sino más bien de una teoría que toca temas morales. Una moralidad completa debiese tener en cuenta también la orientación universalista puesto que fija los límites dentro de los cuales ha de permitirse que operen los temas del cuidado. Véase Benhabib (2006).

8 En mi interpretación, más que razonamiento femenino/masculino tenemos orientaciones de cuidado y orientaciones de justicia, estas trascenderían el tema de “género”. Ver más en, por ejemplo, Alegría (2012). No obstante, para cierto tipo de feminismo (e.g. Noddings) la diferencia de género sí es constitutiva de la ética del cuidado. Ahora bien, los planteamientos propuestos por Gilligan podemos encontrarlos en alguna medida ya en la *Ética Nicomáquea*, como sostienen algunos autores contemporáneos. Ver, por ejemplo, Curzer (2007).

En cambio, empieza con la concepción de la vida moral como una red de relaciones con otras personas específicas, y concibe ‘vivir bien’ como preocuparse por esas personas, atender sus necesidades y cumplir con ellas” (Rachels 2006, p. 259). Pues bien, para Nel Noddings (2003), por ejemplo, la ética del cuidado no necesita las reglas abstractas de la ética de la justicia y es, por tanto, una ética completa. En esta ética del cuidado femenina Noddings es clara al señalar que una ética de este tipo existe solo si “quien es cuidado” puede interactuar con “quien cuida”. Por tanto, solo puede existir este tipo de ética en un nivel relacional y no a gran escala, es decir, en una ética del cuidado como la entiende Noddings no estaríamos obligados a, por ejemplo, ayudar a recolectar dinero para los más necesitados en África.⁹ La ética del cuidado, por tanto, para Noddings sirve en la esfera privada mas no en la esfera pública. Sostengo, más bien, que concebir de ese modo la moralidad es insatisfactorio. Una ética plausible y correcta debe complementarse tanto con el precepto de cuidado como con el de justicia.

2.4. Dos tipos de respeto

Stephen Darwall señala que existen dos tipos de respeto: el *respeto de reconocimiento* [*recognition respect*] y el *respeto como valoración* [*appraisal respect*]. El primer tipo de respeto mencionado se refiere al tipo de respeto que debemos tener con todas las personas *qua* personas. Tal idea de respeto, dice Darwall, no es nada nueva ya que nos recuerda a la formulación kantiana del reino de los fines donde se encuentran los seres racionales enlazados por leyes comunes.¹⁰ Darwall sostiene que el *respeto de reconocimiento* moral alude a la dignidad de las personas. El valor intrínseco que cualquier persona tiene por el simple hecho de su capacidad de agencia moral (2004, p. 117). Por otro lado, el *respeto como valoración* moral es una actitud de estima o admiración moral por el buen carácter moral y las buenas acciones que lo expresan, es un respeto que puede ser atribuido a algunas personas y a otras no. Hay un *respeto como valoración* moral, por tanto, a partir del mérito moral que tenga la persona (*ibídem*).¹¹

Sostengo que el *respeto de reconocimiento* se relaciona con el trato con el otro

9 Scheffler, desde una perspectiva totalmente ajena al tema del género, dice algo análogo al señalar: “Morality aspires to regulate our conduct towards all people, strangers and intimates alike. The exclusivist position is that, at the most fundamental level, the moral reasons that apply to intimates are no different from those that apply to strangers” (2010, p. 130).

10 Tal formulación del imperativo categórico versa como se sigue: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (*Grundlegung* 4: 429).

11 Se puede, no obstante, tener un *respeto como valoración no-moral*, este es por ejemplo el respeto que tenemos por alguien por ser un buen “músico” o “doctor”, etc. Este respeto consiste en una actitud de positiva valoración hacia una determinada persona por estar comprometida con un fin particular (Darwall, 1977, p. 38).

generalizado. En efecto, respetamos a la persona por su dignidad y reconocemos sus derechos por el hecho de ser persona, esto es lo que se daría en cualquier ética de la justicia. Para el punto de vista del *otro concreto*, en cambio, debemos tener un *respeto de reconocimiento* por el otro y podemos o no ejercer un *respeto como valoración*. El *respeto como valoración* depende de las cualidades de la persona en particular.

Por otro lado, los dos tipos de respeto complementan al precepto del cuidado. Darwall en *Welfare and Rational Care* (2004) vincula el respeto con el cuidado. El cuidado hacia otro significa preocuparse por su bienestar, el respeto implica que la relación se fundamenta en que ese otro es un ser con dignidad. Al cuidar de alguien ejercemos el *respeto de reconocimiento* y a veces el *respeto como valoración*. Este último tipo de respeto no es equivalente sin más al cuidado. El cuidado depende de las necesidades de la persona con que nos estamos relacionando así como el *respeto como valoración* depende de las cualidades de esa persona. Sin embargo, cuidar de alguien implica respetarlo inmediatamente por su dignidad. Se puede, en cambio, tener un *respeto como valoración* sin demostrarlo o apreciarlo, por ejemplo, podemos valorar moralmente a alguien y odiarlo o envidiarlo precisamente por esa razón, y no respetar su dignidad ni atender a sus necesidades.

3. Conclusión: imparcialidad concreta

La imparcialidad concreta, en última instancia, es dar a cada uno lo que se merece por lo que cada uno es y lo que ha hecho. Lo que cada uno es incluye dos elementos: (i) lo que la persona es en sí misma, y (ii) su relación con los otros. Toda persona *qua* persona merece un *respeto de reconocimiento*, es decir, que reconozcamos su dignidad por el hecho de ser persona. Asimismo, lo que cada persona es incluye los tipos de relación que esta persona tiene con los demás (*i.e.* si es amiga de alguien, familiar, paciente, alumno, cliente, etc.). Por otro lado, lo que ha hecho no implica que deje de ser persona y sea visto como un *otro generalizado* sino que incluye, de manera simultánea, que se tome en cuenta al otro como un *otro concreto*, es decir, “como un individuo único, con historia vital, disposición y capacidades determinadas, así como con necesidades y limitaciones” (Benhabib 2006, p.22).

La noción de imparcialidad concreta aludiría entonces a un trato igualitario con todos, en el sentido de que a todos se los debe tratar por lo que son (*i.e.* en sí mismo y en sus relaciones) y lo que han hecho; y diferenciado, en cuanto a que como las personas se relacionan de diversos modos entre sí, y merecen diversos tipos de respeto de valoración, a cada cual se le debe tratar de acuerdo con lo que es en concreto. Así, es igualitario y justo en tanto en que lo que justifica el trato es lo mismo para todos y, en este sentido, es imparcial. Por otro lado, cómo tratarlo tiene matices. Por una parte, debemos tratarlo con un *respeto de reconocimiento* ya que todos poseemos

dignidad y, por otra parte, con un *respeto como valoración* que es distinto porque todos somos distintos, y con un cuidado que dependerá de sus necesidades individuales y la relación que tenga con nosotros.

En esta investigación no pretendo sopesar las demandas de la parcialidad con la imparcialidad “abstracta” como algunos intentos de los últimos años (Hooker 2013; Baron 1997). Es decir, no quiero conciliar o compatibilizar ambas nociones sin más, sino, más bien, usar una única noción de imparcialidad que contenga en sí la parcialidad debidamente justificada que preste atención a la situación particular. El problema con las conciliaciones que se han intentado hacer en los últimos años es que dividen en niveles, el nivel de los principios y el nivel de la acción diaria, por ejemplo; mi propuesta, en cambio, apunta a una única noción de imparcialidad que comprenda todo los ámbitos, vale decir, si es que hay principios y en todas las decisiones.

La *imparcialidad concreta* admite los tratos parciales (*i.e.* preferencia por una persona o grupo) en cuanto son parcialidades debidamente justificadas. Así, tratar a alguien moralmente es tratarlo como se merece y esto puede permitir o requerir parcialidad dependiendo de la situación particular. En efecto, actuar imparcialmente es actuar en todo momento con “rectitud, sin prejuicios o sesgos” con todos, pero actuar con las distintas personas, muchas veces, de manera diferenciadas.¹²

¹² Agradezco sinceramente a la prof. Dra. M. A. Carrasco (Pontificia Universidad Católica de Chile) por sus comentarios y correcciones a este trabajo. Mi gratitud se hace extensiva a Cristóbal Olivares (Pontificia Universidad Católica de Chile) por sus observaciones.

4. Bibliografía

Alegría, D. (2012): "El juicio ético a través de la complementación entre la ética del cuidado y ética de la justicia a partir de Gilligan", *Aporía. Revista Internacional de Filosofía*. No. 4, pp. 25-41.

_____ (2015): "El aporte de la ética del cuidado al debate ético contemporáneo entre imparcialistas y parcialistas" en *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, No. 7, ISSN 2014-7708, pp. 183-201.

Baron, M. (1991): "Impartiality and Friendship", *Ethics* **101**: pp. 836-857.

_____ (1997): "Kantian Ethics" in *Three Methods of Ethics: A Debate*. Blackwell, Oxford.

Benhabib, S. (2006): *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona, Gedisa.

Blum, L. (2000): "Against Deriving Particularity", *Moral Particularism*. Clarendon Press, Oxford.

Curzer, H. (2007): "Aristotle: Founder of the Ethics of Care", *The Journal of Value Inquiry*, **41**: 221-243.

Dancy, J. (2006): *Ethics Without Principles*. New York, Oxford University Press.

Darwall, S. (2010): "Responsability within Relations", En Cottingham & Feltham, 2010: 151-168.

_____ (1983): *Impartial Reason*. Ithaca, Cornell University Press.

_____ (2006): *The Second-person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Cambridge, MA., Harvard University Press.

_____ (1977): "Two Kinds of Respect", *Ethics*, **Vol 88** No. (1): 26-49.

_____ (2004): *Welfare and Rational Care*. New York, Princeton University Press.

Fernández-Viagas, P. (2015): *El juez imparcial. ¿Han tomado los bárbaros el poder judicial?* Editorial Comares: Granada.

Frankfurt, H. (1997): "Equality and Respect", *Social Research*, **Vol. 64**. No. 1. Cambridge, Cambridge University Press.

Gewirth, A. (1988): "Ethical Universalism and Particularity", in *Journal of Philosophy*, **85**, pp. 283-302.

Gilligan, C. (1982): *In a Different Voice: Psychological Theory and Women Development*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts [Traducción al español: *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. México: FCE, 1985].

Held, V. (2006): *The Ethics of Care: Personal, Political, Global*, New York, Oxford University Press.

Hooker, B. (2013): "Egoism, Partiality, Impartiality", *Oxford Handbook on the History of Ethics*: **710-728**, Oxford, Oxford University Press.

- Kant, I. (1999): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Herausgegeben von Bernd Kraft und Dieter Schonecker, Hamburg.
- Redondo, M.C. (2015): "Dos modelos de normas y razonamiento práctico" en Luque, P. (ed.) *Particularismo. Ensayos de filosofía del derecho y filosofía moral*. Madrid: Marcial Pons.
- Mead, G. H. (1934): *Mind, Self, and Society*. Chicago, University of Chicago Press.
- Mendus, S. (2002): *Impartiality in Moral and Political Philosophy*. Oxford, Oxford University Press.
- Nagel, T. (1986): *The View from Nowhere*, New York, Oxford University Press.
- Noddings, N. (2003): *Caring. A feminine Approach to Ethics and Moral Education*, California, University of California Press.
- Rachels, J. (2006): *Introducción a la filosofía moral*, México, FCE.
- Scheffler, S. (2010): "Morality and Reasonable Partiality". En Cottingham & Feltham. 2010: 98-130.
- Wolf, S. (1992): "Morality and Partiality", *Philosophical Perspectives*, Vol. 6: 243-259.
- Young, I. (2000): *La Justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Ediciones Cátedra.