

DuocUC
Vicerrectoría Académica
Dirección de Formación General



Ética general

Alejandro G. Vigo

Índice

Índice.....	2
Nota preliminar	5
INTRODUCCIÓN. LA NOCIÓN DE NATURALEZA HUMANA Y EL FUNDAMENTO DE LA ÉTICA FILOSÓFICA.....	6
a) El modelo clásico de fundamentación de la ética.....	6
b) El argumento aristotélico del érgon o función específica del hombre	7
b.1 Estructura del argumento	7
b.2 Alcance y réditos del argumento.....	11
b.3 Problemas del argumento.....	16
c) La apelación a la noción de naturaleza y su papel en el modelo clásico.....	20
c.1 Significado de "naturaleza"	20
c.2 Aplicación de la noción de naturaleza al ámbito práctico en general.	22
c.3 La aplicación de la noción de naturaleza al ámbito ético.....	23
UNIDAD 1. PRESUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS. ANTROPOLOGÍA DE LA PERSONA..	25
1.1. Niveles de la vida; el hombre como ser racional. Notas definitorias de la persona	25
a) Racionalidad humana y funciones vegetativas y sensitivas.....	25
b) Intimidad y trascendencia	27
1.2. La persona como fin en sí misma	29
a) Aspecto descriptivo de la tesis de la persona como fin en sí misma.....	29
b) Aspecto normativo de la tesis de la persona como fin en sí misma.....	31
1.3. Naturaleza humana, ética y perfectibilidad. El papel de la cultura.....	34
UNIDAD 2. LA ÉTICA COMO DISCIPLINA	37
2.1. Naturaleza y objeto de la ética.....	37
a) Distinción entre conocimiento moral y ciencia moral	37
b) Etimología de "ética" y de "moral". El énfasis en las disposiciones y no en los actos.....	41
c) Estructura y problemas de la ética como teoría de la praxis	43
2.2 Niveles de reflexión ética	49
a) Ética descriptiva.....	49
b) Ética normativa	50
c) Metaética.....	50

d) Influencia de la ética descriptiva y de la metaética en la ética normativa	51
e) Necesidad y límites de una fundamentación teórica de la ética normativa.....	53
2.3. Tipos fundamentales de teorías en la ética normativa. Éticas teleológicas y éticas deontológicas	59
UNIDAD 3 EL ACTO HUMANO	63
3.1 Estructura finalística o teleológica de la actividad humana.....	63
3.2 El acto humano como acto libre. Su calificación moral.	65
a) Teleología consciente y teleología inconsciente	65
b) La imputabilidad de los actos. Actos voluntarios, involuntarios y mixtos	68
c) Caracterización positiva del acto moral	72
d) Validez actual de la teoría clásica de la imputabilidad	74
e) Libertad y determinismo	75
f) El caso de Edipo. Características del error trágico.....	77
3.3 El acto humano y las pasiones	79
a) Las emociones y la imputabilidad de los actos	80
b) Las emociones y la motivación racional	83
UNIDAD 4. LA VIRTUD	86
4.1. Naturaleza y necesidad de la virtud. La adquisición de la virtud: la habituación.....	86
a) La noción de <i>héxis</i> y su traducción como "hábito" o "disposición habitual"	86
b) La habituación. Las facultades naturales y las racionales.....	87
c) Diferencia entre la adquisición de la virtud y la del vicio.....	92
d) La virtud y la racionalidad	93
e) La importancia de la educación y de la mediación cultural	93
4.2 Virtudes intelectuales y morales	96
a) Virtudes morales, virtudes intelectuales y emociones	96
b) Diferencia entre virtudes morales e intelectuales por el modo de adquisición.....	96
4.3 Propiedades de las virtudes morales	98
a) Doble relatividad de la virtud moral	98
b) La definición aristotélica de virtud moral	100
UNIDAD 5 LAS VIRTUDES FUNDAMENTALES O CARDINALES	110
5.1 Concepto y origen de las virtudes cardinales.....	110

5.2 La templanza o moderación.....	112
a) Introducción al concepto de moderación	113
b) La incontinencia.....	114
5.3 La fortaleza o valentía.....	121
5.4 La prudencia	123
a) Introducción al concepto de prudencia	123
b) Semejanza entre prudencia y técnica	124
c) Diferencias entre prudencia y técnica	127
5.5 La justicia.....	135
a) Introducción al concepto de justicia.....	135
b) La justicia particular	137
c) La igualdad.....	139
d) La equidad.....	141
e) El carácter vinculante de las normas.....	142
6 ANEXO.....	145
6.1 Aristóteles y su teoría de la esclavitud natural	145
6.2 La manipulación genética y el grado de configurabilidad de lo vegetativo y sensitivo	146
6.3 La tolerancia. La paradoja de Popper	147
6.4 La distancia entre las exigencias de la ética y realidad. ¿Es válida una ética que no se cumple?.....	149
6.5 La pena de muerte.....	149
6.6 La muerte y el miedo frente a ella	151
7 BIBLIOGRAFÍA POR UNIDADES	154

Nota preliminar

El siguiente texto se basa íntegramente en el curso "Ética General" dictado por el profesor Alejandro G. Vigo a los profesores del área de Formación General del DuocUC, en la sede San Carlos de Apoquindo durante el segundo semestre de 1999.

Las clases fueron grabadas, transcritas y luego corregidas para poder disponer de ellas en forma de texto. Posteriormente, dicho texto fue editado para permitir su uso interno por profesores y alumnos. El trabajo de corrección estuvo a cargo del profesor Juan Carlos Ossandón, quien aplicó los criterios mínimos necesarios para transformar una exposición oral en texto escrito: eliminar repeticiones, completar frases sin terminar, aplicar puntuación y, en general, cambiar el estilo coloquial por otro más despersonalizado. Los títulos, que corresponden a su ordenación posterior del contenido, no necesariamente reflejan el orden estricto que siguió el curso; y las notas se agregaron por estimarse necesarias para ubicar digresiones hechas durante la exposición. Por último, conviene resaltar que como cada una de las sesiones del curso concluyó con un tiempo destinado a responder preguntas de los asistentes, algunas de las respuestas fueron incorporadas directamente al texto o añadidas como notas al pie. Otras, que no corresponden directamente a ninguna unidad se encuentran, al final, en el anexo.

Por todo lo anterior, el presente texto es un material interno, destinado exclusivamente al Programa de Formación Ética para el Trabajo (PFET) que desarrolla la Dirección de Formación General, dependiente de la Vicerrectoría Académica del DuocUC, propietaria del copyright ©.

INTRODUCCIÓN. LA NOCIÓN DE NATURALEZA HUMANA Y EL FUNDAMENTO DE LA ÉTICA FILOSÓFICA

a) El modelo clásico de fundamentación de la ética

El objetivo general de la Introducción puede resumirse diciendo que se dirige a presentar una línea de argumentación básica dentro del modelo de fundamentación filosófica de la ética que puede denominarse "clásico", en un sentido amplio del término.

Dicho modelo clásico de fundamentación se encuentra presente, de diverso modo, en los pensadores más importantes dentro de la tradición de la filosofía griega clásica –Platón y fundamentalmente Aristóteles– y post-clásica –especialmente los estoicos–. Además, reaparece con variaciones a lo largo de toda la historia del pensamiento filosófico cristiano, tanto clásico –sobre todo, en la tradición tomista–, como contemporáneo –en pensadores de inspiración clásica y cristiana como R. Spaemann, L. Polo, A. Millán Puelles, etc., y representantes del así llamado neoaristotelismo, como A. McIntyre, por ejemplo–.

Por cierto, no es éste el único intento de fundamentación filosófica de la ética y por eso se lo llama aquí "clásico", para diferenciarlo de otros. Ha habido, de hecho, otros intentos de fundar filosóficamente la ética muy importantes en la historia de la filosofía, basados en estrategias argumentativas diferentes, las cuales pueden ser, según los casos, incompatibles o bien compatibles e incluso complementarias respecto de las propias del modelo clásico.

En particular, resultará interesante e importante considerar, al menos en sus aspectos fundamentales, la relación en que se encuentra el modelo clásico de fundamentación respecto del que, a mi juicio, es el otro gran modelo alternativo de fundamentación filosófica de la ética: el modelo deontológico kantiano. Éste aparece, a primera vista, como contrapuesto sin más al primero e incompatible con él. Sin embargo, una reflexión más afinada podría mostrar que existen importantes puntos de convergencia entre ambos (de hecho, en el tratamiento de la persona como fin en sí misma en 1.2 se apelará explícitamente a Kant). E incluso hay razones para sostener que el modelo kantiano, lejos de excluir la apelación al modelo clásico de fundamentación, en algún nivel de análisis más bien la presupone. A este punto se volverá de distintas maneras en b.3, en 1.2 y en 2.3.

La línea de argumentación básica propia del modelo clásico de fundamentación se caracteriza por el recurso a la noción de naturaleza, en general, y a la noción de naturaleza humana, en particular, como fundamento de la ética. En síntesis, dicha línea de argumentación busca identificar el fin específico del hombre a partir de la determinación de aquello que constituye esencialmente su naturaleza como tal y lo distingue de las demás cosas y/o de los demás seres vivientes, para luego determinar, con referencia a ese fin fundado en la naturaleza esencial del hombre, cuál es el contenido nuclear del bien y la felicidad propiamente humanos.

b) El argumento aristotélico del *érgon* o función específica del hombre

Dentro del modelo clásico de fundamentación de la ética, hay muchas variantes. Un ejemplo concreto de la línea argumental característica de este modelo se encuentra en un famoso texto de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, concretamente en el libro I, capítulo VI o VII, según la edición, pero que en la paginación universal de las obras de Aristóteles se puede ubicar unívocamente indicando que está en 1097b22ss. Se trata del argumento del *érgon* o función específica del hombre.

b.1 Estructura del argumento

Este argumento tiene tres momentos o etapas:

- 1) introducción de la tesis según la cual es razonable suponer que hay un *érgon* (función) propio o específico del hombre en cuanto hombre (1097b28-33);
- 2) determinación del *érgon* específicamente humano (1097b33-1098a6);
- 3) vinculación del bien humano (felicidad) con la noción de virtud y, más concretamente, con la actividad virtuosa según el *érgon* específico (1098a7-18).

1) introducción de la tesis según la cual es razonable suponer que hay un *érgon* (función) propio o específico del hombre en cuanto hombre (1097b28-33)

Como primer paso del argumento, Aristóteles se pregunta si es lícito y plausible suponer que exista una función específica del hombre en cuanto hombre, así como la hay del hombre en cuanto desempeña diferentes actividades –zapatero, médico o profesor–, y así como la hay de las partes del cuerpo humano –del hígado, de los pulmones, etc.–.

En el contexto en que Aristóteles está exponiendo, con un alumnado proveniente de la Academia de Platón, esta suposición es muy plausible. Sin embargo, Aristóteles no da un argumento específico para mostrar que hay efectivamente una función propia del hombre en cuanto hombre, sino que simplemente traslada la carga de la prueba al que lo niegue. Y, en realidad, es muy difícil negarlo, porque equivaldría a afirmar que, en definitiva, no hay una respuesta última a la hora de preguntar para qué el hombre hace todo lo que hace o qué sentido puede tener cada una de las actividades particulares que el hombre desempeña.

2) determinación del *érgon* específicamente humano (1097b33-1098a6)

El segundo paso del argumento está inmediatamente conectado con el anterior. Aristóteles intenta identificar cuál es la función específica del hombre por vía de eliminación, es decir, buscando lo específico del hombre en aquello que lo distingue de otros seres, en particular de otros seres vivos.

Aristóteles trabaja con tres niveles de la vida: el nivel vegetativo, que corresponde a las funciones metabólicas en general –el crecimiento, la nutrición y la reproducción–; el nivel sensitivo, que corresponde a las percepciones, a las sensaciones de placer y dolor que acompañan a

las percepciones y a la emocionalidad conectada con la sensibilidad; y por último el nivel de las funciones propiamente racionales.

Con un argumento sencillo y cuya plausibilidad es difícil de rechazar –por lo menos en el nivel de descripción en que se está moviendo Aristóteles–, no identifica lo específico del hombre ni con las funciones vegetativas, que el hombre comparte con los demás animales y con los vegetales (de allí el nombre de funciones "vegetativas"), ni con las funciones correspondientes al nivel sensitivo, sino básicamente con las funciones propias del nivel racional.

–¿Qué significa “racional”?

Aquí se puede realizar una interesante digresión sobre el significado de "racional" y sobre en qué medida lo racional es lo propiamente humano. Un punto importante de recalcar es que tanto la noción de racional como la noción de humano se puede usar en muchos sentidos. Así, en un sentido todo lo que hace el hombre y no pueden hacer otros seres es específicamente humano, pero en otro sentido, que no apunta a lo que el hombre de hecho hace, sino a aquello en lo que se encuentra el despliegue pleno de sus facultades en cuanto hombre, hay ciertas cosas que podemos llamar propiamente humanas y otras que son más bien inhumanas, aunque sean específicas del hombre en el primer sentido. Esta distinción se puede ver en el caso de un delito, por ejemplo el de homicidio. Cometer homicidio es una acción específicamente humana en sentido amplio, pues es algo que sólo puede realizar un hombre. Un caballo puede matar a alguien, pero no cometer homicidio, porque para que se configure el delito de homicidio el acto tiene que ser puesto en correlación con ciertas intenciones y por lo tanto con ciertas capacidades racionales. Un ser incapaz de deliberar, un ser incapaz de darse a sí mismo ciertos propósitos, es un ser que tampoco puede cometer delitos. Pero, paradójicamente, aunque el delito es específicamente humano, no es un acto en el que el hombre encuentre la realización de sus capacidades específicas, de sus capacidades racionales como tales. Dentro del uso de la razón, tenemos que distinguir entre los actos que por ser de determinada manera sólo el hombre los puede hacer, pero que no llevan al desarrollo pleno de las facultades que constituyen al hombre como hombre, y aquellos otros que, además de ser actos que sólo el hombre puede hacer, por ellos el hombre desarrolla plenamente sus capacidades racionales. Como se ve, las nociones son ambiguas, como suele ocurrir con las nociones interesantes en filosofía, que son todas muy equívocas. En un sentido, el homicidio es un acto racional, en el sentido de que sólo pueden cometer homicidio aquellos entes que están en posesión de ciertas facultades racionales que les permiten darse a sí mismos ciertos fines y deliberar acerca de cómo obtenerlos. Sin embargo, en otro sentido, el homicidio es un acto que podemos calificar con buenas razones de irracional, en el sentido de que no hay justificación racional para un acto como el homicidio. En este segundo sentido de "racional", la noción de racionalidad es de carácter normativo: "racional" no es solamente aquello que produce un ser dotado de facultades racionales, sino aquello que, producido por un ser dotado de facultades racionales, es susceptible de justificación racional.

En el tercer paso del argumento, Aristóteles vinculará el *érgon* específico del hombre con lo racional en este sentido normativo.

3) vinculación del bien humano (felicidad) con la noción de virtud y, más concretamente, con la actividad virtuosa según el *érgon* específico (1098a7-18)

Una vez que Aristóteles ha identificado la función específica del hombre con el despliegue de las capacidades racionales, introduce un tercer elemento, un tercer paso en el argumento: vincular la capacidad específica del hombre con la noción de virtud, por un lado, y con la de felicidad, por otro.

–Vinculación de la capacidad específica del hombre con la virtud

El hombre tiene ciertas capacidades racionales y en ellas hay que buscar su función específica. Pero toda función puede cumplirse mejor o peor, bien o mal, o, dicho de otra manera, puede haber un uso correcto o incorrecto de las facultades naturales que hacen que un hombre sea un hombre y no otra cosa. Usando el ejemplo anterior, para planear un homicidio se requiere la puesta en obra de ciertas capacidades racionales, para deliberar sobre la mejor manera de llevarlo a cabo; sin embargo, aunque en este caso se esté poniendo en discurso el intelecto –deliberando, apuntando a ciertos fines y desarrollando estrategias inteligentes para obtenerlo–, esos actos no constituyen un pleno desarrollo de las capacidades intelectuales, en la medida en que ahí se pone el uso de la razón en fines que en sí mismos no son racionalmente aceptables. Cuando alguien, por ejemplo, planea muy bien el robo a un banco, puede hacer incluso un derroche de ingenio y, en ese sentido, ha puesto sus capacidades racionales en funcionamiento, pero no se puede calificar ese acto, incluso si es exitoso, de racional en sentido estricto.

Y no se puede, porque en este caso no se cumple la exigencia de que el fin al cual se apunta a través de todos esos mecanismos soporte crítica racional, es decir, la exigencia de que, para que la racionalidad se despliegue plenamente, no sólo hay que usarla, sino hacer uso de ella en un horizonte de fines que ellos mismos puedan ser racionalmente defendibles.

De acuerdo a este criterio, Aristóteles distingue entre buenos y malos usos de las facultades racionales y pone muchos ejemplos, en diversos contextos de su obra. Dice que, por ejemplo, el médico puede utilizar la medicina para curar o para matar, pues la capacidad que permite curar es la misma que permite matar con gran eficiencia. Según estén dosificados los medicamentos, unas dosis son remedios y otras, veneno, y con las mismas medicinas se puede eliminar gente o intentar salvarla o aliviarle el dolor. Por eso, que se dé o no un uso pleno o correcto de las facultades racionales no depende simplemente de la presencia de elementos de racionalidad estratégica, de ponerse ciertos fines y encontrar ingeniosamente los mecanismos para obtenerlos; ésta es un condición necesaria, pero no suficiente, de la racionalidad plena. Hay un pleno y adecuado uso de la racionalidad allí donde, además, los fines resisten crítica racional, es decir, son racionalmente aceptables.

Tenemos entonces, por un lado, la función racional propia del hombre y, por otro, la alternativa entre el buen y el mal uso de esa función. ¿Cómo se conecta con esto la noción de virtud? Se llama "virtudes" a aquellos hábitos que disponen a perseguir con medios racionales no cualquier tipo de fines, sino aquellos que son conformes a la razón, racionalmente justificables. Las virtudes son aquellos hábitos que encaminan de manera tal hacia ciertos fines, que llevan a aplicar las capacidades racionales siempre en la dirección adecuada, es decir, para obtener fines racionalmente justificables. La conexión, dicho brevemente, entre facultades racionales y virtudes consiste en que las virtudes son hábitos que se constituyen sobre las facultades racionales y las encaminan en una dirección determinada. Se pueden orientar las facultades en una dirección o en otra: las virtudes son aquellas disposiciones habituales que orientan las facultades en la dirección

adecuada, esto es, a la obtención de aquellos fines que ante la crítica racional se revelan como racionalmente deseables o por lo menos racionalmente aceptables.

–Vinculación de la capacidad específica del hombre con la felicidad

¿Cómo se conecta la noción de felicidad con esto?

Hay que tener en cuenta que Aristóteles no define la felicidad en función de cualquier tipo de deseo que un sujeto pueda tener, pues para él la noción de felicidad no significa el mero éxito, propóngase uno lo que se proponga. La noción de "éxito", en un nivel primario de análisis, es moralmente neutral, pues consiste simplemente en obtener cualquier deseo que un sujeto pueda tener: si un sujeto tiene el deseo de hacerse rápidamente de dinero y piensa que la mejor manera de conseguirlo es robando un banco, puede realizarlo exitosamente o no, según logre o no su objetivo. Así, si pudo robarlo sin inconvenientes, se dice que tuvo éxito. Empleada de esta manera, la noción de éxito es moralmente neutral, pues se puede aplicar tanto a situaciones que desde el punto de vista de la evaluación moral se consideran aceptables, como a otras que no.

Aristóteles no define la felicidad simplemente en términos de obtención de fines cualesquiera que estos sean, sino por referencia a aquellos fines que tienen que ver con el pleno despliegue de las potencialidades naturales. Y como el hombre está caracterizado específicamente por la racionalidad, el fin propio del hombre consiste en el despliegue pleno de las facultades racionales (en un sentido amplio que también incluye la emocionalidad) y el hombre será feliz cuando logre el pleno despliegue de lo que por naturaleza es, esto es, un ser racional. La felicidad está definida por aquellos fines que están anclados, por así decir, en la naturaleza propia del sujeto en cuestión, entendiéndose por naturaleza lo que comparte con todos los sujetos de la misma especie.

Por supuesto, la manera concreta en que cada sujeto humano llegue a realizar ese despliegue pleno o más o menos pleno de las facultades racionales es muy variable, pues depende decisiva, aunque no completamente, de las situaciones en las que ese sujeto se encuentra. No hay en Aristóteles un recetario para llegar a la felicidad, como si dijera: "si usted es racional, haga lo siguiente para ser feliz", sino indicaciones mucho más genéricas, que se relacionan con un catálogo de virtudes, que hay que aprender a desarrollar en cada situación y en cuyo desarrollo están de alguna manera especificados los, por llamarlos de alguna manera, "componentes del florecimiento humano": generosidad, valentía, justicia, etc. En el desarrollo y cultivo de esas virtudes está para Aristóteles el fin último del hombre y en lograr ese fin está el desarrollo pleno del hombre: a esto Aristóteles le llama felicidad. Ahora bien, qué significa ser valiente hoy, en este país, bajo tales circunstancias, o qué significaba ser valiente en las guerras napoleónicas, o qué significaba ser valiente en el siglo V antes de Cristo, frente a una peste para la cual no hay cura, son preguntas que no se pueden responder con la misma receta. Para Aristóteles, qué significa ser valiente en cada contexto exige una respuesta altamente variable, que la prudencia debe determinar en cada caso. Pero el imperativo general de que hay que ser valiente no tiene la misma variabilidad que la determinación de en qué consiste ser valiente aquí y ahora.

b.2 Alcance y réditos del argumento

A continuación, se examinarán brevemente algunos réditos o aportes a la ética que pueden obtenerse del argumento del *érgon* y que al mismo tiempo muestran su alcance.

1) vinculación de la noción de felicidad o plenitud humana con la noción de naturaleza humana: la felicidad humana concebida como plenitud en el desarrollo de las potencialidades específicamente humanas

El primer rédito del argumento del *érgon* es la vinculación de la noción de felicidad o plenitud humana con la de naturaleza humana. Si bien en el texto de la *Ética a Nicómaco* no se encuentra expresa esta conexión, la felicidad se puede vincular con la naturaleza por vía de las facultades propias o específicas. En efecto, en el marco de este argumento, la felicidad humana no está concebida simplemente como el éxito en la obtención de los fines que un sujeto se proponga, cualesquiera que sean, sino que hay una noción normativa de felicidad, porque ésta está definida respecto a ciertos fines anclados en la naturaleza de la cosa en cuestión y que por lo tanto no admiten una disposición arbitraria¹.

2) obtención de una noción objetivamente fundada de la felicidad, por oposición a las concepciones subjetivistas o conativas de la felicidad.

El segundo rédito, vinculado con el anterior, es que el argumento del *érgon* provee una noción objetivamente fundada de felicidad.

¿Qué quiere decir esto? Lo mismo que antes, pero visto de otra manera. Si se define la felicidad de acuerdo con los deseos subjetivos que cada quien tenga en cada caso y estos son fácticamente diferentes, la noción de felicidad pierde todo carácter normativo y entonces nadie podría corregir a nadie acerca de si es feliz. Por ejemplo, si alguien se propone conseguir la mayor cantidad de dinero en el menor tiempo posible y lo logra, puede ser llamado feliz. Si alguien se propone –voy a dar un ejemplo brutal para que se entienda lo que quiero decir–, exterminar a los judíos en el menor tiempo posible y lo logra, podrá decir, con aspiración a no poder ser corregido externamente por nadie, que es feliz en la medida en que logra el fin que se ha dado a sí mismo. Si se define la felicidad por referencia a deseos subjetivos, sin ningún criterio de distinción entre deseos correctos e incorrectos desde el punto de vista de la evaluación moral, el juicio "soy feliz" sólo se puede realizar en primera persona y es incorregible desde la tercera persona.

¹ El concepto aristotélico de felicidad, como plenitud en el desarrollo de las capacidades específicamente humanas, es semejante en este punto fundamental al concepto clásico en general. En la Antigüedad no se pensó la felicidad como que cada quien obtenga lo que quiere (aunque hubo quienes defendieran esa tesis), sino que, en la matriz de la filosofía clásica más conocida, la felicidad está definida más bien en términos de un florecimiento propiamente humano. El imperativo para un hombre es ser feliz, pero ser feliz significa llegar a ser propiamente lo que es, o sea, un hombre, entendido como dotado de ciertas facultades que lo distinguen de aquellos otros entes que no alcanzan el nivel humano. El hombre será feliz en la medida en que lleve una vida plena, acabada, y una vida plena es una vida llena del despliegue de aquello que hace que sea un ser humano y no otra cosa. Las formas concretas de ese despliegue pueden ser múltiples y muy variables, pero el imperativo en definitiva es, como decía un poeta antiguo, Píndaro, "llega a ser lo que eres"; un imperativo muy griego que está presente de manera latente en la argumentación de Aristóteles. El imperativo para el hombre es, paradójicamente, llegar a ser lo que es.

A veces en la lengua habitual se usa efectivamente así la noción de felicidad, como cuando se dice "bueno, si él es feliz de esa manera...". Cuando se habla de esta forma, se apunta a una noción de felicidad definida más o menos en los términos anteriores. Pero si los ejemplos son tan graves como el de la exterminación de los judíos, cualquiera duda si se puede usar la noción de felicidad en esos términos y piensa más bien que un individuo como Hitler no puede ser llamado genuinamente feliz, porque donde llegó es un lugar donde ningún ser humano debería pretender llegar y a eso no se le puede llamar felicidad en el sentido específicamente humano, aunque haya conseguido alcanzar sus fines. Cuando se hace este tipo de análisis en la vida cotidiana, se tiende hacia una noción normativa de la felicidad.

¿Cuál es el problema? Que en el lenguaje cotidiano se pasa sin advertirlo de un significado a otro de felicidad. Y como estas dos nociones tan distintas de felicidad coexisten y se pasa sin mayor análisis de una a otra, la confusión en las discusiones cotidianas acerca de quién es feliz y cómo se es feliz se vuelve muy difícil de iluminar.

Tanto en la historia de la filosofía, como en la filosofía actual, se encuentran corrientes que se deciden por una o por otra noción de felicidad. En general, las filosofías que se deciden por una noción subjetivista de felicidad no le dan un valor específicamente moral, porque consiste simplemente en el éxito, es decir, en obtener el objetivo propuesto independientemente de en qué consista. Aquí, la felicidad no decide nada respecto de la cuestión de si un individuo actuó bien o mal cuando se propuso lo que se propuso y cuando lo obtuvo.

En cambio, hay otro tipo de teoría, la de Aristóteles y el pensamiento clásico en general, que intenta depurar la noción de felicidad, mostrando que la felicidad genuinamente humana no puede estar definida por referencia a cualquier tipo de deseos y expectativas, sino sólo por referencia a cierto tipo de fines, los que conducen al desarrollo pleno de las facultades específicas del ser humano. Vista de esta otra manera, para la moral la felicidad es una noción no sólo relevante, sino central. Por eso se da la paradoja de que la ética antigua hable generalmente de la felicidad y no de nociones que actualmente parecen esenciales a la moral, como la de deber. Cuando modernamente se oye hablar de moral, se piensa en los deberes y, en cambio, cuando se lee los libros antiguos, se encuentra que en un tratado de ética se habla de la amistad, de cómo ser generoso, etc., pero muy poco de los deberes. En realidad ni siquiera existe, estrictamente hablando, la palabra "deber" en griego. Si se busca en los textos de Aristóteles una teoría de los deberes, no se encuentra prácticamente nada; en cambio se habla de la generosidad, de la amistad, de la valentía, etc., porque las teorías éticas que siguen el modelo clásico están orientadas más bien a un ideal del florecimiento humano, no al cumplimiento de normas. Ahora bien, como ese ideal no está definido en términos de deseos subjetivos, aparece una dimensión normativa en la ética, que cumple, por así decir, una función análoga a la noción de deber en la ética del deber.

Ahora, si la felicidad consiste en el pleno despliegue de las facultades racionales constitutivas del ser humano, ¿cómo da Aristóteles un contenido más objetivo y concreto al *érgon* humano?, ¿hasta qué punto se puede decir que la felicidad así definida tiene objetividad? Pareciera más objetivo identificar la felicidad con la visión de Dios, como hará, siglos más tarde, Santo Tomás.

Efectivamente, en Aristóteles no se encuentra la fundamentación tomista de la ética. Sin embargo, no es que Tomás de Aquino no funde la ética en la felicidad, sino que coloca la felicidad en un plano trascendente distinto al de Aristóteles. Pero el modelo tomista, siendo posiblemente más poderoso, tiene también premisas teológicas, y conviene no colocar mucho arsenal teológico en la fundamentación filosófica de la ética.

Para entender este punto, es fundamental no hacer, al estudiar a Aristóteles, una equivalencia entre objetividad y fixismo, es decir, que si algo es objetivo tiene que ser fijo, de una vez y para siempre. Esta equivalencia se hace habitualmente, pero en un análisis un poco más detenido se revela como una ilusión. Lo que Aristóteles sostiene es que en cada situación concreta de acción hay maneras de responder adecuadamente y maneras de responder inadecuadamente o, dicho de una manera más precisa, que en cada situación de acción hay una manera adecuada de responder y múltiples, incluso infinitas, inadecuadas. ¿Cómo fijar la manera adecuada de responder en cada situación de acción? Si se pretendiera hacer un elenco de respuestas exhaustivo, la teoría ética sería una casuística inagotable, un recetario imposible de memorizar y que, además, siempre dejaría fuera ciertas cosas, porque la variabilidad de las situaciones es prácticamente infinita. Lo que la teoría ética puede dar es un catálogo de situaciones típicas respecto de las cuales se identifica el tipo adecuado de respuesta. Esta tipología, o catálogo de situaciones típicas con el tipo adecuado de respuestas, se encuentra en Aristóteles: es la teoría de las virtudes, que es lo que da el contenido a la noción de felicidad. Hemos dicho que la felicidad es el pleno despliegue de la racionalidad constitutiva del hombre, ahora bien, ¿qué significa desplegar esa racionalidad frente al peligro? Aristóteles responde que hay cultivar la virtud de la valentía, y ¿qué significa cultivar la virtud de la valentía? Aristóteles trata de dar una respuesta al final del libro II de la *Ética a Nicómaco* con un pequeño tratado de la valentía. Otro tipo de situación se plantea frente a los placeres básicos, los apetitos, ¿qué significa tratar racionalmente con ese tipo de bienes?, cultivar la virtud de la moderación, ahora ¿qué es la moderación?, para eso escribe Aristóteles un pequeño tratado de la moderación en la *Ética a Nicómaco*. De este modo, toda la teoría de las virtudes no es sino el despliegue de la noción de la felicidad. Hay que darse cuenta de que el contenido de la felicidad en la ética aristotélica corresponde a la teoría de las virtudes. Pero este “recetario” nunca captura del todo, exhaustivamente, la particularidad de las situaciones. Aristóteles describe en general lo propio del valiente y después dice que además hay que cultivar otra virtud, de tipo moral-intelectual, que es la prudencia, para poder hacer sentido de estos consejos frente al caso particular. Entonces escribe una teoría de la prudencia, pero advierte que nunca se va a cerrar la brecha entre la descripción general y el caso particular, con el agravante de que no se puede obrar en general, sino que siempre hay que obrar en particular. Para Aristóteles, esa brecha entre el caso general y el caso particular no la puede cerrar ninguna teoría ética, sino una virtud, la prudencia, de la que la teoría puede hablar, pero que no puede sustituir.

Ése es, dicho *grosso modo*, el esquema metódico de la ética aristotélica. Es una ética muy austera, por así decir, en la evaluación de sus propias posibilidades, pues el mismo Aristóteles no cree que por estudiarse de memoria la *Ética a Nicómaco* alguien se vuelva valiente, sino que en realidad se aprende a ser valiente con el consejo de otros, con el ejemplo concreto y con una gran cantidad de indicaciones prácticas frente al caso particular de quienes nos educan, etc., que no están contenidos en una teoría ética, pero que realizan en concreto las exigencias de la racionalidad, que la teoría esboza en general, o sea, que hay un amplio espacio para la creatividad, y también para equivocarse.

3) establecimiento de una pauta de evaluación moral basada en la referencia a una concepción normativa de la vida práctica como una totalidad de sentido teleológicamente estructurada: las acciones y disposiciones serán moralmente buenas en la medida en que contribuyan, de uno u otro modo, al logro del fin de la vida buena o feliz

El tercer rédito está conectado con los dos últimos. Consiste en que, a partir del argumento del *érgon*, se puede establecer una pauta de evaluación moral, basada en la referencia a una concepción normativa de la vida práctica como una totalidad de sentido teleológicamente estructurada. En palabras más simples, se puede decir que, de esta concepción de felicidad como plenitud humana, cuyo contenido viene definido por la referencia a las capacidades específicas del hombre, que deben ser llevadas a su despliegue pleno, se deriva toda una concepción normativa acerca de qué debe ser la vida práctica en su conjunto. La vida humana debe estar encaminada al logro de ese fin último que es la felicidad, es decir, el desarrollo pleno de las facultades específicas del hombre. Por consiguiente, de la noción normativa de felicidad, se sigue una concepción normativa de la vida práctica en su conjunto y, además, un criterio para evaluar las acciones con arreglo a esa concepción normativa: las acciones serán buenas o malas en la medida en que contribuyan o no al logro de la vida buena. Incluso aquellas acciones que se consideren neutrales, se las considerará así porque por lo menos no atentan al logro de una vida buena. Es decir, de esta concepción de la felicidad se sigue una concepción normativa de la vida práctica y de allí se sigue una pauta de evaluación de las acciones particulares que forman el conjunto de la vida práctica.

Conviene notar que el camino de la fundamentación de la ética va de la felicidad a la vida práctica y de ésta, como conjunto organizado que apunta a la felicidad, a cada acción particular. Esto puede ser sorprendente, porque, en general, en los modelos alternativos de la ética se parte por el acto, mientras que aquí se parte por una idea de la felicidad y por una noción holística de la vida práctica, como una totalidad que debe apuntar a un fin, y de allí se derivan los criterios para evaluar las acciones en particular y no al revés. De este modo, serán acciones moralmente buenas o por lo menos aceptables aquellas que se dejen integrar sin conflicto, al menos sin conflicto irremediable, en la totalidad de sentido orientada hacia el alcance de la felicidad, que es la vida práctica. Cuando un sujeto decide en cada contexto de acción qué debe hacer y qué no debe hacer, de una u otra manera está refiriendo ese contexto particular a una totalidad de sentido que lo desborda y por respecto a la cual la acción debe mostrarse como consistente. Si esa decisión particular se deja integrar sin conflicto en esa totalidad de sentido a la que se apunta, entonces no hay razones para pensar que no conviene llevarla a cabo.

Este prototipo de criterio de evaluación, que se sigue de este modelo de fundamentación, no elimina las enormes dificultades que hay para evaluar cada contexto particular, sino que da criterios generales acerca de cuál es el mecanismo para evaluar; no dice cómo uno tiene que evaluar en cada caso, porque ahí juegan un papel importante una gran cantidad de otros factores, pero aporta el mecanismo que subyace a este tipo de evaluaciones: la referencia de cada contexto de acción particular a una totalidad de sentido más amplio que apunta al logro de una vida feliz, definida en los términos señalados antes.

4) establecimiento de un modelo teleológico de fundamentación de la ética: la evaluación moral apela a criterios de evaluación que, respecto de las estructuras de justificación involucradas en ellos, se hallan en continuidad con los criterios y estándares habituales que

operan como pautas de evaluación en el ámbito más amplio de la racionalidad práctico-estratégica (a diferencia de los modelos deontológicos de fundamentación como el de Kant)

El cuarto rédito también se deriva de lo anterior. En el modelo clásico de fundamentación de la ética, la evaluación moral sigue criterios teleológicos², pues se evalúa la calidad moral de las acciones según su contribución o no al logro de un objetivo, la felicidad o vida buena.

En comparación con el modelo kantiano, este punto conlleva una peculiaridad de la ética clásica, que consiste en que los criterios de evaluación moral no están en discontinuidad, como en Kant, con la racionalidad técnica y estratégica, porque lo que distingue a la evaluación moral de la evaluación técnica y estratégica no es el carácter teleológico, sino el tipo de fines que se persiguen. En efecto, en ambos casos se encuentran estructuras en las cuales ciertas cosas se refieren a otras, como los medios a los fines. Cuando, por ejemplo, se quiere diseñar una máquina, se piensa en el ámbito de relación de medios a fines: se apunta a un objetivo y se delibera de manera tal de alcanzar ese objetivo. Éste es un juicio de tipo técnico, es una evaluación técnica. Cuando se evalúa de forma estratégica el robo de un banco, para poner un ejemplo que es moralmente malo, no se hace otra cosa, desde el punto de vista del tipo de razonamiento, que una deliberación que va de medios a fines. Para el modelo clásico, lo específico de la evaluación moral no proviene de esto, pues también se mueve en el horizonte de la relación de medios a fines, sino del tipo de fin que se toma en cuenta a la hora de evaluar. No son fines particulares, como en el caso de la técnica o de la racionalidad puramente estratégica, sino un fin de otra índole, un fin de otro orden, que es el logro de la vida buena en su conjunto. Desde este punto de vista se evalúan moralmente las acciones. Para llevar a cabo el acto de robar el banco, por ejemplo, se requiere razonar en el ámbito de conexiones de medios a fines, y en este sentido es un razonamiento de tipo teleológico: quien se propone robar un banco lo que se propone es un fin y lo que busca son los medios para llevarlo a cabo adecuadamente, que incluyen una gran cantidad de otras cadenas de acción paralelas: cómo evitar que lo detenga la policía, cómo evitar que el guardia no se dé cuenta, etc., que son fines paralelos al principal y para los cuales también se deben buscar los medios para obtenerlos. Son todos razonamientos de tipo teleológico, es decir, razonamientos en los cuales se apunta a fines y se delibera acerca de los medios para obtener esos fines. Lo específico de la moral no es este tipo de razonamiento teleológico; en este sentido se puede decir que la moral para el pensamiento clásico está en continuidad con el razonamiento técnico y el razonamiento estratégico. Lo específico de la moral es el nivel en que se sitúa el razonamiento moral, que no es el nivel de consideración que va de cómo robo el banco a los medios que uso para obtener ese fin, sino que la moral empieza en este otro nivel: cómo se relaciona el objetivo de robar el banco con el objetivo de la vida buena, ¿es compatible o es incompatible?, ¿puede integrarse el acto de robar un banco en un proyecto de vida que apunte a desarrollar las capacidades racionales de un sujeto? Ésta es la pregunta moral, que, situada en un nivel de evaluación superior al técnico, apunta a compatibilizar los fines particulares de cada una de las acciones con proyectos de vida más comprensivos, que apuntan en definitiva al logro de un fin último, la vida buena.

² "Teleológico" viene de *télos*, que en griego significa fin. Se habla de teleología en todo aquello que tiene una conexión finalística, una referencia a un fin: así, un razonamiento teleológico es un razonamiento en el cual la deliberación apunte a obtener un fin; una estructura teleológica es una estructura que está realizada por referencia a un fin.

Aquí hay una gran diferencia con el modelo de Kant, que se verá más adelante, quien establece una discontinuidad entre el tipo de razonamiento específicamente moral y la racionalidad estratégica y teleológica en general.

b.3 Problemas del argumento

1) objeciones e intentos de reformulación (Finnis, Gómez-Lobo) basadas en la referencia a la falacia naturalista

A partir de una conocida objeción al argumento del *érgon*, llamada "falacia naturalista", hay un tipo de reformulación del argumento que de diversa manera ha sido defendida por filósofos como John Finnis, británico, y Alfonso Gómez-Lobo, chileno³. Ellos han tratado de responder a un tipo de crítica al modelo clásico de fundamentación basada en el reproche conocido bajo la etiqueta de "falacia naturalista".

Esta falacia naturalista es un argumento bastante complejo en sus presupuestos, pero de fácil desarrollo. Se remonta al siglo XVIII, a un filósofo escocés llamado David Hume, y modernamente ha sido actualizado por el filósofo inglés G. E. Moore, a comienzos de este siglo⁴.

¿En qué consiste la llamada falacia naturalista? Básicamente, en decir que de una proposición o de un conjunto de proposiciones que hablan del ser, que hablan de lo que es, no se puede derivar ninguna proposición que hable de lo que debe ser o, dicho de otra manera, que de los meros hechos no se deriva ningún tipo de obligación moral. Voy a poner ejemplos triviales para que se entienda. Si se hace una estadística y se ve que la gente mata y que el homicidio existe desde que el hombre es hombre, de allí no se deriva ni que el homicidio sea lícito ni tampoco que sea ilícito, pues de la mera constatación de que hay homicidios no se sigue ni que debe haberlos ni que no debe haberlos; es una mera constatación de hechos y de ahí no se pueden deducir obligaciones.

¿Qué tiene que ver la falacia naturalista con el argumento clásico? Aplicada esta objeción al argumento clásico, vendría a tener el siguiente alcance: de la mera constatación de cómo es la naturaleza humana, no se sigue cómo debe ser la acción humana, es decir, que mientras la estructura de la naturaleza humana es una constatación de hecho, las prescripciones éticas no son constataciones, sino prescripciones, que no se derivan de meras constataciones. ¿Por qué no se derivan de meras constataciones? Por una razón lógica elemental: no puede haber nada en la conclusión que no esté contenido en las premisas, si uno hace un razonamiento que incluye en la conclusión un elemento que en la premisa no está contenido, ese razonamiento es una falacia. Por eso se le llama a esto la falacia naturalista, porque derivaría de premisas descriptivas conclusiones prescriptivas. Si se define el homicidio diciendo que es el asesinato voluntario, la eliminación voluntaria de un ser humano por parte de otro ser humano, y nos preguntamos si existe el homicidio o no existe, la respuesta será "sí, existe, hay gente que comete el homicidio". Pero de aquí no se sigue ni que deba haber homicidio ni que no deba haberlo, porque de la mera constatación del hecho no se sigue ninguna prescripción. Cuando uno dice que es malo matar, eso no es una

³ Me voy a referir más bien a Gómez-Lobo, porque es de habla hispana y es muy accesible.

⁴ Qué decía Hume y qué dijo Moore lo voy a tratar como si fuera una sola cosa, aunque en realidad no es así, pues en el caso de Moore la formulación de la falacia naturalista, en su libro *Principios Éticos*, es muy confusa, en cambio en el caso de Hume es más clara, pero apunta a una dirección parcialmente distinta.

constatación de hechos, sino una evaluación, y de ahí sí se siguen ciertas cosas, pero de meras descripciones no se siguen prescripciones.

Éste es el argumento de Hume, reducido a su núcleo mínimo; esto es lo que dice la llamada "ley de Hume", que parece bastante razonable y, además, difícil de refutar, porque se basa en una ley lógica.

Hay dos maneras de responder a este tipo de argumentación, y ambas se han intentado desde el modelo clásico. Una de ellas, la de Finnis y Gómez-Lobo, parte reconociendo que es verdad que el modelo clásico cae bajo la falacia naturalista, porque constata cuál es la naturaleza humana y de ahí deriva conclusiones prescriptivas y esto no se puede hacer. Los autores que han hecho este diagnóstico y, al mismo tiempo, han querido rescatar el modelo clásico, lo han redefinido de la siguiente manera: en lugar de partir de la naturaleza humana para derivar de ella la noción de felicidad y los bienes morales, han partido de una lista de bienes básicos. Se deja de lado la noción de naturaleza humana y se toma una lista de bienes. Y ¿de dónde se obtiene esa lista de bienes? De la experiencia moral, no de una noción de naturaleza. Si se pregunta: "¿es buena la vida o es mala?", es muy difícil que la gente no se ponga de acuerdo en decir que es bueno vivir, o "¿es buena la educación o es mala?", la gente se va poner de acuerdo rápidamente en decir que es mejor saber que no saber, etc. Así se constituye de manera empírica, apelando a la experiencia moral, una lista de bienes básicos.

Una vez hecha la lista, se dice que estos bienes están correlacionados con la naturaleza humana, que estos bienes básicos son el catálogo de bienes que cualquier hombre quiere alcanzar para llegar a una vida plena, y desde ahí se deducen las correspondientes evaluaciones morales: lo que atenta contra esos bienes está mal, lo que los promueve está bien.

"Dejemos de lado la naturaleza humana y tomemos los bienes básicos": ése es el "truco", por llamarlo así, de Finnis y Gómez Lobo, dicho muy simplificado. Éste es un modelo muy interesante y que ha tenido mucho éxito en el mundo anglosajón, porque va muy bien con su talante empirista; en lugar de hablar de "naturaleza", que es un concepto abstracto y complicado, se hace una lista de bienes sobre los que hay un cierto acuerdo y una vez que se tiene la lista de bienes básicos, se dice que aquello que atenta contra los bienes está mal y hay que prohibirlo, y que aquello que los beneficia está bien y hay que favorecerlo. De ahí se derivan los criterios de evaluación moral y de prescripción, etc.

2) réplica a esas objeciones

La otra alternativa para responder a la falacia naturalista, que a mí me simpatiza más, es la siguiente: mostrar que la noción de naturaleza en el modelo clásico no es meramente descriptiva, sino que es en sí misma normativa, porque es teleológica. Esta contraobjeción procede de un lógico muy importante, Prior, y ha sido tomada en el ámbito de la filosofía práctica por Alasdair McIntyre.

Prior dice que en general es verdad que de una descripción no se sigue una prescripción, pero que no es así en lo que llama los "contextos funcionales" (nótese que aparece aquí la misma noción del argumento aristotélico, la de función). En los contextos funcionales, de la mera descripción sí se siguen las evaluaciones, porque la descripción es teleológica. Por ejemplo: en una clase de fisiología sobre el pulmón, el profesor explica cómo funciona; pero, cuando dice cómo

funciona, al mismo tiempo está diciendo cómo debe funcionar, porque lo que describe son nexos funcionales, son contextos teleológicos, de manera que cuando se dice cómo funciona el pulmón se dice también para que existe el pulmón, y cuando se dice para qué existe, se dice cómo debe funcionar. Ni siquiera es posible describir un pulmón, sin presuponer el fin para el cual existe; en los contextos funcionales no se puede describir el objeto sin hacer referencia al fin para el cual está constituido. Cuando uno le pregunta a un técnico cómo funciona una maquinaria compleja, el técnico explica cómo funciona y al mismo tiempo está diciendo cómo debe funcionar. En estos contextos, la descripción y la prescripción convergen.

La objeción de Hume tiene el problema de que no da cuenta de que la noción clásica de naturaleza es teleológica. En el fondo de este problema, está la discusión de si se introducen o no se introducen categorías teleológicas: si se introducen referencias a fines, la falacia naturalista no es una verdadera objeción al argumento del *érgon*.

En mi opinión, las dos líneas de argumentación son complementarias: la de Finnis y Gómez Lobo y esta otra en la línea de Prior y McIntyre. Son dos tipos de argumentos, pero ambos tienen que ver con cómo se entiende la noción de naturaleza, pues, si de antemano se entiende la noción de naturaleza como meramente descriptiva, como fáctica, entonces obviamente el argumento del *érgon* caería bajo la línea de fuego de la falacia naturalista. Si, en cambio, la noción de naturaleza no es definida en términos puramente fácticos, sino que apunta a contextos funcionales, teleológicos, entonces la argumentación va por otro lado.

Ahora bien, profundizando un poco más, me parece que la estrategia de Finnis y Gómez-Lobo es muy interesante, pero insuficiente. Van por el lado de los bienes y una vez que se hace la lista de los bienes dicen "estos son los bienes naturales". Para ellos, la conexión con la naturaleza se produce en relación con las tendencias, pues de la lista de bienes básicos se infiere que hay unas tendencias básicas hacia esos bienes y de allí se infiere que la naturaleza es el conjunto de esas tendencias hacia esos bienes, o dicho de una manera más precisa, que se apoyan en la naturaleza esas tendencias que apuntan a ese listado de bienes.

Ahora, me parece que este argumento no es suficiente, porque está en el ámbito que en filosofía se llama la *ratio cognoscendi* y no la *ratio essendi*. Es decir, Finnis y Gómez-Lobo se plantean cómo llegar a saber cuál es la naturaleza y responden diciendo que el mecanismo adecuado es según el listado de bienes. Una vez que se hace el listado de bienes, se postula la existencia de unas tendencias correlacionadas con esos bienes y cuando se tiene las tendencias de alguna manera se tiene también una idea de lo que es la naturaleza humana. Pero, en definitiva, ¿por qué son bienes esos bienes? Porque satisfacen tendencias naturales... Es decir, desde el punto de vista de la fundamentación, el argumento tiene que ir al revés, es decir, mostrar que esos bienes son bienes porque satisfacen tendencias naturales y no otra cosa, y que esas tendencias son naturales, porque se apoyan en la naturaleza.

En síntesis, para decirlo de una manera más fácil, el de Finnis y Gómez Lobo es un argumento que va desde la consecuencia a la causa, pero para dar una razón de fondo hay que ir de la causa a la consecuencia. La estrategia de Finnis y Gómez Lobo es muy interesante para llegar a elaborar una noción de naturaleza, pero cuando se llega a eso, se ha encontrado la causa de que los bienes básicos sean bienes y no males. Por eso, si el argumento en la línea de Finnis y Gómez Lobo no es complementado por un argumento más clásico, se queda sin sustento.

3) la objeción general kantiana a los modelos teleológicos de fundamentación y a la ética eudaimonística

La tercera objeción a este tipo de fundamentación de la ética es la kantiana. Ahora la voy a mencionar solamente, porque se tratará después, en el punto referido a la persona como fin en sí misma (1.2).

Pero, dicho de una manera muy rápida, la objeción kantiana tiene más o menos esta estructura: Kant cree que el razonamiento teleológico, que identifica con la racionalidad estratégica, no es específicamente moral, sino extramoral, pues el "test de moralidad", o sea, el test para decir si una acción además de ser exitosa es moralmente aceptable o no, tiene una estructura que no es teleológica, que no implica razonamientos de medios a fines.

Esto es bastante misterioso, porque cuesta pensar qué otra estructura alternativa puede haber, pero Kant no sólo era increíblemente penetrante y propone un test de moralidad que apunta a un aspecto del acto moral que no es el carácter de adecuación de medios a fines –que no sería lo específicamente moral–, sino la pretensión de todo acto moral de ser universalmente válido.

Cuando se vea en qué consiste el imperativo categórico kantiano, habrá que tratar de explicar por qué Kant cree que el razonamiento teleológico y el razonamiento propiamente moral son heterogéneos, y de estudiar si Kant mantiene hasta las últimas consecuencias esta pretendida heterogeneidad o si a la larga termina insertando el razonamiento teleológico en el ámbito moral.

En resumen, Kant cree que no se puede fundamentar la ética de manera teleológica: si este diagnóstico es acertado o no y si la respuesta que Kant ofrece a cambio puede introducirse de nuevo sin el razonamiento teleológico, es un tema que se discutirá cuando veamos el tema de la persona como fin en sí misma.

c) La apelación a la noción de naturaleza y su papel en el modelo clásico

El punto c) es un desarrollo que prefiero no llamar original –Hegel dijo una vez que lo más original es el error, pues allí la originalidad es ilimitada–, pero que, en todo caso, intenta presentar una línea de argumentación que reconstruye el modelo clásico desde un punto de vista que puede ser tomado así o puede ser intentado con la misma repercusión desde otra perspectiva. La originalidad está en el punto de partida; se trata de la apelación a la noción de naturaleza y su papel en el modelo clásico.

Intentaré explicar primero algunos significados del término "naturaleza": no todos los significados del término, sino sólo los relevantes para lo que ahora interesa. Después trataré de mostrar cómo de esos significados básicos adecuadamente combinados se extraen ciertos principios generales de tipo evaluativo.

c.1 Significado de "naturaleza"

La noción de naturaleza, como casi todas las nociones interesantes e importantes desde el punto de vista filosófico, tiene más de un significado.

En *Metafísica* V 4, Aristóteles distingue claramente algunos de los principales significados en que se emplea el término "naturaleza". Entre dichos significados, que pese a ser diferentes no están sin más desconectados entre sí, Aristóteles señala dos que deben considerarse básicos, a saber:

- a) "naturaleza" como el principio inmanente del movimiento de los entes naturales (cf. *Met.* V 4, 1014b18-20) y
- b) "naturaleza" como la sustancia o esencia (*ousía*) de los entes naturales (cf. 1014b35-36) y, por extensión, como sustancia o esencia en general, es decir, también la de aquellas cosas que, como los artefactos, no pueden ser consideradas, sin más, como entes naturales (cf. 1015a11-13).

Voy a partir por la explicación del segundo significado, porque es el básico para poder entender este tema.

Este sentido de naturaleza remite a lo que modernamente llamamos el conjunto de propiedades esenciales de una cosa: la naturaleza es el conjunto de propiedades esenciales de algo. ¿Qué son las propiedades esenciales? En un sentido amplio y sin mayores precisiones, se llama propiedades esenciales a aquellas que constituyen o que tienen una relación muy estrecha con la identidad específica de un objeto. Dicho de otra manera, se consideran esenciales aquellas propiedades de las cuales el objeto no podría carecer sin dejar de ser lo que es; si, por ejemplo, se piensa en un círculo, éste puede ser más o pequeño, puede tener un radio mayor o menor, puede tener una circunferencia mayor o menor, pero hay ciertas propiedades que si no posee no se tiene derecho a llamarlo círculo, pues se estaría hablando de otra figura. Por ejemplo, la equidistancia de todos los puntos de la circunferencia respecto del centro es esencial para un círculo. En cambio, cuál sea esa distancia, o sea, el radio, no es esencial para que algo sea un círculo. En ese sentido las propiedades esenciales están vinculadas con el núcleo entitativo de una cosa, están ligadas con la identidad específica de algo, es decir, con aquella identidad que le viene a un objeto por pertenecer

a una cierta clase de cosas. Así, el círculo en cuanto círculo es una figura cuyos puntos en la circunferencia son equidistantes del centro; si le falta esa propiedad, sencillamente no es un círculo. Piénsese en el triángulo: lo esencial es que sea una figura determinada por tres lados; si éstos son iguales, desiguales, o hay dos iguales y uno desigual, se distinguirán especies de triángulos, pero lo esencial de un triángulo es ser la figura determinada por tres lados en un espacio plano. A ese conjunto de propiedades sin las cuales el objeto no sería lo que es, se le llama propiedades esenciales; a todas las demás propiedades que tiene un objeto, que pueden ser muchísimas, pero que no están conectadas de la misma manera con la identidad específica del objeto, se les llama, técnicamente, propiedades accidentales.

El significado a) de naturaleza conecta la noción de naturaleza como esencia con la idea de que hay movimientos naturales de una cosa. Aquí el ejemplo de los círculos no sirve, porque los entes matemáticos justamente no caen bajo el ámbito de las cosas sujetas a movimiento. Pero sí sirve el caso de una planta. La naturaleza de una planta como esencia es el conjunto de propiedades que hace que esa planta pertenezca a una especie y no a otra: que sea por ejemplo una azalea y no otra planta. Hay un conjunto de propiedades que hacen que esa planta particular pertenezca a un tipo de plantas, a una especie natural de plantas y no a otra especie. Y, conectados con ese conjunto de propiedades esenciales, hay una gran cantidad de procesos que llevan a que la planta se despliegue de una manera y no de otra. En el hecho de que de un semilla de un tipo crezca una planta de un mismo tipo y no cualquier otra cosa, hay un conjunto de procesos naturales, vinculados con las propiedades esenciales, que vienen regulados por un principio "inmanente", es decir, desde el interior del sujeto en cuestión. Aunque una azalea necesita unas condiciones adecuadas de medio ambiente, su crecimiento no se explica sólo por las condiciones del entorno, sino, además, por ciertos principios inmanentes que hacen que esa semilla apunte a llegar a ser una planta de cierto tipo y no a otro tipo de planta, por mucho que varíen las condiciones exteriores. Éstas pueden variar tanto que no crezca nada de la semilla, porque si no hay la cantidad adecuada de agua, etc., no crece nada, pero si crece algo crecerá una azalea y no otra cosa. En ese sentido la esencia de una cosa natural está conectada también con cierto tipo de procesos que se disparan internamente, por así decirlo: éste es el significado a) de naturaleza: principio inmanente de movimiento, es decir, aquellas propiedades por referencia a las cuales se explican los movimientos que una cosa produce desde sí misma y no por acción exterior.

Ambos significados de la noción de naturaleza remiten a aspectos complementarios, que es necesario tener en cuenta. El significado b) ("naturaleza" = "esencia") remite al hecho de que la identidad específica de un objeto, es decir, su identidad en tanto perteneciente a un tipo o una clase natural de objetos –clasificables y como tales distinguibles de otros tipos o clases de objetos– se funda en la posesión de un conjunto de propiedades esenciales que constituyen el núcleo entitativo de dicho tipo o clase de objetos, es decir, aquello que hace que una determinada cosa sea precisamente lo que es, y no otra cosa. Por su parte, el significado a) ("naturaleza" = "principio inmanente del movimiento natural") conecta el significado b) con la explicación del movimiento, en la medida en que presenta el movimiento propio de los entes naturales como el despliegue de tendencias o virtualidades presentes en dichos objetos y fundadas como tales en el conjunto de sus propiedades esenciales: en tal sentido, esta conexión permite ver que la posesión de naturaleza en el significado b) no implica atribuir al objeto esencialmente determinado la posesión plena o actual de todas las propiedades consideradas esenciales, sino que muchas de éstas pueden ser atribuidas meramente a título de propensiones, disposiciones o virtualidades a ser actualizadas en virtud de determinados procesos de cambio.

Por lo mismo –y esto es muy importante– el significado a) de "naturaleza" muestra indirectamente que la posesión de propiedades esenciales –en el sentido indicado por el significado b)– no implica asumir una posición fixista, en el sentido de excluir todo tipo de cambio o proceso en aquellas cosas que, por poseer naturaleza en el significado b), se consideran esencialmente determinadas. Por el contrario, los movimientos naturales aparecen aquí como el despliegue de las potencialidades o virtualidades que se hallan presentes en un objeto, justamente en virtud de poseer éste una determinada naturaleza, en el significado b) del término.

Lo mismo se puede decir en términos más clásicos: los procesos naturales aparecen como procesos de actualización, en el sentido preciso de la distinción aristotélica de las nociones de potencia y acto. En el paso de la potencia al acto, allí donde se trata de procesos o movimientos naturales en el sentido antes explicado, las condiciones exteriores juegan un papel importante, en la medida en que constituyen, según los casos, contextos favorables o desfavorables para la ocurrencia de aquellos procesos –teleológicamente estructurados e inmanentemente regulados– que llevan a la plena realización de las virtualidades propias de la cosa. Pero, más allá de esto, el factor decisivo en la explicación de tales procesos en atención a su modo de inicio, desarrollo y acabamiento reside aquí en la referencia a las propiedades constitutivas de los objetos involucrados en ellos; concretamente, en el caso de procesos como el del crecimiento de una planta, en la referencia a las propiedades esenciales de la especie a la que el ejemplar pertenece.

Un aspecto importante desde esta perspectiva viene dado por lo siguiente: en la medida en que se trata aquí de procesos teleológicamente orientados e inmanentemente regulados, en la realización de las virtualidades propias de la cosa ha de verse al mismo tiempo el logro de la plenitud natural de dicha cosa (tesis de la identidad de "fin" y "bien" aplicada al caso de los procesos teleológicamente orientados).

c.2 Aplicación de la noción de naturaleza al ámbito práctico en general

Los aspectos relevados por ambos significados de la noción de naturaleza resultan básicos para comprender el alcance de la apelación a dicha noción en el marco del modelo clásico de fundamentación de la ética. Sugiero, a modo de hipótesis interpretativa, el siguiente modo de explicar esta conexión.

En atención al aspecto relevado por el significado b), se puede establecer un principio general en virtud del cual para cada cosa o tipo de cosa, en la medida en que posee una determinación esencial específica (una "naturaleza") y resulta por tanto distinguible de las demás cosas o tipos de cosas, hay modos de tratamiento adecuados o no adecuados, en la medida en que hagan o no justicia a dicha determinación esencial específica, que la hace ser lo que es.

Formulado de este modo, se trata de un principio muy general de evaluación de las acciones, en las cuales tratamos con objetos de diversos tipos o clases naturales. En esta formulación, no hay todavía un principio propiamente ético, sino más bien tan sólo técnico-práctico de evaluación de acciones con atención al tipo de cosa u objeto al que quedan referidas.

En su aplicación concreta, este principio general puede especificarse diciendo, por ejemplo, que hay un modo adecuado de tratar con objetos tales como los ladrillos en tanto materiales a emplearse en la construcción, que hay un modo adecuado, diferente del primero, de tratar los pianos como instrumentos para la ejecución de partituras musicales y que hay también un modo adecuado, muy diferente de los dos anteriores, de trato con los pacientes internados en un hospital en tanto éstos son personas y merecen como tales cierto tipo de trato respetuoso de su dignidad de tales, independientemente de estar o no estar enfermos e, incluso, tal vez más aún por estarlo. Sólo en el caso del último ejemplo se está frente a una exigencia propiamente ética, en el sentido estricto del término. En cambio, los casos anteriores, al menos en el modo en que los he presentado, son más bien casos de prescripciones de naturaleza puramente técnico-práctica.

Sin entrar ahora a los aspectos que diferencian específicamente el caso éticamente relevante de los otros, me interesa, por el momento, marcar la continuidad entre ambos tipos de exigencias, vistas desde la perspectiva abierta por el principio general que establece que la determinación esencial de un determinado tipo de objetos provee al mismo tiempo la pauta evaluativa para distinguir *prima facie* entre formas adecuadas e inadecuadas de trato con ese tipo de objetos.

Por su parte, el aspecto relevado por el significado a) complementa lo anterior desde una perspectiva diferente, pues apunta más bien al hecho de que toda cosa natural, en cuanto esencialmente determinada, es o puede ser a la vez portadora de determinadas propiedades, disposiciones o virtualidades, a cuya plena realización y despliegue dicha cosa naturalmente tiende. En el pleno despliegue de dichas virtualidades, fundadas en o conectadas con su naturaleza, se halla el fin natural a cuya realización apunta el movimiento natural de una cosa, es decir, el conjunto de procesos iniciados y regulados de modo inmanente por la cosa misma, en cuanto ésta posee una cierta determinación esencial y virtualidades peculiares conectadas con ella. A la luz del principio del trato adecuado según naturaleza, formulado anteriormente, la consecuencia es, desde la perspectiva abierta por el significado a) de la noción de naturaleza, la siguiente: el trato adecuado con una cosa –es decir, el trato que hace justicia a aquello que la cosa misma en virtud de su propia determinación esencial *es*– será necesariamente un trato que haga en alguna medida justicia también a las tendencias naturales de esa cosa a desplegar plenamente las virtualidades fundadas en su propia naturaleza, en el entendido de que en la plena realización de dichas virtualidades reside el bien de o para dicha cosa (identidad de "fin" y "bien", en el marco de la consideración de la estructura teleológica de los procesos naturales). Ahora bien, formulada de este modo amplio y genérico, tampoco esta peculiar extensión del principio del trato adecuado según la naturaleza de la cosa provee un criterio de evaluación específicamente ético, sino más bien un criterio situado todavía en un plano de consideración más general, de tipo técnico-práctico. Pero la formulación general provista permite advertir que también aquí la aplicación específicamente ética se halla en primera instancia, desde la perspectiva clásica, en continuidad con criterios de evaluación más generales, aplicables en el ámbito más amplio de la actuación técnico-práctica en general.

c.3 La aplicación de la noción de naturaleza al ámbito ético

¿Cómo se entiende ahora, sobre esta base, la apelación a la noción de naturaleza en el marco del modelo clásico de fundamentación de la ética? La aplicación de la noción de naturaleza al ámbito propiamente ético está muy lejos de ser trivial, pues no reposa en una mera extensión

mecánica de dicha noción desde el ámbito físico-biológico al ámbito propiamente humano de la praxis, considerada ésta también en su dimensión específicamente moral. Por el contrario, el principio del trato adecuado según la naturaleza específica de la cosa debe ser aquí adecuadamente especificado para garantizar su aplicación correcta al ámbito de "cosas" tan peculiares en su constitución esencial propia como son los agentes humanos, en tanto racionales y caracterizados por tener que hacerse cargo activamente de configurar sus propias vidas de modo consciente, a través de su propia praxis racionalmente orientada.

La complejidad viene dada aquí por la propia constitución del ámbito objetivo en que debe aplicarse ahora adecuadamente el principio general del trato adecuado. Un elemento fundamental en esta nueva complejidad, que caracteriza esencialmente el ámbito de lo humano, se comprende de inmediato, cuando se atiende al hecho de que el principio del trato adecuado deberá interpretarse aquí de un modo peculiar que haga justicia al hecho de que en su aplicación específicamente ética dicho principio no puede ser entendido meramente desde la perspectiva que abre su formulación en tercera persona (es decir, desde la perspectiva del trato adecuado con algo que no es a su vez sujeto de trato consciente con otras cosas y consigo mismo), sino que debe ser tomado en un sentido lo suficientemente amplio y refinado como para hacer lugar también al componente de autoconsciencia y autoreferencia que caracteriza a los agentes humanos, precisamente en cuanto agentes racionales de praxis. Esto último sólo puede lograrse en una consideración que dé cuenta también de la perspectiva propia de la primera persona.

Más allá de las ulteriores complejidades que surgen al vincular ambas perspectivas, en su núcleo significativo queda en pie lo que constituye el principio básico dentro del diseño del modelo clásico de fundamentación: el modo de trato adecuado respecto de los agentes humanos –tanto en la perspectiva de la tercera como en la de la primera persona– sólo puede ser precisado adecuadamente por referencia a aquello que constituye su determinación esencial específica, es decir, por referencia a su naturaleza, en cuanto agentes personales caracterizados constitutivamente por la racionalidad y por el conjunto peculiar de rasgos específicos vinculados con ella.

Creo que por este lado se advierte con claridad el papel que en el modelo clásico de fundamentación juega necesariamente una consideración descriptiva de lo que constituye esencialmente la naturaleza de los agentes racionales de praxis. En tal sentido, se entiende por qué el modelo clásico de fundamentación apela a un conjunto de premisas que sólo puede proveerle una antropología y una fenomenología de la persona, cuyo contenido veremos a continuación.

UNIDAD 1. PRESUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS. ANTROPOLOGÍA DE LA PERSONA

1.1. Niveles de la vida; el hombre como ser racional. Notas definitorias de la persona

Quiero comenzar con algunas advertencias acerca de las notas definitorias de la persona, sobre todo con el interés de dar una pauta para la lectura de la bibliografía sobre el tema, concretamente del tratamiento que hace Ricardo Yepes en su manual (*Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana*, EUNSA, Pamplona, 1996), en las páginas 36ss. y 49ss. Más concretamente, quisiera hacer algunas salvedades y algunas precisiones con referencia a la exposición de Yepes, que ayuden a tener algunas pautas para la lectura de ese material.

Al tratar el argumento del *érgon* en la introducción, se vio que Aristóteles primero identifica aquello en que reside lo específico o esencial para el hombre: en qué consisten aquellas potencias que caracterizan al hombre esencialmente como tal y lo distinguen de otra especie de seres vivos, y después vincula la noción de felicidad con esas potencialidades específicas: la felicidad a la medida del hombre es una vida de pleno despliegue de las facultades que hacen que el hombre sea hombre y no otra cosa. Análogamente, en el análisis que hace Yepes, se toma una gran cantidad de notas distintivas o definitorias del hombre como persona, sobre lo que voy a hacer algunas advertencias generales, para que la posición que aparece ahí no se entienda mal en algunos puntos que me parecen metódicamente muy importantes.

a) Racionalidad humana y funciones vegetativas y sensitivas

Una advertencia importante que se debe hacer de entrada es no leer este conjunto de características de la persona a la manera de un todo meramente aditivo de cosas, como si para caracterizar al ser humano en cuanto racional y a la persona como tal, se acumulara una serie de notas, de cuya suma resultaría lo que es una persona. Esta sería una mala manera de entender el texto, pues hay que poner mucha atención al carácter estructural de este tipo de caracterizaciones. Si se dice que la humanidad como tal se afina en la racionalidad y que, con respecto a los otros niveles de la vida, la racionalidad se superpone sobre lo vegetativo y sobre lo animal o sensitivo, no hay que entenderlo como si significara simplemente que el hombre es "planta más animal más razón", es decir, como si fuera una totalidad meramente aditiva de tres niveles diferentes, porque el nivel superior, al añadirse estructuralmente a los niveles anteriores, los modifica. Para decirlo de una manera más práctica: en el caso del hombre, la base vegetativa, la base instintiva y la base sensitiva-emotiva se modifican en su propia estructura con la "llegada" de la racionalidad; no es simplemente que la racionalidad se agregue y lo demás quede "en estado puro", por así decir; ni la base puramente instintiva ni mucho menos la base sensitiva y emocional se encuentran en el hombre en estado puro.

Obviamente, esta modificación producida por la racionalidad en los niveles inferiores es diferente en cada uno de ellos. En el caso de los instintos propios de la especie humana, estos están codificados, es decir, vienen dados genéticamente: instintivamente sentimos miedo frente a cierto tipo de cosas y no frente a otras, sentimos agrado o rechazo frente a cierto tipo de cosas y no frente

a otras, etc. Hay una amplia gama de respuestas que vienen instintivamente motivadas, como, por ejemplo, el deseo de comer o la sensación de satisfacción que viene después. Estas respuestas instintivas, y las necesidades y satisfacciones vinculadas con ellas, vienen codificadas instintivamente y dentro de un rango muy amplio no son modificables por decisión racional. Nadie puede decidir no comer nunca más, por ejemplo, por muchos planes que haga al respecto; lo que sí se puede decidir es cómo regular, dentro de cierto rango, la satisfacción del deseo de comer; se puede postergar la satisfacción de ese deseo por razones de conveniencia o de lo que fuere, pero dentro de un rango limitado. Nadie puede decir "voy a suspender mi hambre hasta que termine de escribir mi tesis de doctorado"; esto no es viable, porque el rango en el que podemos configurar racionalmente la satisfacción de esas necesidades viene muy acotado por su carácter instintivo y por cierta fijeza que esas respuestas instintivas traen consigo. Lo mismo ocurre con todas las demás necesidades y respuestas que están vinculadas con los procesos vegetativos, que son la nutrición, el crecimiento y la reproducción.

A su vez, el ámbito de la sensibilidad también tiene límites, pero es mucho más configurable que el vegetativo. Si bien hay emociones como el miedo que vienen instintivamente determinadas, resulta posible configurarlas de una manera mucho más amplia que el deseo de comer, por ejemplo, porque se las puede contrarrestar o incluso perder, mediante un proceso educativo que vaya en la dirección contraria.

Tanto en el ámbito vegetativo como en el sensitivo, pero sobre todo en el ámbito de la emocionalidad, no hay que perder nunca de vista que se encuentran siempre involucrados factores cognitivos y racionales. No debe interpretarse esto linealmente, como si la racionalidad implicara perder, por ejemplo, todos los miedos, pues también es racional adquirir ciertos miedos que no se podrían tener sin usar la razón. En el proceso educativo se aprende a perderle miedo a ciertas cosas, pero también a adquirir miedo a otras que al principio no parecían temibles. El ejemplo del enchufe es muy gráfico: frente a él, el niño no tiene respuestas adecuadas desde el punto de vista racional, el enchufe le atrae, porque tiene dos agujeros que son del tamaño de los dedos, etc. y hay que enseñarle al niño a tenerle miedo. O sea, hay miedos irracionales y hay también conductas irracionales a las que se debe tener miedo. Las emociones humanas no son emociones en estado puro, ni siquiera la del miedo, que es una de las emociones más básicas que hay en cualquier animal (si un ser vivo no tuviera esa facultad de responder con el temor instintivo frente a diversas situaciones, su capacidad de supervivencia resultaría notablemente limitada). Aún en emociones tan básicas como ésta, el miedo propiamente humano es un miedo interpenetrado de racionalidad. La emocionalidad en el ámbito humano involucra siempre componentes claramente cognitivos. Las razones por las cuales nos asustamos, nos entristecemos o nos alegramos no son razones puramente biológicas físico-mecánicas o inmediatas: piénsese, por ejemplo, que una angustia humana puede tener causas altamente sofisticadas, como haber fracasado en la vida o incluso consideraciones filosóficas. La racionalidad y la emocionalidad están siempre influyéndose mutuamente.

En síntesis, no se debe entender al hombre como un mero agregado de niveles, a la manera de una adición, sino como una totalidad estructural en la cual la presencia de los niveles superiores modifica a los inferiores.

b) Intimidad y trascendencia

Una segunda advertencia sobre el tratamiento que hace Yepes de las notas definitorias de la persona (para este punto concreto conviene revisar las páginas 76 y siguientes) se refiere a un aspecto subyacente a esta exposición que a mi juicio no está bien elaborado. Yepes caracteriza muy bien a la persona en algunos aspectos, pero voy a señalar uno que me parece no está muy bien logrado.

Las personas son un tipo peculiar de realidad que, como marca diferencial, tienen el hecho de que están referidos a sí mismas y a todo lo demás. Esto es lo que en filosofía se llama "trascendencia". ¿Qué significa aquí trascendencia? Que las personas no son realidades encerradas en sí mismas, sino que por su propio modo de ser están siempre referidas más allá de sí mismas, hacia todo lo otro, y al mismo tiempo desde allí vuelven a sí mismas. La relación que la persona tiene consigo misma y la relación que tiene con el mundo son, por así decir, dos caras de la misma moneda: la persona no se refiere a sí misma de manera directa, sino en una *intentio obliqua*, como decían los clásicos, pasando a través del mundo. Este doble aspecto de referencia a lo otro y de referencia a sí es esencial para caracterizar la estructura ontológica de las personas.

Precisamente, lo que en el texto de Yepes puede llevar a error es un énfasis excesivo en la intimidad de la persona. Yepes dice que toda persona tiene una intimidad, un interior. Esto es correcto, pero yo agrego que una persona tiene un interior, porque tiene un exterior. Una piedra no tiene intimidad, está arrojada allí, pero que no tenga intimidad es consecuencia de que no está abierta al exterior: esto puede parecer paradójico, pero tener intimidad no es estar encerrado en sí mismo. La piedra no está ni abierta ni cerrada, porque no tiene trascendencia, ya que la intimidad es el reverso de la trascendencia. Si se enfatiza mucho el carácter de intimidad, no se destaca lo suficiente el hecho de que la intimidad es el reverso del carácter abierto.

Quien más ha hecho ver este punto es Martin Heidegger, quien sin duda se cuenta entre los dos o tres filósofos más grandes de este siglo. Heidegger ha destacado muy bien que lo característico de las entidades que se llaman personas son la trascendencia unida a la intimidad o inmanencia, pues ésta es un reverso de aquélla. Si no se enfatiza bien esto, se cae en el riesgo de pensar la intimidad de la persona como estar encerrada en sí misma y eso no es intimidad.

Las personas, al tratar con el mundo, están siempre tratando consigo mismas. Por ejemplo, un operario que está trabajando con un martillo, haciendo una cama de madera, está referido a un mundo complejísimo: en el solo martillar, el martillo está referido al clavo, el clavo está referido a la madera y la madera al contexto de otros útiles y esos útiles a la cama que está fabricando y esa cama al señor que la va usar. Es un plexo de referencias complejísimo, implícito en una operación tan trivial como manejar un martillo. Pero al mismo tiempo el operario está tratando consigo mismo, porque al tratar con el martillo se está desarrollando como carpintero. En toda conducta humana, la persona, al tratar con el mundo y con ciertas cosas, está tratando consigo misma; hay un ir hacia el mundo que vuelve sobre sí. Ésta es la estructura de la trascendencia: si se marca la dirección hacia fuera, se marca el aspecto de exterioridad y, si se marca la dirección hacia adentro, se marca el aspecto de intimidad o reflexividad. El punto que quiero destacar es que ambos son dos aspectos inescindibles, inseparables, en la persona humana. La intimidad es un estructura de la

trascendencia: esto, que suena paradójico, conviene tenerlo claro cuando se indaga en la estructura básica de la humanidad.

1.2. La persona como fin en sí misma

Cuando se trata de fundamentar la ética, uno de los puntos que ha estado en el centro de la discusión es el carácter de la persona como fin en sí misma. Por eso, quiero dedicarle una atención un poco mayor.

¿Por qué este punto es tan importante? Porque, además de proveer elementos importantes para la fundamentación clásica de la ética, muestra el lugar donde convergen el modelo clásico de fundamentación con un modelo aparentemente opuesto, el kantiano.

Aquí hay dos aspectos básicos: primero, la caracterización descriptiva de la persona como fin en sí misma y, segundo, las consecuencias normativas que tiene esa caracterización de las personas, para el proyecto de fundamentación de la ética. Se trata de ver no sólo cómo son las personas, aspecto descriptivo, sino también cómo deben ser tratadas esas personas por ser como son, que es el aspecto normativo.

a) Aspecto descriptivo de la tesis de la persona como fin en sí misma

¿Por qué distintos filósofos, pero sobre todo Kant, que ha sido el que más énfasis ha puesto en este aspecto, describen a las personas como fines en sí mismas? ¿En qué se fundamentan? Esta descripción se apoya de una u otra manera en la fenomenología de la persona, pues la caracterización de la persona como fin en sí misma no es independiente de la caracterización de las notas diferenciales de la persona, sino que se basa en ella. Dicho de otra manera, la caracterización de la persona como fin en sí misma es una caracterización de segundo orden, basada en la caracterización de primer orden o primer nivel, que incluye las notas que hacen que las personas sean lo que son, es decir, el conjunto de propiedades diferenciales que tienen los entes llamados personas. Una vez establecido este conjunto de propiedades diferenciales, se pasa a la caracterización de las personas como fines en sí mismas.

Esto, que se puede buscar en Kant, también se encuentra fuera de él, incluso en la tradición de la filosofía cristiana actual, que depende mucho del kantismo en este punto. Por ejemplo, en la encíclica *Veritatis Splendor*, de Juan Pablo II, hay una caracterización de las personas como fines en sí mismas o que tienen su fin en sí mismas. El catolicismo ha incorporado para esto elementos de la filosofía moderna, porque esa caracterización no se encuentra en la filosofía clásica. Esta incorporación se debe a que este tipo de caracterización revela de una manera peculiar cosas que la filosofía clásica había visto, pero que no había descrito de esa forma. Por eso aquí me parece decisivo el aporte de la filosofía moderna y en particular kantiana, y por eso en este punto se verá a Kant y no a otro autor.

¿Cuáles son, respecto de la persona, las propiedades de primer orden que hacen viable esta caracterización de segundo orden? Generalmente, es la naturaleza racional aquello que permite caracterizar a las personas como fines en sí mismas, como fines absolutos por oposición a las demás cosas. Concretamente, si se estudia cómo Kant trata esta cuestión, se encuentra que es la

naturaleza racional lo que hace que aquellas entidades que llamamos personas sean seres o entidades que tienen como estatuto ser fines en sí mismas, fines absolutos y no fines relativos.

Voy a citar como ejemplo un pasaje de la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* de Kant (traducción de Luis Martínez de Velasco, Madrid 1990). En la página 112 de la edición citada, Kant apela a una importantísima distinción entre fines relativos y fines absolutos, al hilo de otra distinción, también importante, que establece entre dignidad y precio:

“En el reino de los fines todo tiene un *precio* o una *dignidad*. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad.

Lo que se refiere a las inclinaciones y necesidades del hombre tiene un precio comercial; lo que, sin suponer una necesidad se adecua a cierto gusto, es decir, a una satisfacción producida por el simple juego de nuestras facultades sin fin alguno <por ejemplo, la obras de arte>, tiene un precio de afecto; pero aquello que constituye la condición para que algo sea un fin en sí mismo no tiene un valor meramente relativo o precio, sino que tiene un valor interno, es decir, dignidad.

La moralidad es aquella condición bajo la cual un ser racional puede ser un fin en sí mismo, puesto que sólo por ella es posible ser miembro legislador en un reino de los fines”.

Y en la página 102, Kant dice:

“Pero si suponemos que hay algo cuya existencia en sí misma posee un *valor absoluto*, algo que, como fin en sí mismo, puede ser fundamento de determinadas leyes, entonces en ello y sólo en ello estaría el fundamento de un posible imperativo categórico, es decir, de una ley práctica.

Ahora yo digo que el hombre, y, en general, todo ser racional, existe como fin en sí mismo y no sólo como medio para cualesquiera usos de esta o aquella voluntad, y debe ser considerado siempre al mismo tiempo como fin en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo sino las dirigidas también a los demás seres racionales. Todos los objetos de las inclinaciones tienen un valor, pues si no hubiera inclinaciones y necesidades fundamentadas en ellas su objeto carecería de valor. Pero las inclinaciones mismas como fuentes de las necesidades están tan lejos de poseer un valor *absoluto* para ser deseadas, que más bien el deseo general de todo ser racional sería el librarse completamente de ellas. Así pues, el valor de todos los objetos que podemos obtener por medio de nuestras acciones es siempre un valor condicionado <un relativo precio>. Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad sino en la naturaleza tienen, si son seres irracionales, meramente un valor relativo, como simples medios, y por eso se llaman "cosas". En cambio, los seres racionales se llaman *personas* porque su naturaleza los distingue como fines en sí mismos, o sea, como algo que no puede ser usado meramente como medio y, por tanto, limita todo capricho en este sentido (y es, en definitiva, objeto de respeto)."

He citado estos dos párrafos porque ilustran claramente cómo las descripciones de las personas como fines en sí mismas son descripciones de segundo orden, porque dependen de las descripciones de las personas como seres de naturaleza racional. En el último pasaje, Kant establece claramente que todas las cosas que no poseen naturaleza racional por lo mismo que no la poseen son denominadas "cosas" y su valor es relativo, mientras que aquellas que poseen naturaleza racional por el hecho de poseerla tienen un valor absoluto y son llamadas "personas". Para Kant, la personalidad entonces se asienta en la racionalidad y el carácter de fin en sí mismo se asienta en el carácter propio de las personas: la personalidad.

En definitiva, no hay una gran novedad en todo esto –en Alemania se dice con humor que los filósofos también cocinan con agua–. Una ética tan compleja y aparentemente tan distinta de la

aristotélica como la kantiana apela, sin embargo, al mismo fundamento a la hora de caracterizar a las personas como fines en sí mismas, es decir, a la racionalidad.

b) Aspecto normativo de la tesis de la persona como fin en sí misma

¿Qué se sigue de aquí desde el punto de vista normativo? Para dar una respuesta quisiera ilustrar, brevemente, en qué consiste la fundamentación de la ética desde el punto de vista kantiano, para después generalizar esos resultados a modelos diferentes como el clásico.

La ética kantiana es, ciertamente, muy distinta a la ética clásica en muchos aspectos, aunque hay un punto de convergencia que después voy a tratar de marcar. En general, la impresión al leer los textos kantianos y la que produce la ética clásica son más bien divergentes y no convergentes.

Un aspecto de divergencia fundamental es que la ética kantiana no se funda en la noción de felicidad, sino en la de deber (esto se verá más a fondo en el punto 2.3.), mientras que la ética clásica es una ética de la felicidad. La noción básica de la ética kantiana no es la de felicidad, sino la de deber, por eso se le llama ética deontológica⁵. Así, el problema fundamental que tiene en vista Kant es cómo caracterizar, a la hora de evaluar las acciones, la motivación puramente moral, es decir, en qué se basa el valor moral positivo de las acciones. Y el criterio o "test" de moralidad que descubre Kant para las acciones está basado en la noción de deber.

El test de moralidad que imagina Kant es el siguiente: una acción es moral cuando responde a motivos que pretenden valer universalmente. Ni el juicio moral es un juicio de gusto ni las normas morales tienen un carácter de oferta, sino que ambos pretenden tener validez universal. Las acciones que se conforman a motivos morales y a normas morales serán las acciones que pretenden también validez universal, en el sentido de que haya que hacer eso siempre. Según Kant, si la acción es realmente moral, se presupone que cualquier otra persona en esa misma circunstancia tendría que haber hecho lo mismo; será lo correcto en el caso individual lo que resultaría válido para cualquier otro agente que estuviera situado frente al mismo contexto de acción. Si la acción responde a motivos morales, debe poder reclamar para sí un cierto valor universal: para Kant, esto es lo esencial en la evaluación moral. De aquí deriva un "test de moralidad", para responder la siguiente pregunta: si los motivos que tengo para actuar son muchos, e incluso pueden ser infinitos, ¿cómo distinguir los deberes morales de aquellos motivos que no son aceptables moralmente?. Kant dice que, para que mis motivos sean moralmente aceptables, tienen que poder ser universalmente moralizados o, dicho de otra manera, tengo que querer al mismo tiempo que cualquier otra persona obre de esa misma manera.

Voy a poner un ejemplo: supongamos que quiero robar algo. ¿Puedo querer que todos actúen de esa manera? No, no puedo querer eso: puedo querer robar, pero no puedo querer que me roben a la vez, pues el que roba quiere robar, pero no quiere que todos roben. El robo es una manera de redistribuir la propiedad, no de abolirla; el que roba está pensando redistribuir cierta propiedad por ciertos métodos, porque se quiere quedar con lo que roba. Kant diría que esta acción no supera el test de moralidad, porque si bien puedo querer robar, no puedo querer que todos actúen

⁵ "Deontológico" viene de *tò déon*, que en griego significa "lo debido". En cambio, a las éticas de la felicidad se las llama eudaimónicas o eudemonológicas, porque en griego *eudaimonía* significa felicidad.

de la misma manera. Pensemos qué pasa en el caso de la mentira: uno puede querer mentir por los motivos más diversos, pero el que miente no puede querer que todos lo hagan, porque entre otras cosas la mentira presupone, para su eficacia, el hecho de que los demás no mientan: si el lenguaje fuera usado de manera completamente mentirosa, la mentira carecería de efecto, porque la mentira es parasitaria de la verdad. Entonces, si quiero mentir, no pretendo que todos mientan, lo que muestra que el acto tiene una motivación egoísta no propiamente moral, pues hago de mí mismo una excepción cuando robo, miento, cometo adulterio, etc.

Para Kant, al tratar de universalizar la máxima o principio que rige mi acción, aquellas acciones que no son de naturaleza moral no pasan el test, pues responden a un principio que nadie querría universalizar.

Esto es lo que está en la base de la formulación del famoso "imperativo categórico" kantiano. Kant llama categórico a este imperativo, porque manda en cualquier contexto, sin restricciones. Es un imperativo que permite distinguir acciones morales de acciones inmorales. Kant lo enuncia así: "obra de manera tal que la máxima de tu voluntad pueda convertirse al mismo tiempo en principio de una legislación universal". Si uno obra así, llevará a cabo acciones que pasan el test de moralidad, o sea, que responden a motivos universalizables. Si uno obra de manera tal que la máxima o principio subjetivo al que responde esa acción no pasa el test de moralidad, ha actuado inmoralmente, porque ha reclamado para sí el privilegio de ser una excepción. Para Kant, lo opuesto de la motivación moral es aquel tipo de motivación en la que el sujeto hace una excepción de sí mismo. Para decirlo de una manera poco precisa, pero creo que gráfica, en la raíz de cualquier pecado, en la violación de todas normas morales está el egoísmo, el hecho de que el sujeto obra por una motivación que sólo vale para él y que no quiere que valga para los demás.

Este principio de moralidad es muy útil para evaluar acciones desde el punto de vista moral, aunque obviamente no dice cómo llegar a ser más felices. Sirve sólo para distinguir acciones permitidas de acciones prohibidas, pero no dice dentro de estas acciones permitidas cuáles son mejores o peores para llegar a ser feliz. Además, Kant quiere distinguir claramente esas dos cuestiones, pues cree que el test de moralidad no tiene nada que ver con la racionalidad estratégica. Supónganse que quiero llegar a ser gerente de tal firma: el test de moralidad kantiano distingue aquellas acciones que puedo y no puedo hacer para lograr ese objetivo, dejando afuera aquellas cosas que, por no poder ser universalizables en su máxima, son ilícitas, por ejemplo perjudicar a mi competidor, etc. El test kantiano no habla de fines y medios, sino simplemente de universalizar el principio subjetivo de esa acción: si se deja universalizar, la acción es moralmente lícita, aceptable. Después habrá que ver si es estratégicamente aceptable o no. El kantiano es un test que trata de distinguir la racionalidad moral de la estratégica; un test que por tanto va en dirección contraria a la moral antigua, pues el test de moralidad de Aristóteles está en continuidad con el de la racionalidad estratégica.

Hemos visto muy someramente a qué responde la formulación básica del imperativo categórico kantiano y cuál es el test de moralidad que está implícito en esa formulación. Ahora voy a comentar la segunda formulación del imperativo categórico, que introduce la noción de persona o, mejor dicho, está referida a la noción de persona.

Kant, además de formular el test de moralidad basado en el principio de universalización, establece una diferencia esencial entre cosas que por su naturaleza son fines en sí mismas y por eso

tienen dignidad, y cosas que por su naturaleza son fines relativos y por eso sólo tienen precio. Decía Kant que todo en el reino de los fines es o fin absoluto o fin relativo y que, de esta manera, todo tiene o dignidad o precio. Lo que tiene precio no tiene dignidad y lo que tiene dignidad no tiene precio: esta es una intuición del kantismo que me parece fundamental. La dignidad se vincula con el carácter de insustituibilidad: lo que tiene dignidad es insustituible; lo que tiene precio es reemplazable. Por ejemplo, un auto, por costoso que sea, es reemplazable; un hijo, no. En todo caso, en la distinción entre dignidad y precio lo que está haciendo Kant es distinguir fines absolutos de fines relativos. Los primeros son aquellos que en ningún contexto de decisión pueden funcionar como medio para otra cosa; en cambio, un fin de valor relativo es un fin respecto del cual se dejan imaginar contextos de decisión en los cuales ese fin pueda ser medio para otra cosa, por sublime que pueda parecer ese fin. Por ejemplo, supongamos que estamos solos con una anciana en un museo a las 6:00 p.m., admirando un Van Gogh y se prende fuego al museo, ¿qué hay que salvar primero, el Van Gogh o esa persona anciana? Según el imperativo categórico kantiano, primero hay que sacar a la persona. La distinción de tipos de fines se conecta, por consiguiente, con la distinción entre dignidad y precio. Los fines de valor absoluto son aquellos que en ningún contexto de decisión pueden operar como medio para otra cosa.

Desde este punto de vista, Kant reformula el imperativo categórico. La segunda formulación del imperativo categórico dice así: "obra de modo tal que te valgas de la humanidad, tanto en tu persona, como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin, y nunca meramente como medio" (la traducción es mía; véase también la de L. Martínez de Velasco, *op. cit.*, p. 104). Recalco los adverbios: "*siempre* como fin, y nunca *meramente* como medio", pues esto no quiere decir que no se puede utilizar a las personas como medio, sino que nunca se las puede utilizar meramente como medio. Cuando se contrata a alguien, en cierta forma se lo toma como medio para otra cosa, pero no se lo puede considerar como mera cosa, como un mero instrumento, sino que el contrato tiene que considerar sus intereses, su futuro, su salud, etc. Aunque se inserte a la persona en un contexto de racionalidad estratégica, donde opera como medio para alcanzar ciertos objetivos, junto a ese contexto de racionalidad estratégica tiene que haber un test de evaluación moral que determine si se hace justicia a su carácter de persona o no. Por eso el adverbio es tan fundamental aquí: obra de manera tal que tomes la humanidad tanto en ti mismo como en la persona de cualquier otro siempre al mismo tiempo como fin, nunca *meramente* como medio. La persona en tanto fin en sí misma es ininstrumentalizable, ya que, si se la instrumentaliza, se la reduce a la categoría de cosa y no se hace justicia a su naturaleza de persona; esta es la intuición que hay detrás del imperativo categórico. Si a una cosa se la trata de modo meramente instrumental, no se la reduce; por eso tratar a las cosas como cosas no configura un acto que viole la ley moral. En cambio, tratar a las demás personas como cosas no pasa el test de moralidad sugerido por la segunda actitud del imperativo categórico. Además, nadie puede tratarse a sí mismo como una mera cosa, de lo que Kant deriva, por ejemplo, la prohibición del suicidio, pues uno se instrumentaliza para obtener un objetivo distinto de sí mismo, respecto del cual uno se trata a sí mismo como mera cosa. Kant prohíbe el suicidio sin apelar a ninguna premisa teológica, sino desde la perspectiva que abre el imperativo categórico: trata la humanidad en tu propia persona y en la persona de cualquier otro siempre al mismo tiempo como fin y nunca meramente como medio. Es decir, de aquí se deriva la existencia de deberes para con uno mismo en su calidad de persona: así como hay tratos mediante los cuales cosificamos a los demás, hay tratos mediante los cuales nos cosificamos a nosotros mismos, en ese tipo de trato nos estamos instrumentalizando y no hacemos justicia a nuestro carácter de persona, de fin de valor absoluto y no relativo.

1.3. Naturaleza humana, ética y perfectibilidad. El papel de la cultura

En este lugar, corresponde retomar el problema de la caracterización de las personas como sustancias abiertas. Ya se ha visto en la introducción de qué manera en la filosofía clásica la ética se funda en la naturaleza humana. Pero hay que rechazar una visión fixista de la naturaleza humana, que la considere como algo que ya está claramente dado, así como la piedra tiene una naturaleza que es la que es y punto. En realidad, en el caso de las personas, de los seres racionales, la naturaleza está dada a la manera de un repertorio de potencialidades, cuya actualización no se da en forma mecánica, sino a través de un proceso de mediación cultural, que implica la educación y formación de hábitos.

La paradoja es que el hombre llega al pleno despliegue de su naturaleza sólo a través de la cultura. Aquí hay una manera de pensar la relación entre naturaleza y cultura de modo convergente, de manera tal que la cultura es el camino mediante el cual llegamos al pleno despliegue de nuestras potencialidades y, en ese sentido, de nuestra naturaleza. No están opuestas naturaleza y cultura, sino que hay una mediación entre ambas.

En efecto, ¿cómo llega el hombre al desarrollo de ese vasto conjunto de capacidades operativas y prácticas que se llaman hábitos que, una vez instituidos, prefijan y de alguna manera dan una cierta cualidad a su acción futura? A través de la acción misma, pero de la acción guiada desde afuera. Por ejemplo, en la infancia, a través de las primeras personas que nos educan, o en el ámbito de la educación técnica, con una gran cantidad de procedimientos que ayudan al aprendiz a desarrollar un repertorio de hábitos, que le permita ejecutar ciertas cosas de una manera distinta que al comienzo.

Para la concepción clásica esto es generalizable también al ámbito moral. Por ejemplo, ¿cómo llegamos a ser valientes? De alguna manera nos ejercitamos en el trato adecuado con el miedo, temiendo lo que hay que temer y no temiendo lo que no hay que temer. A través de esa ejercitación en el trato con nuestros afectos y con nuestras emociones, y con el peligro o con otras situaciones objetivas, se va desarrollando algún tipo de disposición que permita en el futuro reaccionar de una manera más adecuada a ese mismo tipo de situaciones y reaccionar de una manera "espontánea", como resultado de un complejo proceso de mediación.

A esta dimensión se dirige la noción de "perfectibilidad" de la naturaleza humana, pues, si bien ésta está dada de antemano, no está dado el despliegue pleno de las potencialidades propias de esa naturaleza, sino que se debe recorrer un sinuoso camino que no está él mismo naturalmente dado y que requiere la mediación social y educativa. Estos procesos sociales y educativos parten, por ejemplo, del aprendizaje del lenguaje. El hombre tiene la capacidad natural de aprender un lenguaje, pero no lo aprende naturalmente, sino en un contexto cultural. Si la gente aprendiera un lenguaje naturalmente, hablaríamos todos la misma lengua o un individuo privado de contexto social llegaría a hablar por sí solo. Este es un ejemplo claro de cómo la cultura está concebida como camino a través del cual se llega al despliegue pleno de esas potencialidades, y así para muchísimas otras cosas, que corresponden a todos los procesos de generar hábitos de tipo práctico, técnico operativo, intelectual, etc. Una vez formados esos hábitos se está en condiciones de realizar las mismas cosas que al comienzo, pero de una manera mucho mejor. Como los hábitos "se hacen carne" en la persona y constituyen su identidad, clásicamente se llamó al hábito una segunda

naturaleza, en el sentido de que es una sobredeterminación de la naturaleza, adquirida a través de la propia práctica, que se transforma en una suerte de identidad que otorga a las acciones un cierto estilo, una cierta característica, que luego parece ser algo espontáneo, pero es una "espontaneidad mediada", como diría Gehlen.

Esta perfectibilidad de la naturaleza humana es un aspecto muy importante de la ética clásica. Si todo estuviera dado por naturaleza a la manera de cosas que ya están realizadas, la ética no tendría ningún papel y el obrar moral sería una cuestión de automatismo natural. Justamente porque eso no ocurre, hay un papel para la educación del carácter, que los antiguos llamaban ética, cuyo fin es lograr, a través de mecanismos de mediación social y cultural, que el individuo sujeto a ese aprendizaje llegue al pleno desarrollo de lo que naturalmente es. Una planta, en cambio, no tiene que preocuparse de llegar a ser lo que es. Si las condiciones del entorno mecánico –la temperatura, el agua, etc.–, están dadas, la planta crece linealmente hasta desarrollar el individuo maduro de la propia especie. Al hombre le ocurre esto sólo en el aspecto biológico de su existencia, pues se vuelve biológicamente maduro de manera natural, pero no se vuelve persona madura de manera natural: la madurez en el plano propiamente humano no se alcanza linealmente, sino mediante un complejo proceso de mediación social y cultural, que permite al hombre llegar a hacer efectivo lo que potencialmente ya era. Por eso, también el fracaso humano tiene una estructura totalmente distinta que en el ámbito puramente natural. El fracaso de una planta es, por ejemplo, que se pudra la semilla; el fracaso en el ámbito humano, como también el éxito, tiene otra estructura.

Hay que tener en cuenta esta especificidad del ámbito humano, porque, si bien la ética clásica apela permanentemente a la noción de la naturaleza, no constituye, en sus modelos más interesantes, una especie de naturalismo trivial en materia ética, según el cual "recostarse" en las tendencias naturales llevaría a que la gente "florezca". A veces se dice que, como el hombre tiene una tendencia natural al bien, hay que dejarlo a su espontaneidad, porque va a llegar a ser bueno solo. Eso no es ética clásica, sino, en el mejor de los casos, ideología del "buen salvaje", a la manera de Rousseau, que no tiene nada que ver con la ética clásica. La ética clásica es en buena medida culturalista: no completamente, porque el fin al cual hay que apuntar está de alguna manera prefigurado, pero el logro de ese fin no viene naturalmente prefigurado y ahí encuentra un papel la educación, la mediación social, la mediación cultural, la historia, etc. Por ejemplo, cuando uno aprende los fonemas del castellano se está insertando en la historia de las lenguas indoeuropeas, pues todos los hábitos son historia de alguna manera sedimentada y por ese lado entra la dimensión cultural y social.

En síntesis, la pregunta clásica es cómo llegar al buen despliegue de las facultades y ahí interviene la cultura. En este modelo de explicación la cultura no parte desde cero, no hace hombres, sino que permite llegar a ser plenamente hombres. En ningún caso se da que, por el hecho de ser hombre y de actuar espontáneamente, toda persona actuará conforme a lo que la racionalidad indicaría, sino que en general se da lo contrario. Quien está privado de todo proceso de socialización desde el comienzo, de todo el sistema de mediación que tiene que ver con los hábitos, el aprendizaje del lenguaje, etc. ni siquiera alcanza la dimensión moral. De hecho, un individuo que no haya aprendido un lenguaje, ni haya ido a la escuela, generalmente es tratado como no imputable, aunque haya cometido atrocidades, porque no se llega a alcanzar la dimensión moral en la que es posible delinquir.

La cultura no instaure las potencialidades naturales, pero sin la mediación cultural no se llega al despliegue de esas potencialidades. Por lo menos ese es el presupuesto de todo nuestro sistema educativo. Hay visiones más románticas de las condiciones humanas, que tienden a pensar que la cultura es el factor de corrupción del hombre, pero esas no son visiones clásicas, sino más bien románticas, como la de Rousseau.

UNIDAD 2. LA ÉTICA COMO DISCIPLINA

2.1. Naturaleza y objeto de la ética.

Para este tema, no voy a seguir linealmente la bibliografía del programa, sino a ampliar un poco el contexto, para insertar la lectura de esa bibliografía.

En primer lugar, hay que advertir que en castellano se usa tanto la palabra “ética” como la palabra “moral”. Por mi parte, no voy a separar estas dos palabras, aunque hay autores que lo hacen.

a) Distinción entre conocimiento moral y ciencia moral

Al hablar de la naturaleza y el objeto de la ética, es útil partir de una distinción trivial, pero que no siempre se reconoce. Se puede formular de distintas maneras, pero usaré estos términos: la distinción entre conocimiento moral y ciencia moral.

En el lenguaje corriente, muchas veces hay ambigüedad en el uso de estas palabras. Y es importante, a la hora de reflexionar sobre estos problemas, darse cuenta de que a estas dos palabras, ética y moral, les pasa algo semejante a lo que ocurre con la palabra “historia”.

En efecto, “historia” puede designar tanto un ámbito de la realidad, como una ciencia que se ocupa de ese ámbito de la realidad. Es decir, aquello que constituye el objeto de la ciencia histórica es “historia”, pero también lo es la misma ciencia histórica. Hay algunos idiomas que distinguen estas dos cosas, pero en general la palabra “historia” tiene este tipo de ambigüedad en la lengua moderna.

En su origen, esta palabra se usó para designar una ciencia o un método y no un objeto. La palabra “historia” en griego significa simplemente “indagación”; no indagación histórica, sino indagación en sentido amplio. Cuando, por ejemplo, se habla actualmente de la “historia de los animales” o de “historia natural”, la palabra todavía conserva ese sentido original: “historia natural” significa indagación de la naturaleza, sin ninguna relación con la teoría de la evolución, pues no se habla de que la naturaleza tenga una historia.

Sin embargo, la palabra se asoció después a lo que modernamente se llama “historia” por el hecho de que aparece en el título de la obra de un gran historiador griego, Heródoto, que llamó a sus escritos *Indagaciones (Historias)*. La palabra comenzó designando no al objeto, sino el método, la ciencia, y luego se extendió a ese objeto.

En el caso de la palabra “ética” se produce una ambigüedad similar, pues designa tanto un ámbito objetivo, temático, como la ciencia que se ocupa de ese ámbito temático.

Si se piensa en el ámbito ético como tal, independientemente de la ciencia ética, lo que entra allí, dicho de una manera somera, es la realidad humana o, más concretamente, los actos humanos, la praxis humana; en definitiva, todo lo que tiene que ver con lo práctico. Pero la praxis humana tomada en un aspecto particular, que corresponde a cierto tipo de evaluaciones de los actos

humanos. El ámbito de lo ético tiene que ver con los actos humanos desde el punto de vista de ciertas evaluaciones a las que se somete esa praxis humana. La praxis humana puede ser enfocada desde muchos puntos de vista diferentes, ya de las diversas ciencias que tratan del hombre y de su conducta, ya antes, desde la actitud precientífica cotidiana. Y se habla de ética cuando se fija la atención en cierto tipo de evaluaciones sobre los actos humanos en general.

Este tipo de evaluaciones las comunicamos en unos enunciados, que, desde el punto de vista teórico, se llaman "juicios". Dentro de los juicios, hay uno especial que se llama ético. Los juicios éticos son un tipo de juicio evaluativo entre otros, pues hay otros tipos de juicio evaluativos: estéticos, de gustos, etc. Cualquier hablante competente de una lengua aprende a emplear ciertos predicados que permiten expresar este tipo de evaluaciones desde muy temprano, en la lengua prefilosófica que se aprende con los padres, con los hermanos, con otra gente, etc.

El castellano ofrece una gran cantidad de predicados que permiten efectuar cierto tipo de evaluaciones desde el punto de vista ético o moral: predicados como "bueno", "malo", "justo", "injusto", "honesto", "deshonesto", etc., que aprende cualquier hablante competente de la lengua castellana, mucho antes de estudiar alguna teoría de la moral. Este repertorio de términos o, más específicamente, de predicados, tiene como función propia comunicar evaluaciones de tipo ético o moral. Todo hablante de una lengua maneja con cierta competencia esos predicados, a través de los cuales comunica evaluaciones del tipo ético o moral. Esto es independiente de si el uso de estos predicados es exacto o no; todo hablante de una lengua sabe más o menos, con un conocimiento que no es teórico, sino práctico-operativo, cuándo aplicar las palabras "bueno" o "malo", "valiente" o "cobarde", "generoso" o "avaro", etc.

Obviamente, saber cuándo apelar a un término y no a otro no impide que haya a veces acaloradas discusiones acerca de si efectivamente debe aplicarse un término y no otro para evaluar una situación determinada. Entre hablantes competentes no siempre se tiene la misma opinión acerca de si el predicado debe aplicarse o no a la cuestión que se está evaluando; dos hablantes competentes de la misma lengua normalmente están de acuerdo en el significado básico de una noción general, por ejemplo la de valentía, pero pueden estar en desacuerdo sobre si debe llamarse a alguien valiente o cobarde, justamente porque aplican más o menos de una misma manera esos términos. Es decir, la discusión que se plantea en lo cotidiano, mucho antes que en los tribunales o que en las universidades, acerca de si algo debe ser descrito como un acto de valentía o de cobardía, o si un sujeto debe ser llamado valiente o cobarde, sólo tiene sentido sobre la base de un acuerdo, por lo menos tendencial, acerca del modo en que debe aplicarse cada uno de esos predicados. Justamente por eso discutimos acerca de si a esta cosa o persona le corresponde o no el uso de estos predicados. Es cierto también que si el desacuerdo es muy grande, se puede llegar a plantear la pregunta si acaso estamos llamando "valentía" o "justicia" a lo mismo. Entonces la discusión se traslada a una cuestión previa: ya no cómo debe evaluarse la acción concreta o el individuo concreto, sino si entendemos lo mismo cuando decimos "justicia". Pero, aunque es cierto que ya en la lengua cotidiana muchas veces se plantea este tipo de discusiones, ocupa en ella un lugar más bien marginal. En la lengua cotidiana, en la vida prefilosófica o "actitud natural", como la llaman los filósofos, las discusiones que están en el centro de la escena son más bien las otras: si esto fue o no justo, si tal acción fue o no un acto de valentía, o lo que fuera.

Lo destacable es que, en el uso cotidiano de estos predicados, para comunicar ciertas evaluaciones morales, cualquier agente racional que sea hablante competente de una lengua está

poniendo en juego cierto conocimiento moral, que no es ciencia moral, sino un conocimiento de tipo precientífico, que obedece a una gran cantidad de presupuestos que muchas veces el que los pone en juego no puede explicitar. Es un conocimiento que se sitúa no en el plano de la reflexión moral teórica, sino en el de la ejecución moral, por así decirlo, ya que en el ámbito de la acción moral se pone en juego siempre ciertos conocimientos morales: cuando se decide actuar de una manera o de otra, se evalúa moralmente las alternativas. Todo el ámbito de las decisiones presupone evaluaciones y, en el ámbito de emisión de juicios que comunican evaluaciones, cualquier hablante competente, cualquier agente que se considera racionalmente calificado, es decir, que no esté bajo tutela por razones de inmadurez, de alteración patológica, etc., pone en juego cierto conocimiento moral.

En consecuencia, el trato con la moral no se instaura con la filosofía, sino que el primer acceso al fenómeno de la moralidad se da en la esfera prefilosófica, en la vida práctica, o sea, en la vida moral misma. Este acceso es previo a cualquier reflexión teórica acerca de los sistemas de evaluación moral, de la legitimación de esos sistemas, del sentido y alcance de las evaluaciones que comunicamos a través de los juicios morales, etc.

A ese ámbito preteórico o prefilosófico, se refiere la expresión "conocimiento moral" como opuesta a "ciencia moral". Así como somos agentes calificados en distintas áreas, por ejemplo, del saber técnico, así también se espera de una persona adulta que tenga una calificación moral por la que se le pueda considerar moralmente responsable de lo que hace.

Esto no quiere decir que todo individuo adulto obre siempre bien desde el punto de vista moral, sino que se lo supone en posesión de la suficiente competencia para ser considerado un agente responsable de sus actos. Si estas condiciones no estuvieran dadas, el sujeto no podría ser considerado agente moral pleno y, por lo tanto, tampoco plenamente responsable de sus actos. Todo sistema de evaluación moral y también todo sistema de premios y castigos y de imputabilidad tienen que ver con presuposiciones de cierto conocimiento moral en los agentes o, dicho de una manera más vaga, de cierta competencia moral de los agentes morales. No se puede ser agente moral pleno sin tener un grado de competencia moral, que es un cierto conocimiento.

En cambio, lo que se llama ciencia moral o ciencia ética o, simplemente, ética filosófica es una disciplina filosófica, situada en un plano de reflexión, distinto al del conocimiento moral, que intenta estudiar los fenómenos más importantes dentro del ámbito correspondiente a la evaluación moral y a la moralidad de las acciones. Esta disciplina toma por objeto el ámbito de la moralidad, incluido el ámbito del conocimiento moral. Desde el punto de vista de la ciencia ética o ciencia moral, son objeto de reflexión no sólo las acciones humanas en cuanto presentan una dimensión de moralidad, sino también el conocimiento moral de los agentes.

Por ejemplo, los enunciados hechos antes sobre el conocimiento moral se sitúan en el plano de la ciencia moral; cuando se dijo "los agentes morales deben tener competencia moral para ser agentes morales plenos", este aserto puede ser verdadero o falso, pero en todo caso por su nivel está situado en el plano de la ciencia moral, no en el del conocimiento moral. No se puede decir que un agente moral tiene que saber esto para ser agente moral; en cambio, sí se debe decir que un filósofo tiene que conocer esas estructuras para que sea un filósofo. La ciencia moral, la ética como disciplina filosófica, toma por objeto el ámbito de lo moral en sentido amplio, incluido el fenómeno del conocimiento moral. Aquí tenemos una relación entre lo que se puede llamar, con los términos

técnicos de la filosofía, el nivel objeto y el nivel teórico, correspondiente a la reflexión temática sobre un objeto. Desde este punto de vista, el conocimiento moral se sitúa en el nivel objeto; la ciencia moral, en el nivel teórico.

A mi juicio, esta diferencia entre el conocimiento moral y la ciencia moral debe mantenerse, al menos tendencialmente, si no se quiere asumir una posición intelectualista extrema, que afirme, entre otras cosas, que para actuar de manera adecuada hay que ser competente en filosofía moral. Han existido de hecho posiciones extremadamente intelectualistas en la historia de la ética filosófica, que han sostenido que la ciencia moral, no el conocimiento moral, es un requisito indispensable para el obrar moral; es decir, que sólo puede obrar moralmente aquel que posee ciencia moral.

Quien ha sostenido una tesis de este tipo es Sócrates, por lo menos si la versión que la historia trasmite de él, que no escribió nada, es cierta. Sócrates tendió a ver la virtud moral en el sentido amplio como una ciencia. En realidad, es discutible cómo entendió esto, pero no interesa ahora la verdad histórica sobre Sócrates, sino más bien emplear el nombre de Sócrates para designar un tipo de modelo teórico, el modelo intelectualista extremo, según el cual lo que se llama virtud moral en el fondo es un tipo de ciencia. El reverso de esa posición es afirmar que el vicio moral es ignorancia; de hecho Sócrates, aparentemente, afirmó que la virtud es ciencia y el vicio ignorancia, pues si la virtud es ciencia el vicio no puede ser más que ignorancia.

Esta posición, además de ser muy exigente en un sentido, es muy poco exigente en otro, porque los agentes que no poseen ciencia moral no serían agentes morales plenos y, por lo tanto, sus actos no les serían imputables. En definitiva, toda forma de error moral sería visto como una forma de error basado en mera ignorancia moral y, por ello, salvo que no se hagan otras distinciones, sería difícilmente imputable.

Una posición contraria al intelectualismo extremo es la que defiende Aristóteles; él distingue netamente entre el conocimiento moral y la ciencia moral. El primero lo ve cristalizado en una virtud intelectual y moral que Aristóteles llama prudencia. Y otra cosa es la ciencia moral, la filosofía moral, que no es prudencia, sino una ciencia teórica que, entre otras cosas, desarrolla una teoría de la prudencia. Así, Aristóteles distingue entre el saber que guía la acción moral en el ámbito prefilosófico, que es la prudencia, y el saber de la ciencia que, desde el punto de vista filosófico, toma por objeto el ámbito moral. La teoría de la prudencia, por tanto, ¿está situada en el ámbito del conocimiento moral o en el de la ciencia moral?. En el de la ciencia moral, responde Aristóteles. Para él, la prudencia se ejercita en cualquier acto si el acto es moralmente bueno: por ejemplo, un individuo que realiza un acto de valentía es en cierta forma prudente con respecto del peligro. Ahora bien, para realizar este acto de valentía, no se necesita conocer ni una teoría de la valentía ni una teoría de la prudencia, pues la teoría de la prudencia y de la valentía no es ni prudencia ni valentía, sino una reflexión teórica que, en un plano distinto, toma por objeto esas virtudes, pero que no las sustituye, ni es idéntica a ellas en su estructura.

Se dijo antes que cualquier posición filosófica que no quiera caer en una representación intelectualista extrema debe mantener, en algún nivel de análisis, una diferencia por lo menos tendencial entre el conocimiento moral y la ciencia moral. Pero, por supuesto, cuando se hacen esas diferencias en filosofía es para luego volver a vincular las cosas. Primero hay que distinguirlas, porque de lo contrario se las confunde. Pero, después de que se ha distinguido netamente esas dos

cosas, se está legítimamente capacitado para preguntar cómo se vinculan. En cambio, si se empieza por vincular sin haber distinguido, esa vinculación posiblemente sea confusa.

Lo interesante es dejar constancia de que la filosofía no instaaura, por así decir, el primer acceso al fenómeno de la moralidad, sino que este acceso se da en un ámbito prefilosófico, en el ámbito del conocimiento moral. Por eso, la filosofía no instaaura desde cero ese acceso, sino que en cierta forma lo presupone. Este es un componente hermenéutico muy interesante: la filosofía moral, como reflexión acerca del ámbito de la moralidad, presupone siempre cierta familiaridad de todos los agentes racionales con el ámbito de la moralidad y no la reemplaza completamente; la filosofía moral puede iluminar esa familiaridad desde otra perspectiva, pero no puede instaurarla. La ciencia moral en esta óptica no parte desde cero, sino desde cierta experiencia moral, presente en aquellos que se ocupan luego con la reflexión teórica sobre la moral. Esta es la razón por la cual Aristóteles dice en la *Ética*, y lo mismo dice en la *Política*, que el joven –es decir, el inmaduro, porque Aristóteles reconoce que hay gente que es joven en su carácter y sin embargo es muy vieja, y gente que tiene poca edad y es madura– no es un oyente adecuado para teorías filosóficas sobre ética, porque carece de experiencia moral suficiente, que es una base indispensable para comprender estos discursos. Leído al revés, esto quiere decir que las teorías filosóficas sobre ética no sustituyen la tarea de educación ética que hacen los padres, ni tampoco la familiaridad con la que se va ingresando en el ámbito de la moral, a partir de la praxis moral misma y de quienes guían en esa praxis sin enseñar teorías ni distinciones acerca de la prudencia o la valentía.

¿Cuál es, por tanto, el objeto de la ciencia moral, de la filosofía moral? Aquí es válida una caracterización tradicional, que se encuentra en la bibliografía pertinente para esta parte del programa (Rodríguez Luño, Ángel, *Ética*, EUNSA, Pamplona, 1982, véase la Introducción). En general se dice que el objeto de la filosofía moral son los actos humanos en su dimensión moral y las evaluaciones o juicios morales referidos a esos actos. La ética, según esto, es aquella parte de la filosofía que estudia la moralidad de los actos humanos, es decir, que los considera bajo la perspectiva de las evaluaciones como buenos o malos, honestos o deshonestos y no bajo otras perspectivas posibles. Más concretamente, la ética no sólo considera esos actos desde el punto de vista de la evaluación como buenos o malos, y las evaluaciones referidas a ellos, sino que pretende también fundamentar esas evaluaciones.

b) Etimología de "ética" y de "moral". El énfasis en las disposiciones y no en los actos.

Puede ser útil en este contexto referirse brevemente a la etimología de las palabras "ética" y "moral". Aunque se puede leer en muchos manuales, no está de más reiterarla, porque a veces no se tiene en cuenta el significado original de estos términos y las distintas connotaciones que después adquirieron.

¿De dónde vienen las palabras castellanas "ética" y "moral"? Tienen orígenes totalmente distintos, porque una viene del griego y la otra del latín.

La palabra "ética" se relaciona con dos términos griegos parecidos, pero de significados diferentes: por un lado, con el término *êthos* (el acento circunflejo está indicando que la "e" es larga), por otro, con el término *éthos* (el acento indica que es "e" breve; en griego, la cantidad de

una vocal distingue dos palabras, a diferencia del castellano). El primero, *êthos* con vocal larga, significa en griego clásico "carácter", el carácter de un sujeto. Cuando a veces se habla, en forma culta, por ejemplo, de *êthos* profesional, del *êthos* del médico, se entiende como el tipo caractereológico, la figura del médico, la impronta del médico. En cambio, *éthos* con "e" breve significa "costumbre".

La palabra ética en el castellano viene del primer término, no del segundo. Cuando Aristóteles distingue dos tipos de virtudes, las virtudes éticas y las dianoéticas, las virtudes éticas son las del carácter, mientras que las virtudes dianoéticas son las del intelecto⁶. *Êthos* como "carácter": de aquí viene la palabra "ética", en castellano. Sin embargo, las dos nociones están conectadas etimológicamente. Aristóteles sugiere, en el libro II de la *Ética a Nicómaco*, que el primer *êthos*, "carácter", procede del segundo, "costumbre". No está probado que esto sea así, pero lo que sí asegura la etimología científica es que ambas palabras proceden de la misma raíz, una raíz que significa "lugar frecuentado", "morada".

En todo caso, la palabra "ética" en castellano no procede, al menos directamente, de la noción de costumbre, sino de la de carácter, lo que es muy importante. De hecho, el adjetivo latino *moralis*, de donde procede nuestro término "moral", fue formado originalmente para traducir el correspondiente adjetivo griego *ethikós* (con "e" larga). En cambio, la palabra "moral", que viene del latín, sí proviene de la noción de costumbre: en latín la palabra *mos*, *moris* significa costumbre. Como se ve, hay una diferencia tendencial, por lo menos, entre los dos términos, a pesar de que en castellano no se los distingue. Además, a ninguno de los dos se lo vincula actualmente con la costumbre, sino más bien con el deber y otras cosas, lo que se explica por la transformación que se ha producido modernamente en el ámbito de la ética. Sin darse cuenta, en el lenguaje castellano han penetrado significados distintos, que vienen por visiones y a veces por teorías que ni siquiera se sabe que están presentes de forma latente en la connotación natural de los términos.

En todo caso, por su origen, "ética" y "moral" apuntan a una dimensión diferente, pero parecida: ninguna de las dos apunta a normas o deberes, sino al comportamiento habitual, sea visto más bien desde fuera, como la noción de costumbre, sea visto más bien desde dentro, con referencia a las disposiciones interiores del sujeto, como indica la noción de carácter. Esto revela una orientación típica de la ética clásica, que no es una ética de los actos, sino más bien una ética de los hábitos y de los caracteres. El carácter es el conjunto de las disposiciones habituales de un sujeto. En cambio, aunque hoy haya una cierta recuperación e incluso una moda de la ética de la virtud, la tendencia fundamental de la ética moderna y que perdura en muchas éticas contemporáneas ha sido más bien desplazar el eje central de la preocupación de la ética al acto puntual. En la ética antigua el eje central de la reflexión ética no es el acto puntual, sino el acto en cuanto revela la disposición del carácter. Obviamente, ninguno de estos tipos de teorías éticas puede dejar de lado estos dos aspectos: no puede haber una ética meramente del acto que no tome en cuenta a los sujetos que actúan, aunque a veces hay intentos por eliminar la noción de sujeto y tomar solamente el acto. Las principales teorías éticas consideran los dos componentes. La diferencia es cuál está en primer plano: para las modernas, el acto puntual, es decir, se apunta a la moralidad del acto y queda más bien tácita o en segundo plano la referencia a las disposiciones

⁶ "Ético" y "dianoético" no tienen nada que ver entre sí etimológicamente. A veces se piensa que son compuestos de lo mismo, pero en realidad proceden de dos términos totalmente diferentes y es sólo una coincidencia que terminen parecido.

interiores habituales. En la ética antigua sucede al revés: lo que está en el primer plano es la disposición habitual y el acto se considera en la medida que revela la disposición interior del agente.

Para poner un ejemplo totalmente opuesto, que sirva de ilustración, piénsese en la diferencia entre una ética de la virtud, cualquiera que sea, aristotélica, platónica, tomista o socrática, y una ética como el "utilitarismo del acto", como se le llama modernamente, que dice que un acto es moralmente bueno si maximiza la felicidad del conjunto de hombres, sin importar quién lo haga ni en qué condiciones, sino sólo el acto como tal. Si ni siquiera importa si el acto fue intencional, esto ocasiona graves problemas, porque naturalmente uno puede favorecer intencionalmente a la humanidad, pero también puede perjudicarla gravemente sin intención y, en este caso, desde el punto de vista utilitarista, no habría diferencia entre un crimen querido y un crimen no querido, porque las consecuencias serían las mismas. Voy a poner un ejemplo totalmente exagerado: a una persona la dejan barriendo en la NASA, allí donde disparan los misiles, y este señor, que quiere barrer bien, pone la silla arriba del detonador y vaya a saber uno qué ciudad de Rusia desaparece. Es evidente que las consecuencias del acto son las mismas si lo quiso cometer o no. Sin embargo, se cree habitualmente que, aunque el acto haya tenido consecuencias horribles, no es lo mismo haber hecho eso queriendo que no queriendo, y desde el punto de vista de una ética que tome en cuenta la intencionalidad, el que debiera ser juzgado es el que dejó allí al barrendero y no él. En cambio, desde el punto de vista puramente concentrado en el acto, esta diferencia se nivela, porque las consecuencias son las mismas, haya o no intención.

He puesto un ejemplo exagerado; hasta los utilitaristas más extremos dirían que hay que hacer algún tipo de distinción aquí, pero lo importante es darse cuenta de que, si no se introduce otras precisiones, considerar la moralidad del acto según el criterio utilitarista llevaría a esta consecuencia.

En síntesis, se puede decir que, tendencialmente, la ética antigua es una ética de las disposiciones interiores y no de los actos, y que eso se refleja en los términos "ética" y "moral", aunque hoy tengan matices que no coinciden con esto.

c) Estructura y problemas de la ética como teoría de la praxis

¿Qué estructura tiene la ética como teoría, como teoría de la acción humana y como ciencia práctica?

Como una disciplina filosófica, la ciencia ética es una consideración teórica de un ámbito peculiar de objetos, el ámbito de la praxis humana. Pero la ética como tal no es praxis humana. Por supuesto, en otro sentido, todo acto de escribir una teoría es praxis, pero la ciencia ética en tanto ciencia filosófica es un ejercicio teórico que, en cuanto toma por objeto un ámbito especial que es el de la praxis, en este sentido se puede decir que la ciencia ética es una teoría de la praxis.

Sin embargo un punto muy importante para entender no sólo la ética clásica, sino también buena parte de sus derivaciones modernas, es que, a pesar de ser una teoría de la praxis, en la concepción clásica siempre se ha considerado que la ética filosófica no es una mera teoría, sino una

ciencia práctica. Dentro del ámbito de la teoría, se distinguen ciencias teóricas y ciencias prácticas. Digo "dentro del ámbito de la teoría", porque las ciencias prácticas son también teóricas, aunque suene extraño: hay teorías teóricas y teorías prácticas. Dentro del ámbito de las ciencias, la ética fue considerada como una ciencia práctica, porque es un modo de conocimiento teórico en el cual no se apunta solamente a obtener conocimiento, sino también a una finalidad diferente del conocimiento mismo: concretamente la ética apunta a proveer, a través del conocimiento teórico, cierta orientación a la propia praxis, que esta teoría toma por objeto. Aquí se produce, dicho muy brevemente, una circularidad: la ciencia ética, como teoría de la praxis, toma la praxis por objeto de una reflexión teórica; sin embargo, se la ha llamado teóricamente ciencia práctica, porque su objetivo último no se agota en conocer la praxis, sino que busca también proveer cierta orientación para esa praxis que toma por objeto, a diferencia de una ciencia puramente teórica, que describe un ámbito de objetos sin pretender incidir sobre él. De cierta manera, una ciencia práctica no sólo describe el ámbito del objeto, sino que apunta a través de esa misma descripción a incidir en el ámbito del objeto que se describe.

Por ejemplo: a través de la reflexión filosófica se obtiene un conocimiento fundado acerca de la estructura del ámbito de la praxis humana. Ese conocimiento puede prestar ayuda a la hora de volver al mundo de la praxis, para actuar de cierta manera. Es decir, el conocimiento teórico que se obtiene de la praxis proporciona cierta iluminación cuando se vuelve al mundo de la praxis, y se opera en él.

La ética debe apuntar a producir ese esclarecimiento mediante este tipo de reflexión. Por eso en Aristóteles y en toda la ética antigua se consideró la ética como una ciencia práctica, es decir, como una teoría que apunta no meramente a obtener conocimientos, sino a incidir sobre ese ámbito de objetos, sobre el cual provee conocimientos.

Esto no ocurre con otras ciencias, que son puramente teóricas. En este mismo sentido de ciencia teórica y ciencia práctica, se distingue la física teórica de las aplicaciones de la física, que son la tecnología, la ingeniería, etc. En el ámbito de la ciencia ética no se puede hacer esa distinción entre teoría y tecnología, porque la ciencia ética como teoría es ella misma su propia tecnología, por así decir. La propia reflexión teórica que nos procura la filosofía práctica pretende ella misma proporcionarnos orientación para la praxis. En *Ética a Nicómaco* 1103b26-29, Aristóteles formula esto de una manera más sencilla, pero suficiente, diciendo a sus oyentes –es un libro hecho para un auditorio–: "no investigamos para saber qué es la virtud, sino para ser buenos". En esta afirmación tan elemental, está formulada la paradoja de la estructura de una teoría de la praxis, que a su vez es ella misma una ciencia práctica.

Con las diferencias del caso, y hay muchas diferencias entre las sucesivas éticas filosóficas en la historia de la filosofía, toda teoría ética comporta de una u otra manera un componente práctico, por el que busca orientar la praxis que toma por objeto. Todo modelo de ética filosófica comporta de alguna forma un componente práctico de este tipo. En efecto, habría que esforzarse mucho para encontrar algunas excepciones, y éstos sólo se podrían encontrar en la "metaética", que se explicará en 2.2. Pero en el ámbito de la ética normativa, creo que es muy difícil encontrar un modelo filosófico de fundamentación de la ética que no tenga tal componente práctico. Por ejemplo, el criterio utilitarista, que dice que un acto es moralmente bueno si maximiza la felicidad del conjunto, es un criterio que dice cómo funciona la evaluación moral, pero a la vez, si es un criterio aprendido, dice cómo actuar: ahí está el componente de orientación de la praxis. Otro

ejemplo de criterio moral es el imperativo categórico kantiano, que dice "obra de manera tal que la máxima subjetiva de tu acción pueda siempre al mismo tiempo valer como un principio de la legislación universal". El imperativo categórico es parte de una teoría acerca de cómo funciona el juicio moral, pero también es parte de una teoría que dice cómo actuar cuando hay que realizar acciones relevantes moralmente. Siempre se puede leer esto en la doble perspectiva de la justificación de las evaluaciones morales y, también, indirectamente en la perspectiva de la motivación moral de los actos.

¿Qué problemas metódicos se le plantean, sin embargo, a una teoría de esta naturaleza, es decir, a una teoría de la praxis que por su propia estructura tiene un componente práctico? Aquí aparece una gran cantidad de problemas que no puedo abordar sistemáticamente. Algunos de ellos, fundamentales desde el punto de vista metódico y que ya fueron diagnosticados por la ética clásica, son los que tienen que ver con los siguientes dos aspectos, que son como dos caras de la misma moneda: las características del objeto de la teoría ética, concretamente su carácter de variabilidad y contingencia, y por otro lado el conjunto de cuestiones que se conocen bajo el título de "aplicación".

El ámbito objetivo de la ética, la praxis, se caracteriza por una enorme variabilidad y contingencia, que se da en una medida mucho mayor que en los objetos del resto de las disciplinas teóricas. En el ámbito de la acción humana, ya antes de cualquier filosofía, se está tentado a pensar que todo es posible; en cambio, frente al ámbito de la naturaleza, se descubre claramente que no todo es posible, que las posibilidades son mucho más acotadas. Si se planta una semilla, puede que no resulte nada, pero si resulta algo será la planta de la misma semilla que se plantó. En la experiencia prefilosófica con el mundo, el agente se acostumbra a tratar con este tipo de regularidades: el ritmo de los astros, el paso de las estaciones y de los días.... Pero ese mismo tipo de regularidades se da y no se da en el ámbito de las cosas humanas, es decir, frente a las conductas de las personas, se sabe que tendencialmente en ciertas situaciones ocurren ciertas cosas, pero siempre puede pasar lo contrario. Los factores de imprevisibilidad, de riesgo y de variabilidad son aquí mucho más altos no sólo que en las matemáticas, sino también que en el ámbito de la naturaleza.

Por eso, la ética tiene un objeto que plantea problemas específicos y muy peculiares, porque cualquier reflexión teórica científica pretende manejar estructuras de tipo necesario y obtener un conocimiento que valga universalmente. En consecuencia, la primera cuestión difícil que se plantea es cómo puede la ética obtener conocimiento universal allí donde el objeto parece presentar una variabilidad, si no infinita, por lo menos muy grande. Este es un primer problema metódico, que se le plantea a una teoría de la praxis, que además no pretende refugiarse en el ámbito de la mera teoría, sino al mismo tiempo influir sobre la praxis que está tomando como objeto.

Con esto se conecta el segundo aspecto o problema, el de la aplicación, porque una manera de resolver el problema de la variabilidad y contingencia de la praxis sería refugiarse en el ámbito de los casos modelos y tratar con casos especialmente diseñados para los fines científicos. Hay diferentes tipos de modelo, que formulan condiciones idealizadas, para evitar el problema de la variabilidad, no solamente en las disciplinas más o menos cercanas a la praxis. Por ejemplo, la física teórica no trabaja con casos reales, sino con casos idealizados sobre la base de ciertas hipótesis que esa misma ciencia justifica metódicamente. Con este expediente podemos dejar el caso particular librado a sí mismo. Esto es posible allí donde la teoría no pretende alcanzar el caso particular, como se ve claramente en las teorías estadísticas, que son otro tipo de ejemplo. Cada vez

que tratamos con estadísticas, se produce una asimetría muy importante entre lo que de verdad nos dicen y lo que esperamos obtener de ellas. Por ejemplo, una estadística me dice que de cada diez mil aviones que parten, se cae uno, pero a mí me interesa saber si es éste el que se cae y eso no me lo puede decir ninguna estadística. No como constructor de aviones, sino como pasajero, a uno no le interesa saber cuántos aviones se caen de cada diez mil, sino que éste no sea el que se va a caer, y ese caso particular no es alcanzado por la estadística, precisamente porque ella ha podido extender el ámbito de la legalidad a totalidades contingentes al precio de renunciar al caso en particular. La estadística trabaja con "individuos estadísticos", o sea, individuos no identificados, y establece leyes de los "grandes números", como se llaman en términos técnicos, que valen para totalidades de individuos no identificados. Pero si quiero identificar esos individuos, la estadística no me vale de nada; si subo al avión porque sólo se cae uno de cada diez mil, puedo estar muy confiado, pero no tengo la garantía de que no se caiga. Lo mismo pasa con las estadísticas médicas, etc. En un mundo tan complejo como el actual y con el desarrollo de la ciencia, estamos permanentemente confrontados con estadísticas, pero poco entrenados para asumir esta asimetría entre lo que informa la estadística y la información relevante para tomar decisiones prácticas, que corresponden siempre al caso particular y nunca al caso estadístico, pues se obra siempre en casos particulares.

Aquí estamos en el ojo de la tormenta del problema de la así llamada "aplicación". Si la ética fuera una disciplina que se pudiera retirar al plano de las meras totalidades estadísticas, si no pretendiera proveer orientación para la praxis, no tendría que confrontarse con el problema de la aplicación, que designa todo el ámbito de cuestiones vinculadas al problema de cómo pasar de estructuras universales o generales de conocimiento a casos particulares. Pero como la ética sí pretende orientar la praxis o debería pretenderlo, debe confrontarse con el problema de la aplicación: cómo cerrar la brecha existente entre las generalizaciones que la teoría proporciona y el caso particular con el que se ve confrontado el agente moral, porque la teoría apunta siempre a estructuras generales, universales y no existe algo así como el obrar en general. Obrar es siempre obrar aquí y ahora frente a un caso concreto que la teoría nunca alcanza exhaustivamente. El intento por alcanzar el caso particular en el nivel de la teoría trae consigo una paradoja: habría que elaborar un principio para cada caso, caer en una casuística exhaustiva que por su misma exhaustividad sería inútil, en la cual las normas universales se verían reducidas a casos particulares. En realidad, las normas son útiles porque son universales, pero justamente porque son universales son insuficientes para casos particulares. Si se quisiera eliminar esta deficiencia de las normas, de no capturar totalmente el caso particular, introduciendo todas las peculiaridades del caso en la norma, no habría normas, pues cada caso proveería su propia norma. Por otro lado, refugiarse en el ámbito de las normas universales y no estudiar de ninguna manera la relación entre esas normas universales y el caso particular tiene otro peligro: el fariseísmo moral, que es una moral instalada en formulaciones amplísimas, bellísimas, todas ellas indiscutibles, pero al mismo tiempo sin ninguna relevancia práctica, del tipo "hay que ser bueno" o "sea usted justo", sin determinar qué significa ser bueno con el sujeto que se tiene delante.

Éste es un problema de fondo de cualquier teoría ética, un problema estructural, que tiene que ver con la suma entre las pretensiones de universalidad de toda teoría y la pretensión adicional de una teoría como la ética que pretende ser prácticamente influyente. Visto desde este punto de vista, a las ciencias teóricas se les presenta un panorama más fácil, al dejar el caso particular librado a sí mismo, pero ese lujo no se lo puede dar el moralista. Tampoco el filósofo moral puede convertirse en un experto en casuística, que para cada caso imagina una solución distinta, porque en

ese caso sería un simple consultor para la solución de problemas particulares, que resolverá según su capricho, sin apelar a principios generales.

¿Cómo se soluciona este problema? Las estrategias de solución de la ética clásica se pueden resumir en los siguientes tres pasos.

El primero consiste en no disfrazar el problema, sino plantearlo y hacerse cargo de él, es decir, que la propia teoría ética tiene que decir que existe este problema: señalar que en todas sus descripciones de actos morales, por ejemplo, cuando describe los actos de valentía, se trata de una teoría tipológica, en la que el caso particular nunca está completamente reflejado por el tipo. La teoría tiene que hacerse cargo de los lugares vacíos que ella misma deja, diciendo expresamente que los deja vacíos y no intentando llenarlos ni camuflarlos, para mostrar de ese modo que el caso particular no es alcanzado por la teoría.

En segundo lugar, la teoría debe intentar generalizar y formular lógicamente normas y describir tipos de comportamiento, porque de lo contrario nos deja inermes frente al caso particular. Por ejemplo: en la ética aristotélica, al describir las virtudes, como la valentía, Aristóteles dice qué hace un valiente habitualmente en contextos típicos, trabaja con situaciones y con respuestas típicas. Frente a ese tipo de situaciones, dice que hay que obrar "como es debido", "cuando es debido", etc. y esos son los lugares vacíos que la teoría marca, pero que no llena. Lo primero es marcar los lugares vacíos y lo segundo describir tipológicamente las conductas.

El tercer paso para solucionar el problema de la aplicación es delegar, en una instancia diferente de la propia teoría, la tarea de cerrar la brecha entre las descripciones tipológicas que la teoría provee y el caso particular. ¿Cuál es la instancia, diferente de la teoría misma, que recibe la responsabilidad de cerrar esa brecha, en la ética clásica? Una virtud que Aristóteles identifica con el nombre de prudencia.

En síntesis, la teoría ética puede identificar los lugares vacíos que ella no llena; proveer descripciones tipológicas, indicando que ellas tienen lugares vacíos; indicar cuál es la instancia que se ocupa de llenar en cada caso concreto esos lugares vacíos; y, además, hacer una teoría de esa instancia, describiendo en qué consiste esa virtud. Todo esto hace la ética clásica. No llena, entonces, la brecha por sí sola, sino que delega la tarea de aplicación de las normas generales al caso particular en una virtud de tipo moral-intelectual, que no está contenida en la teoría y que la gente debe desarrollar a través de la educación moral, que es la virtud que Aristóteles llama prudencia y que modernamente se llama el juicio.

Ninguna teoría ética puede sustituir el juicio ético, sino que es el agente el que tiene que estar en condiciones de hacer justicia al caso concreto a la luz de los principios generales. La teoría le puede dar orientación, pero no quitarle la responsabilidad de decidir frente al caso concreto, para tratar de aplicar plenamente los principios genéricos en ese caso. Como ninguna teoría puede quitarle al agente completamente esa responsabilidad, lo que debe hacer es llamar la atención sobre ella, justamente porque no puede quitarla o absorberla. Eso es lo que hace la teoría clásica cuando destaca la importancia de la prudencia como diferente de la ciencia moral, porque saber que "el valiente afronta los peligros que debe afrontar y rehuye los que tiene que rehuir", que es la definición clásica de la valentía, no dice todavía si subirse a este avión es un peligro que se deba o no afrontar. Se pueden dar más datos, más pistas, pero por muy completo que sea un manual de

instrucciones, siempre hay algo irreductible en el caso particular, pues es el sujeto el que debe ver si el caso coincide con los datos, si este peligro es tan grande como los que dice el manual que deben evitarse o no, etc. Esa brecha la teoría no la puede cerrar nunca exhaustivamente. Por eso, debe identificar una instancia externa a la teoría misma, en la que recaiga esa responsabilidad de cerrar esa brecha, que es una instancia que remite a la persona del que juzga, porque es una virtud y por lo tanto una disposición personal y no una instancia teórica.

2.2 Niveles de reflexión ética

El tema de los distintos niveles de reflexión ética se verá rápidamente, porque es una distinción escolar. Además se puede ver desarrollado en Vigo, Alejandro, *La concepción aristotélica de la felicidad. Una lectura de Ética a Nicómaco I y X 6-9*, Universidad de los Andes, Santiago de Chile, 1997, p. 9-12.

El objetivo de distinguir estos niveles radica en saber en qué nivel de tratamiento teórico se está situado cuando se busca una fundamentación filosófica de la ética, porque la filosofía no es la única ciencia que reflexiona sobre la ética. También en otras ciencias e incluso en la vida cotidiana, antes del nivel científico, se reflexiona sobre la ética. Se trata entonces de determinar qué es lo propio del nivel de reflexión filosófica en torno a la ética, que es el nivel donde pretendidamente se sitúan las fundamentaciones filosóficas de la ética.

Desde el punto de vista de la reflexión científica sobre la ética, es decir, con exclusión del punto de vista precientífico, es útil distinguir tres niveles de reflexión: la ética descriptiva, la ética normativa y una disciplina conocida como "metaética".

a) Ética descriptiva

Por "ética descriptiva" se entiende la investigación empírica de los sistemas de normas y creencias morales existentes. Existe de hecho una multiplicidad de sistemas de normas y creencias y hay áreas de investigación científica que se ocupan de ellos. Aquí hay que pensar, por ejemplo, en la tarea de los etnólogos, de los antropólogos de la cultura. Un etnólogo estudia una cultura extraña a la suya y destaca los datos relevantes para entender la trabazón sistemática de esa cultura. Y entre esos datos relevantes está sin duda el sistema de creencias morales, junto a otros sistemas de creencias, conectados de manera más o menos estrecha con las creencias morales. Los etnólogos describen estos sistemas, por ejemplo el de los esquimales. El etnólogo constata esas normas y entrega una información empírica acerca de ellas.

Lo interesante es darse cuenta de adónde apunta este tipo de investigación. Se habla en este caso de ética descriptiva y no de ética normativa precisamente porque se trata de inventariar sistemas de normas morales sin preguntarse por la validez de esos sistemas, sino concentrándose simplemente en las preguntas sobre qué tipos de sistemas morales hay, qué normas contienen y cómo están estructurados internamente, es decir, dentro de esos sistemas, qué cosas funcionan como principios, qué cosas se derivan de ellos, etc.

Las preguntas son todas aquí de alcance puramente descriptivo; mientras que la pregunta más interesante desde el punto de vista filosófico, acerca de la validez o del fundamento de esas normas, queda puesta entre paréntesis. Por eso, cuando un etnólogo describe la moral de los esquimales, se abstiene, o debería abstenerse, de juicios del tipo "esto es una aberración" o "esto está bien". Obviamente, el etnólogo tiene sus opiniones morales, pero en cuanto etnólogo se dedica a describir un sistema de creencias de forma inmanente a ese sistema, tratando de no proyectar sus propias creencias morales, en la medida en eso sea posible, porque siempre habrá algún tipo de proyección, en algún nivel de análisis. El objetivo de este tipo de descripción no es evaluar estos

sistemas, sino que a lo sumo se evalúa la consistencia interna de ellos, pues el etnólogo puede detectar incoherencias internas, pero no valorar su contenido material.

Este tipo de análisis empírico es totalmente legítimo, pero no llega a las preguntas primarias, las que interesan a los filósofos, que preguntan cuál es el fundamento de la validez de las normas morales. Esto ocurre en el segundo nivel, el de la ética normativa.

b) Ética normativa

En el nivel de reflexión filosófica que corresponde a la ética normativa, se enfrenta primaria y centralmente la pregunta que en el nivel anterior quedaba entre paréntesis. En efecto, no se investiga qué sistemas de normas hay, sino que se intenta establecer ciertos sistemas de normas y principios como válidos. Y además de establecer su validez, se intenta proveer un fundamento de dicha validez.

Por ejemplo, no se dice simplemente que en la cultura occidental la norma "no matar" se considera ampliamente válida, sino que se apunta a justificar por qué es válida. Y, atendiendo a eso, se termina sacando la conclusión de si se puede o no justificar esa validez, pues no siempre la justificación tiene un resultado positivo. A veces, la pregunta por la justificación tiene un resultado negativo, pues no se encuentra ninguna justificación de una norma.

c) Metaética

El tercer nivel de reflexión corresponde a la llamada "metaética". Esta denominación se ha introducido en el siglo XX, sobre todo en el ámbito de la filosofía analítica anglosajona. La metaética no se ocupa de fundamentar la validez de un determinado sistema de creencias, sino que se concentra en el análisis lógico y semántico de los enunciados mediante los cuales expresamos evaluaciones, creencias o imperativos morales.

Las normas, los mandatos, las creencias y las evaluaciones morales se expresan en enunciados y esos enunciados tienen una peculiar estructura lógica y semántica. La metaética consiste en el análisis de estas estructuras. Por ejemplo, cuando decimos que algo es bueno, ¿qué significa el predicado "bueno"? ¿es un predicado que indica una cualidad de las cosas, como "rojo", o tiene otro correlato semántico, otra estructura? Esta es una pregunta muy compleja, cuya respuesta no está al alcance de la mano. ¿Qué lógica tienen los predicados "es debido" o "está prohibido"? (llamados "operadores deónticos"). Estos predicados se usan frecuentemente, pero eso no quiere decir que se conozca su estructura lógica. Aquí hay una gran divergencia entre el uso competente y el conocimiento de estas estructuras, como pasa con las reglas gramaticales: todos las emplean bien, pero muy pocos pueden formularlas. No hay que confundir el empleo de una regla con su conocimiento. Por ejemplo, todo hablante competente del castellano concuerda el verbo con el sujeto, pero muy pocos pueden decir que lo hacen. Algo semejante sucede con el uso habitual de operadores deónticos en los enunciados morales.

d) Influencia de la ética descriptiva y de la metaética en la ética normativa

Estos tres niveles de reflexión son importantes en filosofía, pero de diferente manera. La discusión propiamente filosófica en torno a la ética se sitúa en los niveles normativo y metaético, sobre todo en el primero. Tradicionalmente, la parte nuclear de la reflexión filosófica en torno a la ética residió en aquellas preguntas que corresponden a la ética normativa: ¿valen ciertas normas? ¿por qué?

Sin embargo, que aquí esté el núcleo de la reflexión ética filosófica no significa que lo que pase en los otros dos niveles no tenga consecuencias para lo que se dice en la ética normativa.

Por ejemplo, una de las constataciones empíricas que ha provocado más discusiones en el ámbito normativo es la de la mera existencia de varios sistemas de normas, a veces contradictorios entre sí. De esta constatación empírica, a veces se ha extraído consecuencias para la ética normativa, como las posiciones relativistas, por ejemplo. El relativismo es la posición que dice que ninguna norma ética vale con independencia de su sanción en un determinado contexto social, cultural, histórico, etc., y que no hay más fundamento para la validez de esas normas que su sanción en ese contexto. Esta posición está dentro de la ética normativa, pero ha derivado muchas veces sus argumentos fundamentales de una constatación situada en el plano descriptivo, a saber, que hay muchos pueblos con normas y creencias divergentes y a veces contradictorias entre sí. De esta constatación, se ha extraído la consecuencia de que ningún sistema de normas puede pretender una validez irrestricta, consecuencia que está en un plano diferente de la constatación anterior, porque es una reflexión que está en el plano de la ética normativa. El relativismo no es una posición de ética descriptiva, sino de ética normativa, que, para fundamentarse a sí misma, generalmente apela a argumentos que le provee la ética descriptiva, concretamente el dato de que hay sistemas morales que no coinciden en materias importantes. Habría que discutir si este dato es cierto, pero ha dado pie a posiciones normativas relativistas.

Del mismo modo, ciertas posiciones situadas en el plano de la metaética tienen influencia sobre lo que se diga en el plano de la ética normativa, porque reflejan ciertas concepciones que corresponden a la ética normativa. Por ejemplo, hay filósofos morales, situados en la línea del llamado "emotivismo moral", que han dicho que los predicados "bueno" y "malo" no significan nada objetivo, que no son una constatación acerca de un objeto, como "rojo", "grande" o "redondo", sino que, cuando se usa estos predicados, se dice meramente cómo nos afecta un objeto. Decir "esto es bueno" no sería nada muy distinto de decir "esto me agrada", según esta interpretación. La semántica del predicado "bueno" sería tal que es una pseudo-descripción, porque camufla, bajo una apariencia descriptiva, una expresión emotiva. A esta posición de la metaética se la ha caracterizado de manera general como "emotivismo", porque afirma que tras las valoraciones morales, lo que se esconde es la expresión de emociones. Así, cuando alguien dice que matar está mal, en realidad estaría diciendo que abomina de eso, que le desagrada, que le parece espantoso. Si esta interpretación de la semántica del predicado "bueno" es correcta, de ahí se sigue una serie de consecuencias para la ética normativa, porque quiere decir que la validez de las normas morales remitiría a las emociones del sujeto que las emite.

Esto se podría complicar hasta el infinito, pero no tendría sentido ni hay tiempo para ello. Vamos a centrarnos en la ética normativa, porque el núcleo de la reflexión filosófica tiene que ver con la pregunta por la validez de las normas: en qué se fundan nuestras evaluaciones cuando decimos que algo es bueno o malo desde el punto de vista moral.

e) Necesidad y límites de una fundamentación teórica de la ética normativa

Dentro del ámbito de la ética normativa, hay distintos modelos de fundamentación, pues la ética normativa se pregunta por el fundamento de la validez de los sistemas de creencias y normas morales y, dentro de esta pregunta, hay diferentes intentos por darle respuesta. Esos intentos no son todos por su naturaleza de tipo filosófico.

¿Qué es lo propio de los intentos filosóficos? Su especificidad consiste en reposar fundamentalmente en la argumentación racional. Frente a la pregunta de por qué está mal matar, se pueden dar distintos tipos de respuesta, intentando fundamentar la validez de su prohibición. Y aunque toda respuesta tiene un componente de argumentación racional, hay algunas que apelan además a otro tipo de instancias, como la autoridad reconocida, sea jurídica, religiosa, política, etc. Las respuestas filosóficas, en cambio, son aquellas que prescinden del recurso a la autoridad e intentan, en la medida de lo posible, sustituirlo por recursos argumentativos, de un tipo o de otro.

Esto le abre a la filosofía un horizonte amplísimo y, al mismo tiempo, le presenta unas dificultades enormes. En la filosofía se trata de hacer como si no existiera otro recurso que la argumentación racional y ver hasta dónde se llega por ese lado. En filosofía no se recurre, por ejemplo, a la autoridad política, ni a la religiosa. No es una respuesta filosófica decir que está mal matar porque Dios lo dice en las Escrituras. Esa es una respuesta que puede ser muy válida, pero que no es filosófica. Para el que cree es una respuesta más que suficiente, respecto de la cual cualquier fundamentación filosófica resulta irrelevante para su modo de obrar. Se puede vivir muy honestamente ateniéndose al hecho de que Dios dijo que está mal matar. Pero esa respuesta, por muy venerable que sea, no es una respuesta filosófica, en la medida en que no se den razones de otro tipo. Si es una respuesta que apela a una Revelación, no es filosófica.

La Revelación no es un criterio de legitimación filosófico de una respuesta y esto no lo supo nadie mejor que aquellos que admiten la Revelación. No hay que mezclar las cosas en filosofía, pues sucede que a veces se discute algo y alguien dice "pero todos sabemos que matar está mal porque Dios lo dijo". Sí, claro que lo sabemos y es una suerte que creamos en eso, pero cuando se hace el intento de dar una fundamentación filosófica de una norma, no se puede apelar a esa premisa. De lo contrario, se cierra el anaquel de la filosofía y nos quedamos tranquilos con el otro tipo de fundamentación. En ciertos casos puede ser bastante razonable actuar así, pero en todo caso ése no es el negocio de la filosofía. Insisto en esto, porque en algunos contextos a veces se dan saltos argumentales en esta materia y se olvida que la mejor tradición de la filosofía cristiana fue justamente separar estos dos tipos de cosas y discurrir filosóficamente para hacer el intento de legitimación de aquellas cosas que por otra fuente ya se saben, pero que para que sean tesis filosóficas y no sólo tesis teológicas, hay que poder fundamentarlas racionalmente. Por ejemplo, en una ética teológica que parta de la Revelación –hay distintas éticas teológicas–, si se puede deducir una norma de un pasaje de la Revelación esa norma está justificada, lo que es un mecanismo que en un discurso filosófico no es válido. Por ejemplo, si digo que la norma de no escandalizar a los niños es un terrible pecado, en ética teológica uno puede justificar esto porque Cristo dice en el Evangelio: "¡ay de quien escandalice a uno de estos pequeños!". Desde el punto de vista de la ética teológica hay una deducción de una norma a partir de un pasaje concreto que le presta fundamento a la validez de esa prescripción. La norma de no escandalizar a los pequeños se puede aplicar en

términos filosóficos a la pornografía infantil o a mostrarle pornografía a los niños, pero quien argumenta filosóficamente no va a decir nunca que esto está mal porque Cristo dijo tal cosa en ese pasaje, aunque él sea creyente, sino que el que argumenta filosóficamente va a dar otras razones para la validez de esa norma: ésta es la diferencia entre ética filosófica y ética teológica⁷.

Con esta formulación de en qué consiste la reflexión filosófica en general y la fundamentación filosófica de la validez de las normas en particular, se abre un campo problemático de discusión. Por un lado, no puede pasar por fundamentación filosófica sino aquella que apele a la justificación racional de aquello que se espera mostrar como válido desde el punto de vista moral. Por otro lado, con esta formulación se está marcando un claro límite a todo intento por fundamentar filosóficamente las normas, porque si esta fundamentación implica atenerse a estas reglas del juego, es decir, a considerar filosóficamente fundado aquello que es susceptible de algún tipo de legitimación racional, obviamente para entrar a jugar este juego se tiene que haber hecho una suposición: que vale el imperativo de racionalidad. Cuando se comienza a jugar este juego, se ha admitido una cierta norma, la de que hay que ser racional. ¿De dónde sale la validez de esta norma? ¿por qué hay que ser racional? Éste es un problema bastante profundo, que veremos un poco más adelante.

En el nivel prefilosófico, en la vida cotidiana, la gente discute con frecuencia sobre problemas morales, no sólo en los juicios legales, sino en cuestiones amorosas, o de préstamos de dinero o en cualquier otra situación. Se reprocha o se alaba a otro por ciertas actitudes evaluadas moralmente como malas o buenas. Y al discutir sobre esto, la gente no lo hace como cuando se habla sobre gustos, sobre los que "no hay nada escrito", porque al hacer juicios morales, estos

⁷ ¿Qué es la ética teológica? Básicamente, el modelo de fundamentación de la ética teológica apunta a encontrar la fundamentación última de las normas éticas o en la sabiduría de Dios o en la voluntad de Dios. Esta doble formulación apunta a un gran problema que se vincula con la polémica entre el intelectualismo y el voluntarismo teológico. Este problema, como casi todos los grandes problemas, está planteado por primer vez en un diálogo de Platón, *Eutifrón* 6e-11d, en un pasaje en que se pregunta qué es lo piadoso, lo pío. Alguien dice que lo piadoso es algo que es grato a los dioses; otro le replica que, aunque parece ser cierto, hay que saber si lo piadoso es tal porque es grato a los dioses o es grato a los dioses porque es piadoso. Esta es la primera formulación de un problema básico de toda la ética teológica o teología moral. Para decirlo de otra forma, la pregunta es si las normas morales valen porque Dios lo quiere o si Dios las quiere porque valen. Si se dice lo primero, que las normas valen porque Dios las quiere, se está en una posición de tipo voluntarista, es decir, por ejemplo, "no matar" es una norma que vale porque Dios la dijo, pero si Dios hubiera dicho que hay que matar valdría lo contrario. Quien adopta una posición de este tipo se dice que está adoptando una posición voluntarista, para la cual la fuente de la validez de las normas no es Dios sino la voluntad de Dios, porque Dios en principio puede querer cualquier cosa.

El extremo opuesto está en el llamado intelectualismo teológico, que, en la teología moral, es la posición que afirma sin restricciones que las normas morales valen objetivamente y que Dios cuando dice que quiere que valgan lo que hace es prestar asentimiento a un valor objetivo que las normas tienen como tales.

Las dos posiciones tienen graves problemas para la teología. El voluntarismo, con esa representación de la validez de las normas y de la voluntad de Dios, cae en serios problemas, porque hay un sesgo de irracionalismo: no habría inconvenientes para esa posición en que Dios hubiera querido el mundo al revés de como es. En definitiva toda la moral depende de un arbitrio infundado, que puede ser así o puede ser al revés, pues matar, si Dios lo mandara, sería tan bueno como hoy es el no matar. Por otro lado si se es muy intelectualista en teología moral, aparece el siguiente problema: dado el valor intrínseco de las normas, lo que hace Dios es reconocer algo que no hubiera podido hacer de otra manera. Los voluntaristas le achacarán a esta gente que anulan la omnipotencia de Dios, pues si Dios no puede querer lo contrario, no es omnipotente. Frente a las normas morales, Dios estaría reconociendo algo, como cuando se reconoce que dos más dos es cuatro y no se puede hacer nada al respecto.

Esta es una discusión que no se puede zanjar aquí. Pero se puede mencionar que generalmente se la ha intentado superar mostrando que en Dios la voluntad y la inteligencia no pueden oponerse ni separarse.

tienen una pretensión que va más allá que la de los juicios de mero gusto. El juicio moral pretende una objetividad diferente. Cuando uno reclama porque le han robado, no lo hace como quien comenta que el vestido de una señora le ha parecido horrible. La pretensión del juicio valorativo moral no tiene el mismo estatuto que la de otros juicios evaluativos, que pretenden menos o pretenden otras cosas. Ni un sistema moral, ni mucho menos un sistema jurídico, son como un menú a la carta, como una oferta que se toma o deja *a piacere*. Por el solo hecho de las pretensiones implícitas en todo juicio moral, antes de la teoría filosófica, estamos expuestos al juego de tener que dar y pedir razón de las cosas. Cuando alguien dice que robar está mal y le preguntan por qué, es difícil escurrirse de la discusión diciendo "a mí simplemente no me gusta, pero, si a ti te gusta, roba", porque cuando uno dice que robar está mal, está suponiendo que esto vale también para todo el que le oye. Si el otro cuestiona esto, la discusión nos confronta con la necesidad de dar razón de esa creencia moral. Y hay que apelar a razones que sean vinculantes para el que oye, no sólo a lo que a uno le parece bien.

Así, la pretensión implícita en todo juicio moral es vincular a quien lo realiza, es decir, comprometer a dar razón de las evaluaciones o juicios realizados. Y las evaluaciones y juicios morales alcanzan a todas las acciones; no solamente cuando se dice algo, sino también cuando se actúa, están presupuestas evaluaciones, que si son relevantes están sujetas a críticas. En una discusión, por el hecho de evaluar moralmente, uno está poniéndose de alguna manera en el riesgo de tener que dar razón de por qué ha evaluado así.

Por esto, el ámbito de la moral es un ámbito sujeto a discusión crítica; en otros ámbitos, en cambio, no hay esta posibilidad de discusión crítica. Por ejemplo, si es cierto que "sobre gustos no hay nada escrito", el ámbito de los gustos está sustraído a la discusión crítica y sólo se podrá discutir cambiando pareceres, pero sin pretensión de alcanzar ningún tipo de objetividad vinculante para los sujetos que participan en esa discusión. En cambio, la discusión en el ámbito de la moral, incluso entre las posiciones más extremas u opuestas, tiene más bien la estructura de un intento crítico, en el cual posiciones enfrentadas en mayor o menor medida procuran encontrar alguna base de sustentación de elementos vinculantes para todos los que participan de esa discusión. Esto vale incluso si alguien sostiene que, desde el punto de vista moral, lo correcto es lo que a cada quien le parece, pues, si lo asume desde el punto de vista moral, esa tesis tiene que poder ser justificada con los mismos requerimientos de argumentación racional que la tesis contraria.

La filosofía no hace sino potenciar este aspecto, latente en la experiencia moral cotidiana. La filosofía "toma en serio", por así decir, este requerimiento de fundamentación, que en el contexto de la discusión moral cotidiana sale a flote en cuanto hay desacuerdo. Cuando dos personas no concuerdan en moral, aparece inmediatamente la necesidad de dar razón de lo que cada uno encuentra bueno o malo desde el punto de vista de la evaluación moral. La filosofía toma ese aspecto y lo potencia, requiriendo fundamentación, además, para la validez de las normas que están en juego en cada caso.

Este punto toca con un tema muy interesante: el del límite de una fundamentación racional de la ética. En efecto, ¿qué pasa con el sujeto que se sustrae a dar razón, es decir, aquel que no sostiene tesis contrarias a las que los otros creen correctas, sino que rehuye cualquier discusión al respecto, aquel que no se siente en obligación de dar cuenta de sus actos? Esta es una situación extrema, ya que resulta muy difícil encontrar alguien que se sitúe en esa perspectiva. Pero frente a una posición de este tipo ¿qué puede la fundamentación racional? Sólo reconocer que no puede

nada en este contexto, porque hablar de fundamentación filosófica implica no sólo encontrar algunas estrategias para dar cuenta de la validez de las normas morales, sino elaborar también una cierta conciencia acerca de los límites de esas estrategias. Por el solo hecho de verse obligada a la fundamentación racional a la discusión en términos racionales, se le abre un amplio campo de problemas, pero es un campo que, al mismo tiempo, tiene ciertos límites.

Un ejemplo de estos límites es el que se mencionó más arriba: la fundamentación filosófica presupone ya el haber aceptado en alguna medida el "imperativo de racionalidad", pues no puede establecerlo desde cero. La filosofía parte en cierta forma de la base de que los sujetos en alguna medida aceptan el imperativo de racionalidad, o sea, aceptan que, en cuanto son sujetos de praxis, al mismo tiempo están obligados de alguna manera a dar razón de su propia praxis.

Ahora bien, si alguien quisiera colocarse en la posición de aquel que no da razón de nada de lo que hace ni la pide, sin duda le será más fácil hacerlo si tiene el poder absoluto. Si pudiera situarse en esa posición, en ese caso es muy difícil discutir y argumentar filosóficamente con él. Aunque respecto a un tercero se puede mostrar lo irracional de esa actitud, respecto del que la cultiva es muy difícil convencerlo mediante argumentos racionales, puesto que ha clausurado de antemano esa vía de comunicación. Cuando un sujeto se sitúa conscientemente fuera del ámbito del diálogo racional, ¿cuál es el mecanismo al que se apela habitualmente para reinsertarlo en el sistema de la racionalidad? No es un argumento filosófico, sino sanciones. Es decir, el mecanismo para tratar a aquel individuo que se pone fuera de la evaluación racional y del análisis crítico de lo que hace, que no acepta el imperativo de racionalidad, no es un mecanismo argumentativo, que se utilice para traerlo al ámbito de la racionalidad, sino uno previsto en todo organismo social: la sanción jurídica, que se aplica a ese individuo independientemente de lo que piense. El hecho de tener que apelar a esta sanción muestra los límites de la fundamentación racional. Quizás se puede mostrar a terceros que esa posición no es racional, pero el límite está no sólo en aquel que cultiva esa posición, sino en el hecho de que desde la posición contraria no se lo puede volver a traer al ámbito de la racionalidad por los mismos métodos.

Estos individuos que se sustraen completamente de dar una razón de lo que hacen son difícilmente hallables estadísticamente, pero es un caso de laboratorio que hay que tener en cuenta, porque desde el punto de vista sistemático marca un límite común a toda teoría. Cuando se cultiva la teoría en actitud de discusión crítica, se supone la validez de un cierto imperativo de racionalidad, que pone las reglas del juego para llevar adelante la discusión crítica, pero que él mismo no puede ser fundamentado con las mismas armas que se pueden desplegar en el ámbito abierto por el mismo imperativo. El imperativo de racionalidad abre un ámbito y dentro de ese ámbito están permitidas ciertas armas y otras no, pero con aquel que se sitúa completa y consecuentemente fuera de ese ámbito no pueden usarse las mismas armas que son válidas dentro de ese mismo ámbito. Y esta es una paradoja que todo sistema de fundamentación puramente racional tiene que enfrentar y reconocer como tal. Pueden darse razones estructurales por las cuales es racional apelar a otro tipo de armas en estos casos y ahí vendría la justificación racional de los castigos, por ejemplo. Hay que darse cuenta de lo compleja que es esta estructura teórica. Estamos marcando una brecha, justificando al mismo tiempo por qué no podemos llenarla y delegando en otra instancia la tarea de llenarla.

Todo esto está dicho en un contexto polémico, porque actualmente asistimos a cierta hipertrofia de la fundamentación racional, a intentos de proveer a la ética, en general, de una

fundamentación completa, es decir, de una fundamentación que parta desde cero. Esta pretensión se encuentra en las que modernamente se llaman "éticas del discurso", que intentan justificar normas morales desde reglas del juego válidas para cualquier diálogo racional, mostrando que por el solo hecho de entrar en un diálogo racional uno ya adopta ciertas normas, vinculantes tanto para él, como para el otro que dialoga. Este diagnóstico puede ser cierto, pero le queda a las espaldas el problema de que el que se sitúa fuera del espacio del diálogo racional puede agredir desde fuera. ¿Qué pasa con ese caso? Quien haya leído a Habermas y autores de ese tipo se va a encontrar con que el intento de fundamentar la ética desde cero siempre topa en cierto punto con este problema, que no es exclusivo de esas éticas.

Lo que en esas éticas a mi juicio resulta cuestionable es el intento de evitar que ese problema se plantee, bajo ciertas ficciones como el diálogo de libre dominio, etc. Se fija que el diálogo no tendría término, que todo intento por poner término a un diálogo sería irracional y arbitrario. Pero éste es un esquema de ficción, porque, en contextos reales, siempre existen situaciones en que el diálogo no puede continuar hasta el infinito y en que, desde fuera del contexto del diálogo, alguien no esté limitado a contemplarlo, sino que pueda actuar sobre él.

En consecuencia, en la sola definición de la tarea de la ética filosófica, está implícito no sólo un horizonte de problemas y posibilidades para la filosofía, sino una demarcación de ciertos límites de la dimensión más allá de la cual el intento de fundamentación filosófica, por su propia estructura, ya no puede llegar. Aristóteles se da cuenta de esto en la *Ética Eudemia*, en un pasaje muy interesante, 1214b6-11:

“Todo el que es capaz de vivir según su propia decisión deliberada ha puesto un cierto objetivo de la vida buena, sea el honor, la fama, la riqueza, o la educación, mirando hacia el cual realizará todas las actividades, ya que el no ordenar la vida por referencia a un cierto fin es signo de gran insensatez (...).”

Aristóteles dice que si uno no se pone un fin en sus actividades, no puede ordenar racionalmente su vida y eso es un signo de insensatez. Ahora bien, lo destacable aquí es que Aristóteles no niega que se puede vivir como insensato, pues se puede vivir, y muchas veces ocurre, como si no hubiera un fin último de las actividades. Colocar un fin último en las actividades es una condición para poder desplegar plenamente la racionalidad práctica, pero no es algo que el sujeto inevitablemente haga, sino algo a lo que puede renunciar o que ni siquiera puede plantearse en ciertos contextos concretos. Proponerse un fin, cualquiera que fuera, es una condición indispensable para el despliegue de la racionalidad práctica; es lo que se puede llamar un "postulado mínimo de racionalidad práctica", porque no puede desplegar la racionalidad práctica quien no opera en su vida práctica con un cierto fin, sin importar siquiera cuál sea ese fin, que puede ser equivocado incluso, pues en este sentido un fin equivocado implica más arquitectura, más estructura, mas armazón de la vida práctica que no ponerse ningún fin. Sin un fin no se puede llegar al despliegue de la racionalidad práctica, pero de hecho se puede vivir de esa manera. Y si el sujeto no quiere dar razón de lo que hace, se situará en un plano previo a la discusión acerca de cuál es el fin adecuado que hay que perseguir, un plano en el cual habrá renunciado al despliegue pleno de la racionalidad práctica y desde el cual es muy difícil sacarlo preguntando para qué hace lo que hace, puesto que ha renunciado a responder esa pregunta. Aquí se encuentra un límite parecido al señalado antes, con respecto a cualquier intento de fundamentación filosófica, pretendidamente racional, de la ética. Esto aparece en todos los sistemas filosóficos, también en el kantiano.

Otro problema propio de cualquier teoría normativa que pretenda valer en la práctica se relaciona con el tema de la aplicación, visto en 2.1.c): ¿cómo aplicar las normas a situaciones concretas, si no se tiene toda la información sobre ellas? Las normas están referidas a ciertas situaciones típicas, pues no se puede enunciar una norma sin presuponer un componente descriptivo de un tipo de situación para la cual la norma vale. Por ejemplo, "no robar" parece ser una norma de validez evidente, pero parece evidente porque uno presupone el tipo de situación a la que se refiere esa norma, presupone la noción de propiedad, presupone que hay métodos legítimos e ilegítimos de adquirir y cambiar la propiedad de ciertos bienes, etc. etc. Si no se tiene en vista ciertas situaciones típicas, la norma de no robar no se sabe a qué se refiere. Tiene que haber una descripción típica de las situaciones que está sobreentendida en las normas y que se hace más o menos expresa según el caso. Cuando por ejemplo un juez evalúa si hubo o no un delito, cuando tipifica un caso, está haciendo expreso el tipo descriptivo del caso de que se trata y las normas que corresponden a esa descripción, es decir, está encuadrando el caso con un doble alcance, porque hay un componente descriptivo y, una vez que describe el caso, lo encuadra en una situación típica que está regida por ciertas normas.

Si no se tuviera la suficiente capacidad de generalización o tipificación, de descripción típica de casos, no habría posibilidad no sólo de elaborar normas, sino tampoco de aplicarlas. Es decir, si alguien tuviera la norma "no matar", pero no supiera, frente a un caso particular, determinar si este caso es matar o no, no tendría ni siquiera la ocasión de aplicar la norma. Para poder aplicar una norma a un caso, hay que poder describirlo de manera tal que caiga bajo un tipo de caso. Siempre está presupuesta esta capacidad de describir típicamente y generalizar frente a un caso, como por ejemplo distinguir lo importante y lo no importante para el caso; lo que pasa es que las más de las veces uno ni se da cuenta de que ha hecho esto. Si viene un señor y se lleva algo, ¿fue robo o no?: para describir exhaustivamente este caso no habría por dónde empezar. Habría que describir por ejemplo cuántos pelos tiene la barba del señor, pues hay propiedades infinitas. ¿Cómo sabemos cuáles son las relevantes e irrelevantes para el caso que se está tratando de evaluar?

2.3. Tipos fundamentales de teorías en la ética normativa. Éticas teleológicas y éticas deontológicas

Dentro de la fundamentación filosófica de las normas, hay dos grandes tipos de teoría ética. El primero corresponde a las llamadas éticas teleológicas; el segundo, las llamadas éticas deontológicas. El primer tipo de fundamentación, el teleológico, como lo dice la palabra, apunta a la noción de fin (en griego, *télos*); mientras que el segundo modelo, el deontológico, apunta a la noción de deber.

Dentro de la ética teleológica se encuentran casi todas las posiciones morales más conocidas. Lo común a todas ellas es la estrategia de fundamentar el valor de las normas morales y el valor de los actos morales por referencia a un valor que constituye el fin último de la vida práctica. Es decir, el valor moral de los actos, normas y actitudes o disposiciones vendría dado por la relación que esas normas, actos y disposiciones guardan con un cierto bien que se considera fin último de la vida práctica. La discrepancia viene a la hora de decir en qué consiste ese fin.

Por ejemplo, el utilitarismo, posición ética muy conocida actualmente y con gran cantidad de defensores en el mundo anglosajón, es un modelo de ética teleológica. Lo propio del utilitarismo, además de cierta estrategia argumental, es la manera de identificar el fin último de la vida práctica como el máximo bienestar para el mayor número de personas. También las diversas variantes del hedonismo ético, que es una ética teleológica, colocan como fin último de la vida práctica el placer. El eudaimonismo o ética de la felicidad y el vitalismo, que incluye las posiciones éticas que sostienen que el fin último de la vida práctica es el incremento de la propia vida, tienen también estructuras teleológicas. En realidad todas estas posiciones, por muy diferentes que parezcan entre sí, pueden verse como formas del eudaimonismo, si se entiende que el fin último es aquello donde en definitiva se pone la felicidad. En el fondo, la ética teleológica puede verse como un sinónimo de ética eudaimonista.

La ética deontológica presenta una estrategia de fundamentación totalmente distinta e incluso contrapuesta, por lo menos a primera vista, porque justamente lo propio de ella es evitar, en el intento por fundamentar la validez de las normas morales, todo recurso al argumento teleológico y a la noción de felicidad. De hecho, Kant, el defensor paradigmático de la ética deontológica, elimina el concepto de felicidad de la discusión relativa a la fundamentación de las normas, aunque después lo vuelve a introducir en otra parte. En la discusión de cuál es el criterio de fundamentación moral, Kant abre un frente polémico radical en contra de las éticas teleológicas, pues para él la noción de felicidad concebida como un fin no provee una fundamentación del tipo requerido para el caso de las normas morales.

Desde el punto de vista de las éticas deontológicas, una acción es moralmente buena no porque contribuya directa o indirectamente a la consecución de la felicidad, sino porque responde a "máximas", es decir, principios subjetivos de determinación de la voluntad, que resultan universalizables.

¿Por qué no es moralmente buena, por ejemplo, la acción de robar para Kant? No se podría decir que esa acción es mala porque no contribuye a la felicidad del sujeto; esta reflexión puede ser más o menos plausible para Kant, pero él niega que provea la pauta de validez para la prohibición

del robo. Robar es una acción moralmente mala, porque la máxima subjetiva que preside a esa acción, o sea, la máxima que determina la voluntad cuando el agente se decide a robar, no es universalizable, sino que el que roba se trata a sí como una excepción, pues roba queriendo al mismo tiempo que no le roben, y tal acto no resiste el test de universalización.

A esto apunta la formulación del imperativo categórico kantiano que está en el parágrafo 7 de la *Crítica de la Razón Práctica*: "obra de manera tal que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre a la vez como un principio de una legislación universal", es decir, entre los principios subjetivos que determinan tu voluntad, tu querer, sólo son moralmente permisibles los que pasan el test de ser universalizados; si no resisten ese test, no son moralmente legítimos. Con este criterio de universalización, Kant confía en poder derivar la validez del catálogo de normas morales aceptadas por toda la tradición occidental, como no robar, no matar, etc.⁸

En resumen, tenemos dos estrategias de fundamentación que parecen contrapuestas: por un lado la referencia a la felicidad del modelo clásico y por otro lado la referencia al deber. Hay que tener en cuenta que hoy estamos situados en un horizonte que nos hace ver esto desde la perspectiva moderna, que tiende a pensar que si no existiera la ética no tendríamos problema para ser felices y que la ética es una serie de deberes que más bien limitan el intento por ser feliz, porque ponen una serie de reparos para el camino que se quiere seguir. En esta mentalidad las normas morales aparecen como un obstáculo para la realización de la felicidad. Este esquema mental se ha hecho tan intuitivo que no nos parece que sea posible otro.

Desde la introducción, se ha insistido en que la ética antigua no sólo es una ética de la vida buena, sino también en que está fundada en una noción de felicidad pensada como objetivamente válida, porque lo que contrapone felicidad y deber no es el deber, sino una determinada concepción de la felicidad, definida en términos de meros deseos subjetivos. Si la felicidad para mí es ser millonario y robar el banco es el camino más corto para lograrlo, pensaré: "qué lástima, la ética me dice que no robe, pero ojalá pudiera hacerlo, porque llegaría más rápido a mis objetivos". Con una felicidad definida en términos puramente subjetivos, el deber no puede aparecer sino como extrínseco a la felicidad, como aquello que no puede ser integrado a la felicidad. En cambio, desde el punto de vista de la moral clásica, lo que modernamente llamamos deber está por lo menos

⁸ Con el deseo de universalización Kant quiere evitar la subjetividad moral y por eso concibe un test para evitar la subjetividad moral. En este punto, es interesante destacar que lo que opera a la base del test kantiano es, en el fondo, un principio de índole lógico aplicado al caso de la materia moral: el principio de no contradicción. En definitiva Kant piensa que una máxima subjetiva, un principio subjetivo del querer, se tamiza a través del test de universalidad. El carácter que suele hacer que los principios subjetivos no sean moralmente justificables es que son de naturaleza egoísta, y lo que para Kant es el origen de todo error moral es la tendencia egoísta a tratarse a uno mismo como una excepción a las reglas. Cuando uno razona en tercera persona, razona con otros criterios, piensa Kant, y entonces el test consiste en tratarse al mismo tiempo a uno mismo como un juez de sí mismo, con apoyo en criterios que no son los que emplearía cuando piensa en términos de parte y no de juez. El test de universalidad es el test que me permitiría evaluar mis deseos, expectativas e intenciones desde una perspectiva que es más de tercera persona que de primera. Si esto tiene éxito o no, es discutible, pero la raíz del intento kantiano es eliminar la subjetividad moral. Kant en esto es tremendamente rigorista: si uno compara la ética clásica con la ética kantiana, la kantiana es mucho más rigorista y hace del test de universalización un uso que desde el punto de vista clásico es extremo. De aquí se derivan, en la época contemporánea, todas las éticas llamadas de la imparcialidad, porque el test kantiano es el intento de introducir en la perspectiva evaluativa la noción de imparcialidad en cierta forma, y el criterio para ser imparcial es no tratarse a sí mismo como una excepción.

tendencialmente subsumido por las nociones de felicidad y de virtud como contenido de la felicidad.

La pregunta interesante de plantearse en este momento es si puede haber un modelo ético que prescindiera de alguno de estos dos componentes (felicidad y deber), es decir, si siempre se puede, bajo las condiciones de la vida humana fáctica, hacer convergente la felicidad y el deber o hay puntos en los cuales esta convergencia no es prácticamente factible.

Kant, se dijo, no expulsa totalmente la felicidad de la moral, sino que la expulsa del ámbito de la justificación moral, pero la vuelve a introducir cuando quiere explicar la motivación moral. La pregunta para Kant en este punto es la siguiente: suponiendo que obrar moralmente es obrar según deber ¿por qué un sujeto estaría interesado en obrar así si a veces "le va peor", pensando modernamente? ¿qué es lo que obliga a obrar según deber? Kant introduce aquí la referencia a la felicidad, diciendo que, en realidad, es un requerimiento de la razón práctica, tanto como la noción de deber, la idea de una vida *post mortem* en la que el cumplimiento del deber en esta vida sea premiado con la felicidad.

¿Por qué tiene que decir esto Kant?, ¿por qué, fundando la validez de las normas en el deber, tiene que introducir la felicidad como premio que la razón exige para el que actuó según deber en esta vida? Para volver a hacer convergente el plano de la justificación moral con el plano de la motivación de los actos, que es lo mismo que intentaba la ética antigua con una noción normativa de la felicidad, pues la felicidad es lo que todo sujeto busca y si se logra una idea adecuada de la felicidad, la motivación y la justificación morales convergen, por lo menos tendencialmente.

En definitiva, Kant reintroduce la noción de felicidad en conexión con el deber. Pero no lo hace en la ética, sino en la teología moral, de la siguiente manera: ¿qué queda esperar para alguien que ha obrado siempre según deber? Kant parte del siguiente diagnóstico de la vida de los hombres: el deber y la felicidad en el mundo en que vivimos casi nunca coinciden, sino que, cuando uno obra según el deber, desde el punto de vista de la satisfacción de sus necesidades le suele ir peor que cuando viola sus deberes.

Kant dice entonces que un postulado de la razón práctica es la existencia de un Dios justo que *post mortem* castigue al malo y premie al bueno. Así, pero es de índole teológica el punto mediante el cual Kant hace converger la felicidad y el deber.

Por otra parte, es interesante preguntarse cómo se podría incluir en la ética clásica una referencia a los deberes. En efecto, como se ha dicho, la noción de deber es ajena a la ética clásica, aunque parezca extraño. No hay ninguna palabra griega que permita traducir la noción de deber; la palabra que se usa para designar algo parecido es *tò déon*, que tiene un significado distinto a lo que se llama "deber" en un sentido moderno, ya que el significado de la expresión griega tiene un alcance más marcadamente situacional y alude más bien a necesidades vinculadas a condiciones.

Pero lo que hoy se llama deberes está integrado en la moral clásica en la forma de tendencias naturalmente ancladas en el sujeto, que a través de su propia acción lleva a cumplimiento. La ética antigua no está planteada en términos de obtener la felicidad cumpliendo deberes, pero la noción de felicidad está objetivamente definida y por eso un sujeto que obrara en

contra de los normas de racionalidad no podría ser llamado genéricamente feliz. En ese sentido el resultado viene a coincidir, en buena medida, con lo que se llama deber.

UNIDAD 3 EL ACTO HUMANO

3.1 Estructura finalística o teleológica de la actividad humana

En la Introducción, al discutir el modelo clásico de fundamentación de la ética, el punto de partida fue una cierta consideración de la estructura teleológica de la praxis humana. En ese momento no remití, sin embargo, a uno de los textos más relevantes que se encuentran en Aristóteles sobre este tema, el pasaje inicial de la *Ética a Nicómaco*, 1094a1-3, que dice en una traducción mía:

"Todo arte y toda investigación y de modo semejante toda acción y toda decisión deliberada parece aspirar a algún bien o fin, por ello se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden".

Este texto es muy conocido, pero lamentablemente ha sido con frecuencia muy mal interpretado. ¿Qué estipula este texto?, ¿cómo entender la articulación de las dos afirmaciones que hay en él?

Primero hay que enunciar cuáles son estas dos afirmaciones. La primera es una constatación: toda actividad humana, sea de tipo teórico o práctico, se caracteriza por poseer una estructura teleológica, es decir, por apuntar a algún bien.

No debe sorprender encontrar en el texto la palabra "bien", pues en la ética clásica las nociones de fin y de bien son intercambiables. Esta intercambiabilidad no se justifica porque se suponga que cualquier cosa que se tome como fin es necesariamente buena desde el punto de vista de una evaluación objetiva, sino que se refiere más bien al hecho de que, cuando uno se propone un fin, lo toma funcionalmente como un bien, es decir, toda vez que uno aspira a algo como un fin lo considera en esa medida como bueno. Que se pueda estar equivocado en esa consideración es otro aspecto. Desde el punto de vista funcional, fin y bien se tornan intercambiables. Cuando se dice en el texto que toda acción, todo arte, toda investigación y toda decisión apuntan a un bien, hay que entender que apuntan a un fin.

En resumen, la primera afirmación del texto constata que toda actividad humana particular, sea de índole teórica o práctica, tiene una estructura teleológica, porque para cada actividad particular podemos identificar fines particulares conectados con ella.

La segunda afirmación del texto, muy distinta, es que el bien o el fin es aquello a lo que todo tiende. Tal afirmación significa que, además de un fin particular para cada actividad, tenemos que presuponer también, para poder hacer sentido de la vida práctica en su conjunto, la existencia de un fin de todas las actividades.

La diferencia entre decir que para toda actividad hay un fin y que hay un fin común para todas las actividades ha llevado a algunos autores, a mi juicio muy apresuradamente, a ver en este texto una falacia. Según ellos, Aristóteles estaría infiriendo aquí, de la existencia de un fin para cada actividad, la existencia de un único fin para todas las actividades. Y esa inferencia sería, obviamente, una falacia, que se puede llamar la falacia "todos los caminos llevan a Roma". Es decir, si uno dice que todo camino o calle tiene un punto de llegada, de allí no se deduce que el

punto de llegada sea el mismo para todos los caminos, que para todos los caminos haya un único punto donde convergen. Si Aristóteles dedujera esto así, su argumento sería naturalmente una falacia, porque de la constatación de la existencia de un fin para cada actividad no se sigue lógicamente la existencia de un fin único para todas las actividades.

Pero es claro que Aristóteles no hace esa inferencia, sino que la postulación de un fin único para todas las actividades, el llamado fin último de la vida práctica, que luego identifica con la felicidad, no se justifica deductivamente a partir de la existencia de un fin para cada actividad, sino por referencia a otro tipo de premisas, concretamente a una que se comentó en la introducción, referida al sentido de la vida como totalidad.

En efecto si no se supusiera la existencia de un fin común a todas las actividades, la cadena de fines se remontaría al infinito y en definitiva el deseo, dice Aristóteles, sería vano, es decir, no habría justificación última para ninguna acción, porque cada vez que se identificara un fin ese fin remitiría a otro de nivel superior y así sucesivamente. En el intento por responder a la pregunta de para qué se hacen las cosas no habría en último término una respuesta que pusiera coto, por así decir, a la cadena de fundamentación en algún nivel de análisis.

Para encontrar este argumento en el texto aristotélico hay que ver algunas líneas más abajo que el texto citado. En 1094a20-21, Aristóteles justifica la necesidad de postular un fin único para todas las actividades, en estos términos: si no hubiera tal fin último que deseamos por sí mismo y si todo lo deseáramos en función de una cosa ulterior entonces nuestro deseo sería vano y en definitiva careceríamos de justificación para cada una de las cosas particulares que estamos haciendo.

Sobre esto se discutió suficientemente en 2.2 e) y se lo conectó con el "postulado de racionalidad práctica", a partir de un texto de la *Ética Eudemia* I 2, donde Aristóteles decía que si uno no se plantea la necesidad de colocar un fin último de las actividades, al cual apunten en definitiva todas ellas, eso es signo de gran insensatez; por eso no me detengo en este punto.

Para ver cómo Aristóteles trata la estructura teleológica de las acciones, puede verse *Ética a Nicómaco* I 1 y I 7. Allí se encuentran desarrollados dos argumentos que se pueden leer conjuntamente, porque se complementan. Aristóteles hace plausibles las tesis de que toda actividad humana particular tiene una estructura teleológica y, además, que estas actividades particulares se dejan integrar en estructuras teleológicas más complejas a través de la jerarquización de distintos fines. De esta manera, los fines de cierta actividad son herramientas para los fines de otra y así sucesivamente, hasta que en la cúspide de esa organización arquitectónica se debe poder identificar algún fin deseado por sí mismo. De lo contrario, se debe pagar el precio antes señalado, es decir, si no se identifica un fin querido por sí mismo y no para otra cosa no habrá en definitiva justificación suficiente para ninguna de las actividades situadas en los distintos niveles dentro de esa jerarquía.

Todo esto es conocido, pero quiero hacer ahora una conexión que entronca con 3.2, el acto humano como acto libre.

3.2 El acto humano como acto libre. Su calificación moral.

a) Teleología consciente y teleología inconsciente

Si bien se puede constatar permanentemente que la actividad humana es teleológica, o sea, que tiene una estructura tal que sólo puede explicarse por la referencia a fines, esta constatación a veces lleva a una equivalencia demasiado apresurada que simplifica las cosas, pensando que basta con decir que la actividad humana es teleológica para caracterizarla específicamente como tal. Pareciera que con decir que los actos humanos son de tal naturaleza que apuntan a un fin y que la referencia al fin es esencial para describir el acto, fuera suficiente para poder describir los actos propiamente humanos.

Inmediatamente hay que aclarar que no es así, que no es suficiente, por la sencilla razón de que la estructura teleológica que se encuentra realizada de cierta manera en los actos humanos no es específica de los actos humanos, sino que también hay teleología en otros contextos muy distintos al de la praxis humana.

Concretamente, sobre todo en la filosofía clásica, la noción de teleología se consideró de un alcance mucho más amplio que su aplicación al ámbito de la praxis, porque también hay estructuras teleológicas tanto en el ámbito de la naturaleza, de los procesos biológicos, como en el de los procesos funcionales, el funcionamiento de los artefactos, etc. No sólo las actividades humanas apuntan a fines, sino que hay muchos otros procesos que sólo pueden ser descritos adecuadamente cuando se introducen descripciones funcionales, en las cuales los procesos apuntan a producir ciertos resultados que constituyen su finalidad. Cuando se describe el funcionamiento de órganos, y del mismo modo cuando se describe el de instrumentos, se introducen de manera explícita o implícita conexiones de medios a fines. Muchas veces la ciencia se ha esforzado por eliminar esto, pero en algún punto del análisis siempre retorna, en definitiva porque para poder decir, por ejemplo, qué es un pulmón, resulta imposible no describir cómo funciona, es decir, para qué sirve dentro del organismo, cuál es su función dentro de un todo más complejo. Y allí se introduce siempre, de una manera u otra, la referencia a fines.

Para poner otro ejemplo, desde el punto de vista aristotélico, también el crecimiento de una planta es un proceso teleológico, que para ser descrito adecuadamente hace necesaria la introducción de fines en conexión con los procesos más particulares.

En resumen, la categoría de teleológico es más amplia en su aplicación que el ámbito de la praxis humana. Por lo tanto, es muy importante dentro del ámbito llamado teleología –explicación por referencia a fines– distinguir qué es lo específico de la teleología de los actos humanos.

Para ello hay que hacer una distinción muy importante, que muchas veces se pasa por alto. Se puede formular con distintos términos; aquí apelo a una manera entre muchas otras posibles. Dentro del ámbito general de la teleología, hay que distinguir entre formas de teleología que no implican deliberación, intencionalidad consciente, por un lado, y formas de teleología que implican esencialmente intencionalidad consciente. Por ejemplo, el crecimiento de una planta es un proceso teleológico, pero no está ni consciente ni deliberadamente orientado por la planta. La acción

humana en general, tanto de tipo teórica como práctica, es también un proceso dotado de estructura teleológica, pero además se caracteriza porque el tipo de teleología dice relación con los fenómenos de la intencionalidad y de la deliberación.

En consecuencia, dentro del ámbito general de la teleología se debe distinguir entre mera teleología, teleología no consciente, por un lado, y teleología consciente, por el otro. Lo propio del acto humano no es simplemente ser un acto que responde a una estructura teleológica, sino que específicamente el acto humano en general es un acto que responde al peculiar tipo de estructura que llamamos "propósito" –se entiende propósito consciente–.

Se ha tendido a pasar por alto esta distinción desde distintos puntos de vista, a veces simplemente por hablar de teleología en conexión con el acto humano, olvidando la diferencia específica entre teleología no consciente y teleología consciente, y otras veces porque se ha hecho lo inverso: se ha tratado de identificar la teleología en general con la teleología consciente, de reducir toda la teleología a la categoría de propósito. Ambas reducciones, en una dirección o en la otra, tienen consecuencias problemáticas.

No puedo ahora extenderme demasiado en las consecuencias, perjudiciales desde el punto de vista teórico de esos dos tipos de reduccionismo, aquel que reduce la teleología propia del acto humano a teleología a secas, o viceversa, aquel que reduce toda teleología a la categoría de propósito y entonces, se resiste a hablar de teleología donde no exista consciencia. Pero lo importante es insistir sobre la necesidad de distinguir, dentro del ámbito de la teleología, entre estructuras teleológicas que no implican referencia a deliberación consciente y estructuras teleológicas que implican esencialmente la referencia a procesos de deliberación consciente o a intenciones.

Para un filósofo como Aristóteles, el crecimiento de una planta es del primer tipo de proceso teleológico. Desde el punto de vista de la planta, su crecimiento no puede ser descrito por referencia a sus "intenciones"⁹. Desde el punto de vista de la planta, el crecimiento no es un proceso que haga referencia, en ningún sentido relevante, a intenciones que se adscriban a la planta misma. Y en la mayoría de los procesos "animales" en sentido fuerte tampoco. En el ámbito animal es discutible hasta qué punto se pueden adscribir creencias al animal: si no se le pueden adscribir creencias, mucho menos intenciones, y si se le pueden adscribir creencias al animal, aún está abierta la discusión de en qué medida se pueden considerar intencionales los actos animales, pero esta es una discusión muy engorrosa en la cual no conviene detenerse en este momento, en el que simplemente alcanza con la distinción tendencial entre procesos teleológicos cuya estructura no implica adscribir al sujeto del proceso comportamiento intencional y procesos teleológicos cuya estructura sí implica adscribir al sujeto del proceso comportamiento intencional. En los casos específicamente humanos se da el segundo tipo de estructura, es decir, para decirlo de una manera rápida y categórica, en el obrar del hombre hay teleología consciente.

⁹ Esto es independiente de la pregunta si alguien (para el cristianismo, Dios) creó la planta y si intencionalmente la creó de manera tal que responda a esa estructura teleológica. Que desde el punto de vista teológico uno diga que la naturaleza responde a las intenciones de Dios es muy distinto a decir que la naturaleza responde a las intenciones de la planta, pues a la planta en ningún sentido relevante, por lo menos hasta donde sabemos, estamos en condiciones de adscribirle actitudes proposicionales tan complejas como las intenciones.

Este factor diferencial del acto específicamente humano, es decir, un acto cuya estructura teleológica pertenece al tipo de la teleología consciente, permite conectar con el tema del acto humano en tanto libre y con el problema de su calificación moral. Porque si la mera teleología alcanzara para dar cuenta de la moralidad de los actos, los actos de las plantas también serían objeto de evaluación moral. Lo que distingue a los actos que son objeto de evaluación moral no es el poseer simplemente una estructura teleológica, sino el hecho de que su estructura teleológica es de carácter consciente, es decir, está vinculada con lo que se llama comportamiento intencional. Por este motivo, para cualquier análisis filosófico de la praxis humana, es fundamental elaborar en alguna medida una teoría de la adscripción de intencionalidad, pues sin un criterio para adscribir intenciones, sin criterios que rijan la adscripción de intencionalidad y por lo tanto de responsabilidad, no hay criterios para demarcar la zona dentro de la cual es posible la evaluación moral. La elaboración de criterios para la adscripción de intencionalidad y por lo tanto de responsabilidad es una condición sin la cual no es posible la evaluación moral.

Es fácil imaginar la gran discusión que ha habido en la historia de la filosofía, en el ámbito de la filosofía pura y en el de la filosofía del derecho, acerca de los criterios para atribuir intencionalidad. Es un tema engorroso, pero a la vez muy atractivo desde el punto de vista teórico, porque hay estructuras fascinantes y por cierto muy complejas en todo este tipo de problemas. Obviamente sería petulante pretender en un curso como éste liquidar el tema, al cual se podría dedicar, sin exageración, un seminario de un año completo.

Por esta razón, voy a dar unas pautas muy elementales, que han sido lo suficientemente firmes como para haber resistido más de dos mil años y lo suficientemente prácticas para haber sido incorporadas a casi todos los códigos penales. Son pautas elaboradas filosóficamente en diálogo con el derecho. Más exactamente, son criterios que presuponen teorías filosóficas de la adscripción de responsabilidad, criterios que el derecho ha asumido en mayor o menor medida conscientemente y que hoy forman parte del repertorio de pautas de evaluación acerca de la moralidad de actos.

Como base de estos criterios, quiero mencionar, entre otros, dos aspectos de la teoría aristotélica del acto intencional, que se encuentran desarrollados en dos textos de la *Ética a Nicómaco*, textos en sí mismos muy complejos.

El primero, *Ética a Nicómaco* III 1-3, contiene lo que podríamos llamar la teoría aristotélica de la imputabilidad de los actos. El segundo, *Ética a Nicómaco* II 4, presenta la caracterización del acto moral y su diferencia con el acto técnico, pero lo que interesa estudiar en este momento es la caracterización del acto moral, cuáles son las características que deben estar presentes para que un acto pueda ser considerado como acto moral y, por lo tanto, como moralmente evaluable. Esto no quiere decir un acto bueno, pues también el acto moralmente malo tiene que cumplir estas condiciones, que son las mismas que fija la teoría de la imputabilidad.

b) La imputabilidad de los actos. Actos voluntarios, involuntarios y mixtos

Voy hacer un breve resumen de la teoría de la imputabilidad para sacar a la luz algunos de los criterios relacionados con la praxis humana, en cuanto ésta refleja una teleología consciente, no mera teleología.

Dentro de los actos, hay que distinguir tres tipos:

- 1) los llamados "involuntarios",
- 2) los "voluntarios" y
- 3) los que Aristóteles llamaba "mixtos".

Dentro de los actos involuntarios, es fundamental distinguir:

- a) involuntarios por violencia y
- b) involuntarios por ignorancia.

Una primera salvedad, necesaria para darse cuenta por dónde va esta teoría, consiste en advertir que ella, en vez de caracterizar directamente el acto libre, más bien indica bajo qué condiciones un acto ya no se considera plenamente libre y por lo tanto imputable. Para decirlo de otra manera, una de las características de esta teoría, que la hace muy moderna, es que, en lugar de dar una definición positiva del acto voluntario, lo que hace más bien es explicitar las condiciones bajo las cuales la habitual suposición de voluntariedad de los actos queda fuera de juego.

En efecto, habitualmente se supone que los actos producidos por agentes racionales son o pueden considerarse como voluntarios, pero dar una caracterización positiva de lo que hace que los actos sean voluntarios es muy complejo. En cambio, mucho más económico desde el punto de vista de la teoría es identificar aquellas condiciones bajo las cuales esa suposición, hecha *prima facie*, como se dice en el derecho, ya no es legítima. Una teoría que parta de esa manera y que tenga esa estructura, es una teoría no tanto del acto voluntario, sino del acto involuntario y de la imputabilidad moral.

En este sentido, lo que se encuentra en este texto no es una teoría del libre arbitrio, como sí se encuentra en muchos textos posteriores. Aristóteles no ofrece una caracterización metafísica de la libertad, por así decir. Personalmente, ya la denominación "acto libre" me complica, porque es una vaguedad, aunque por supuesto es correcta en cierto nivel de análisis. Pero es muy complejo indicar cuál es ese nivel de análisis. En cambio, si uno especifica bajo qué condiciones un acto ya no se considera imputable, lo que no satisfaga esas condiciones es imputable y en ese sentido puede llamarse, por extensión, "libre".

Hay que examinar ahora la caracterización del acto involuntario. Aristóteles reconoce en principio sólo dos razones por las cuales un acto, en el caso de agentes racionales adultos, pierde su carácter de voluntario *prima facie*. La primera se refiere a los actos realizados bajo violencia o compulsión; la segunda, a los realizados bajo cierto tipo de ignorancia, que hay que precisar. Lo propio del acto involuntario, tanto por compulsión como por ignorancia, es que el sujeto no es, por

así decir, principio de la acción. La acción no es una iniciativa suya, consciente y no sujeta a coacción exterior, es decir, la acción no responde plenamente a motivos del propio agente.

En cambio, el acto voluntario será aquel que de alguna manera no responda a esta caracterización. Así, un acto será voluntario en la medida en que pueda ser considerado como fruto no de compulsión, sino de una iniciativa consciente de parte de un agente maduro racional. El acto voluntario aquí se caracteriza de forma negativa, es decir, todo acto que no es involuntario es voluntario. Esto no quiere decir que haya que tener muchas ganas para realizarlo, pues también puede ser voluntario un acto hecho a disgusto, en la medida en que no estén dadas la compulsión exterior o la ignorancia en el sentido relevante del término.

Por su parte, los actos que Aristóteles llama "mixtos", que son los más interesantes, presentan un grave problema sistemático, porque son actos voluntarios, pero que el agente nunca hubiera escogido si de él dependieran las circunstancias. Aristóteles pone varios ejemplos, como el de una expedición naval que transporta mercancía y que se ve enfrentada a una tormenta, cuyo capitán, frente a la alternativa de hundirse con la mercancía en el barco o salvar la tripulación, decide arrojar la mercancía por la borda. Aristóteles pone como ejemplo de acto mixto este arrojar por la borda la mercancía.

Hay que entender bien estos ejemplos: este acto es voluntario, porque no es realizado por compulsión ni responde a la ignorancia; sin embargo, es un acto que en condiciones ideales el capitán del barco nunca habría escogido. Y, aunque no se puede decir que todas las condiciones del acto respondieran a la iniciativa del agente, es un acto imputable. Cuando el capitán vuelva a puerto, tendrá que dar razones a los que lo emplearon de por qué arrojó al mar la mercancía. Y, si su justificación no es suficientemente adecuada, podría ser castigado o multado.

Lo interesante de este tipo de actos es que, en realidad, se podría decir que toda la praxis humana se deja incluir bajo la categoría de actos mixtos, porque por su propia naturaleza el hombre nunca fija todas las condiciones en las cuales actuar. Es muy difícil encontrarse en un contexto en el cual se pueda decir que el acto responde en todas sus características a la libre iniciativa y al gusto de aquel que lo ejecutó.

En todo caso, no se debe confundir la zona de los actos mixtos, que es la zona gris o intermedia entre la libre iniciativa y las circunstancias fácticamente determinadas en que se mueve la praxis humana, con la zona de los actos no imputables, por responder a compulsión determinante desde el exterior. Los actos involuntarios son los que dan la clave del esquema.

¿Qué se entiende por acto involuntario forzado, es decir, hecho bajo compulsión o violencia? Aristóteles dice, en *Ética a Nicómaco* III 1, que un acto es por compulsión o forzado cuando la causa está fuera del agente –no está en su poder– y cuando el agente no coopera libremente en el acto en ningún nivel de análisis. El ejemplo que pone Aristóteles es el de alguien que tiene que realizar una serie de actos porque ciertas personas tomaron secuestrados a sus familiares; por ejemplo, le secuestran la mujer y los hijos y le dicen que deposite una bomba en el tal banco. Si la amenaza de los captores es suficientemente seria, ese acto puede ser considerado, bajo ciertas condiciones que hay que ver en cada caso particular, como un acto bajo compulsión, un acto respecto del cual el sujeto no puede hacerse plenamente responsable, siempre y cuando no colabore libremente en algún nivel de ese acto. Si él en algún nivel de análisis se identifica con ese

acto y, por caso, le dice a los captores que quería volar ese banco de todas maneras, el acto deja de ser por compulsión.

Por eso, es muy difícil establecer en concreto cuándo hay una genuina compulsión, pero en cualquier teoría de la imputabilidad tiene que crearse, tipológicamente, un espacio para este tipo de actos, porque efectivamente un acto no puede ser imputable si su motivación no puede adscribirse por lo menos parcialmente a una iniciativa del agente, sino que éste es sujeto pasivo de decisiones que vienen desde afuera. Bajo condiciones de fuerza mayor el agente puede convertirse en un sujeto pasivo, pero, por supuesto, estas condiciones son muy excepcionales, como refleja el ejemplo que da el mismo Aristóteles.

En el mismo texto Aristóteles rechaza completamente que alguien puede excusarse de un acto por referencia a una pasión, como la ira o el amor; las pasiones no son fuerzas de compulsión, ya que no son exteriores al agente. Compulsión aquí significa siempre compulsión exterior. Para Aristóteles, no vale ningún alegato de inocencia que recurra a las pasiones, como, por ejemplo, el de quien diga "maté a mi esposa, porque me enamoré de otra mujer y había que liberarle el camino a esta feliz pareja": éste es un acto que, desde este tipo de tipología, no puede ser catalogado como realizado bajo compulsión, porque la compulsión que implica involuntariedad es externa al sujeto y en este caso es interna.

Así, Aristóteles se encarga de marcar el límite de la compulsión; si no se marcaran bien los límites de la noción de compulsión, cualquier acto se podría describir como realizado bajo compulsión. Si, por ejemplo, el cielo nublado deprime mucho a alguien, podría decir que no fue a trabajar bajo la compulsión del clima.

Naturalmente, en la teoría hay que hacer lugar para los actos forzados, pero después es un problema distinto la aplicación concreta. A partir de la relevancia de las razones aludidas en cada caso, se debe dar cuenta de si el acto cumple con los requisitos para ser considerado compulsivo o no.

Con respecto al acto involuntario por ignorancia, es muy importante determinar a qué se refiere Aristóteles con ignorancia, porque, si no, se puede llegar a una posición parecida a la anterior. Es decir, así como si no se aclara qué se entiende por compulsión, cualquier acto puede ser descrito como realizado bajo compulsión, asimismo, si no se aclara lo que es ignorancia, cualquier acto puede ser descrito como hecho por ignorancia, porque nadie sabe todo lo que debería saber cuando actúa y además el agente siempre puede alegar que su saber era limitado, porque es un sujeto finito y el mundo en el cual actúa contiene una inmensa cantidad de variables que se escapan a su consideración.

Entonces, hay que determinar qué se entiende por ignorancia como motivo de excepción de la imputabilidad, es decir, la que hace que el individuo no pueda ser culpado por lo que ha hecho (ni tampoco alabado, pues los criterios para atribuir demérito moral son paralelos a los criterios para atribuir mérito). La ignorancia de la que se trata aquí, dice Aristóteles, no es la ignorancia de los principios morales que están en juego en un acto, sino una ignorancia que podemos llamar fáctica; no la ignorancia normativa, referida a los principios morales, sino la ignorancia referida a las circunstancias concretas de la acción realizada.

Voy a poner un ejemplo que sirva para distinguir estos dos tipos de ignorancia. Si alguien mata a otra persona y se excusa diciendo que no sabía que matar a otro estaba mal, aun cuando ese alegato fuera cierto, no es ése el tipo de ignorancia que necesariamente lo excluye de la imputabilidad moral, pues justamente lo que se le imputa a un sujeto adulto es que no sepa tal principio, porque debería saberlo. Un adulto en su sano juicio que alegue, después de matar a una persona, que hasta entonces no se le había ocurrido pensar que estaba mal matar a un semejante es un sujeto que, lejos de excusarse, se pone bajo el ámbito de lo que le puede ser atribuido como demérito. La ignorancia referida a la norma moral en juego nunca es causa de exención de responsabilidad cuando se trata de individuos que se consideran adultos y que por lo tanto deberían saber la norma que está en cuestión; distinto es el caso del individuo por definición no imputable, un individuo en estado de alteración patológica o un niño de cierta edad¹⁰.

En el ámbito de los individuos maduros y por lo tanto responsables de sus actos, lo que puede ser causa de no imputabilidad moral y jurídica es la ignorancia de las condiciones particulares bajo las cuales se estaba realizando el acto. Por ejemplo, un individuo alega que no sabía que estaba dándole muerte a su vecino, porque, por las razones que sea, estaba realizando unas reparaciones eléctricas y era tan inexperto en la materia, que conectó las cosas de manera tal que provocó un cortocircuito que terminó en la muerte de su vecino. El que realizó este acto podría decir que no sabía que estaba mal matar a su vecino, pero así se pone en un problema. En cambio, sería una manera inteligente de afrontar el juicio decir que no es electricista y que no sabía que lo que estaba haciendo podía provocarle la muerte al vecino. Esto vuelve más razonable el alegato y el juez o quien tenga que evaluar este acto tendrá que plantear si era admisible o razonable que el agente no supiera esto. Y si el acto finalmente se le imputa, será seguramente considerado como un acto doloso o culposo, pero no como un homicidio pleno. Este ámbito de los homicidios dolosos o culposos juega un papel importantísimo en el derecho, que se refleja a veces en que estos casos ni siquiera adquieren pena.

Este tipo de ignorancia no alude a los principios morales involucrados en el acto, sino a las circunstancias descriptivas involucradas en él. Un ejemplo extremo es el de alguien que atara a la puerta de la sala un disparador de una bomba y cuando otro abre la puerta, hace disparar la bomba y vuela el edificio. El acto tiene consecuencias funestas, pero no es un acto necesariamente imputable, porque el que lo realizó no estaba en condiciones de contemplar las circunstancias relevantes para lo que estaba realizando, de manera tal que no podía saber exactamente lo que estaba haciendo cuando abrió la puerta. Desde su punto de vista, estaba abriendo la puerta; desde el punto de vista de una tercera persona, estaba volando esta sede del Duoc. Supóngase que después se sabe que los criminales que ataron el disparador no fueron atrapados y siguen merodeando la zona y hay noticias de que en el campus de la Universidad de los Andes ha pasado algo semejante. Entonces existe la sospecha razonable de que puede haber intentos sistemáticos de sabotaje. Si el mismo señor ahora abre la puerta igual que la semana anterior, el grado de ignorancia y por tanto de imputabilidad pueden ser distintos.

¹⁰ No de cualquier edad. Está en discusión, en todas partes, si los criterios tradicionales de imputabilidad sobre los niños no han quedado superados. Tal polémica debe ser llevada adelante por los especialistas, pero en todo caso niños de cierta edad nunca se consideran imputables: si un niño de 2 o 3 años mata a un adulto no es imputable, su acción no configura homicidio, aunque las consecuencias efectivas de la acción sea tan lamentables como las del homicidio, porque la tipología de un homicidio implica que el acto en algún nivel de análisis fue realizado con conciencia de lo que se estaba haciendo.

Lo importante es notar que, para adscribir responsabilidad, hay que tomar en cuenta en qué estado de conocimiento está de hecho un sujeto y en qué estado se presupone que debería estar, dadas las condiciones en que vive. Por eso, evaluar una situación concreta es complejísimo, pues toda evaluación no sólo se relaciona con los principios normativos que están en juego, sino también con las marcas descriptivas de la situación y con la eventual obligación de un sujeto de estar en conocimiento de esas marcas. Todo acto que no satisface estos requerimientos es un acto no plenamente imputable al sujeto que lo realiza y en ese sentido es involuntario. Es decir, dentro del ámbito puramente humano no todo lo que "hace" el agente es un acto moralmente evaluable. Por ejemplo si alguien se cae de la escalera no es un acto propiamente humano, no es un acto intencional.

c) Caracterización positiva del acto moral

En el libro II, capítulo 4 de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles hace una breve enumeración de las características del acto moral, ahora desde el punto de vista positivo y no negativo como antes: no cuáles características deben estar dadas para que el acto sea moralmente evaluable, sino qué características positivas presenta el acto moral como tal. Aquí el contexto de discusión es más bien una distinción entre acto moral y acto técnico. Para lo que interesa ahora basta con tomar estas características y darse cuenta de adónde apunta la caracterización positiva del acto moral. Aristóteles menciona aquí 4 características del acto moral:

- a) debe realizarse a sabiendas,
- b) debe ser resultado de una elección deliberada, en algún nivel de análisis,
- c) debe ser un acto escogido por sí mismo y
- d) debe llevarse a cabo de modo seguro y sin vacilaciones.

Estas características se conectan de manera inmediata con lo anterior.

La primera de ellas, que el acto se realice "a sabiendas", remite al "acto involuntario por ignorancia". En efecto, si no está dado cierto saber respecto de las circunstancias del acto, el acto no satisface las condiciones para ser moralmente evaluable, es decir, en un nivel de análisis, el sujeto tiene que identificarse conscientemente con lo que está haciendo y conocer las marcas relevantes del acto en cuestión. Si no las conoce, hay por lo menos la sospecha de que el acto no puede ser imputado plenamente, salvo que el sujeto tuviera obligación de conocer lo que no conocía. Por eso los criterios de imputabilidad dependen de qué sujeto concreto esté siendo evaluado. Por ejemplo, si alguien no conoce un procedimiento burocrático, en la medida en que no sea el burócrata que tiene que cumplir esa tarea, no puede ser responsable por el hecho de no conocerla, pero si es el funcionario cuya tarea exige conocer ese proceso, no puede ser disculpado de los actos que haga sobre la base del desconocimiento. Las condiciones de imputabilidad varían de acuerdo con lo que se le adscriba al sujeto como conocimiento que debe poseer. Por supuesto, en cierto nivel de análisis hay un importante número de actos en los cuales el sujeto puede legítimamente alegar ignorancia como causa de exención de responsabilidad, pues a ningún sujeto finito se le puede exigir conocer todas las circunstancias relevantes de todos los actos que lleva a cabo, por la sencilla razón de que el conocimiento del mundo como conjunto escapa siempre a las posibilidades de los sujetos que actúan en ese mundo.

En segundo lugar, dice Aristóteles que el acto debe ser resultado, en algún nivel de análisis, de una elección deliberada. Que sea deliberado no quiere decir que todo acto particular deba ir precedido de un sesudo proceso de deliberación consciente. De hecho, la mayoría de los actos no va acompañado de ese proceso de deliberación expresa, pues con mucha frecuencia los procesos de deliberación son descargados en el hábito. Por ejemplo, el que maneja habitualmente un auto descarga en el hábito una gran cantidad de procesos de deliberación, que de lo contrario le harían muy engorrosa la tarea. En cambio, es típico del que está aprendiendo a manejar que tiene que deliberar acerca de todo lo que hace y no puede atender a las cosas importantes: cuando atiende al embrague se le va el volante, cuando atiende al volante se olvida del cambio, etc. El hábito tiene la importante función de descargar de la deliberación aquellos aspectos no excepcionales de la situación en cuestión.

Pero todos los actos, incluso los que se realizan sobre la base del hábito, para ser imputables tienen que poder ser analizados y reconstruidos como si hubieran sido deliberados. Por ejemplo, un conductor experto no delibera sobre cuándo pasar los cambios, pero si un conductor inexperto le pregunta porqué puso tercera, puede dar una razón de ello como si lo hubiera deliberado. Esto es lo que alcanza para que el acto sea imputable, aunque no haya habido un proceso expreso de deliberación previo al acto. De hecho, los actos a los que precede una deliberación expresa son una porción ínfima dentro de la cantidad de actos que nos pueden ser imputados para bien o para mal (mérito o demérito).

La tercera característica, que el acto sea escogido por sí mismo, apunta a que el acto moral no se utilice para un fin extrínseco, porque si el acto es instrumentalizado para un fin exterior a sí mismo, se convierte en otro acto. Por ejemplo si alguien hace una donación, tal acto se puede describir como un acto de generosidad si se escogió hacer la donación por sí misma. Si, en cambio, se la escogió para pagar menos impuestos, aunque el acto objetivamente descrito tenga el mismo resultado, y la gente a la que va destinada la donación la reciba, ya no es más un acto que pueda ser descrito como un simple acto de generosidad, porque en su motivación intervinieron factores extrínsecos: si se cambia de categoría de impuestos, la tasa no conviene y conviene entonces aparecer ganando menos, porque de esa manera se paga menos impuestos. Esto puede ser legítimo según la ley positiva, pero no quiere decir que ese acto califique a alguien como muy generoso. No digo que ese acto sea malo, sino que, para que el acto sea signo de generosidad, no tiene que estar instrumentalizado por referencia a un fin egoísta.

Esto implica que no se puede describir un acto independientemente del contexto en que se sitúa, pues si el acto está en un contexto en que no es escogido por sí mismo, sino como medio para otra cosa, pasa a ser otro acto, susceptible de una descripción diferente y por lo tanto de una evaluación diferente desde el punto de vista moral. Por eso insiste Aristóteles en que, para que el acto sea descrito como el acto que precisamente es, desde el punto de vista moral, debe ser querido por sí mismo.

Respecto a la cuarta característica del acto moral, que sea realizado de modo seguro y sin vacilaciones, hay que explicar que a Aristóteles el acto puntual le importa poco, pues lo que le importa son las disposiciones habituales, es decir, no tanto si el acto es valiente o no, sino si el sujeto que lo realiza es valiente o no. Por eso Aristóteles introduce este requerimiento adicional, que depende de una ética de las virtudes. No por realizar un acto puntual de valentía el sujeto será llamado valiente, sino por su conducta habitual, que es la que surge fluida y espontáneamente. En

cambio si un sujeto realiza un acto de coraje o valentía temblando y venciéndose a sí mismo, hay buenas razones para suponer que aún no está en posesión habitual de la valentía. Esto no le quita mérito al acto puntual realizado, pero pone una pauta de evaluación que da para pensar que, a pesar de que el individuo haya actuado como un valiente, no es un valiente. Como se ve, este último requerimiento apunta más en dirección de los sujetos morales y no de los actos morales. Hay que recordar que la ética aristotélica es una ética no centrada en los actos, sino en las disposiciones habituales de los sujetos, y que este cuarto requerimiento está en directa conexión con el intento de fundamentar una ética de las virtudes y no de los actos. Por eso desde el punto de vista del acto puntual como tal aparece como un requerimiento demasiado exigente, pero hay que entenderlo bien: este requerimiento no le quita mérito al acto puntual como tal, sino que dice algo sobre la evaluación del sujeto.

d) Validez actual de la teoría clásica de la imputabilidad

¿Qué validez tiene hoy toda esta teoría acerca de la imputabilidad de los actos, dados los avances en el conocimiento de la psicología humana? Aquí se plantea la cuestión de si invalida la teoría de Aristóteles el hecho de que hoy en el ámbito de lo imputable se tenga a la vista ciertas teorías, que descubren la posibilidad de que muchos de los actos estén determinados por razones que escapan al control consciente del propio agente.

En realidad, no es verdad que una teoría de este tipo, como la psicoanalítica, haga inaplicable la teoría de la imputabilidad, sino que más bien opera conjuntamente con ella, en el sentido de que cuando se hace psicoanálisis no se habla de la imputabilidad moral –esa no es la tarea de un psicoanalista–, sino de las condiciones de la imputabilidad. Cuando en el ámbito judicial se pide un dictamen psicológico, se pide que el experto en cuestión dé las razones de su análisis, para que el juez vea si se puede decir que el sujeto realizó algo imputable o no imputable desde el punto de vista moral, no psicológico. Para que algo sea imputable desde el punto de vista moral, tienen que estar dadas ciertas condiciones psíquicas para el que llevó a cabo el acto.

Cuando el psicólogo argumenta, por ejemplo, que un individuo cometió tales y cuales delitos compulsivamente, porque, por cosas que le ocurrieron o por ciertas estructuras psicológicas, no estaba en condiciones de gobernarse por iniciativa propia o no estaba en condiciones de ver con claridad cuál era la motivación última de sus actos, no está refutando la teoría de la imputabilidad, sino que está diciendo que no están dadas las condiciones que esa teoría reclama para imputar el acto.

Por eso, es claro que la teoría de la imputabilidad necesariamente tiene que incluirse de alguna manera en los sistemas jurídicos para poder distinguir los actos imputables de los no imputables. Otra cuestión totalmente distinta es el conocimiento empírico que se tenga hoy, respecto de otra época, acerca de cuándo las condiciones de imputabilidad se pueden considerar dadas o no, y en eso sí ha habido varios cambios. Hoy se admiten causas de inimputabilidad que en el pasado ni siquiera se sospechaba que podrían existir, como por ejemplo causas psicológicas. La idea actual de lo que son las condiciones psíquicas es completamente distinta a la que podía tener un sujeto de la época de Sófocles. Lo que no es verdad es que estos avances hayan hecho superflua una teoría de la imputabilidad moral. Es más, no se ha eliminado en ningún sistema jurídico

conocido la distinción entre actos imputables y no imputables. Lo que ha variado son los criterios a la hora de trazar los límites, sobre todo en la evaluación de los casos particulares, pero la tipología es prácticamente la misma que en la ética clásica.

e) Libertad y determinismo

Al hablar de la voluntariedad de los actos, del acto humano como acto libre, no se dio una definición de la libertad, porque, en realidad, dar caracterización positiva de la libertad, además de ser una tarea muy difícil, corresponde más a la metafísica que a la ética.

Sin embargo, conviene referirse brevemente a la posibilidad de negar la libertad, posición que se conoce con el nombre genérico de "determinismo" y que puede tener diversas variantes: cultural, social, genético, etc.

El determinismo es una teoría que echa por tierra toda la teoría de la imputabilidad de los actos, al negar el ámbito propio de la acción humana, pues para el determinista todo es necesario, todo lo que ocurre se rige por leyes necesarias, también la conducta del hombre. Refiriéndose a la típica manera en que se justifican las acciones apelando al determinismo psicológico, un conocido filósofo decía una vez irónicamente, refiriéndose a este tipo de estrategia argumentativa forense: "ya se sabe que todo terrible criminal ha tenido una terrible infancia".

Aristóteles diría que sí hay condiciones fatales dentro de cierto rango, porque un individuo que desde el comienzo de su formación está excluido de todo proceso de mediación social, como los niños-lobo, que ni siquiera aprenden a hablar, no es sujeto de juicio moral.

Ahora bien, aunque la vida humana está confrontada con fatalidades, como por ejemplo el hecho de que todo hombre se va a morir, la manera de hacerse cargo de la fatalidad ya no es fatal. Un individuo puede estar fatalmente confrontado con un padre que golpea a su madre, pero no es verdad, ni siquiera estadísticamente, que todo hijo de padre golpeador sea necesariamente en el futuro un padre golpeador. Hasta el tipo de taras que se puede desarrollar en ciertos ambientes son distintas según el sujeto de que se trate.

Aristóteles no es determinista ni siquiera en el ámbito de la filosofía natural, pues cree que las leyes de la física, por lo menos en el ámbito que él llama "sublunar", por debajo de la luna, se cumplen sólo en la mayoría de los casos. Mucho menos las cosas humanas están determinadas.

De hecho, actualmente ni en la filosofía, ni en el ámbito de la ciencia, ni siquiera en la física, se habla de fatalidades en el mismo sentido que antiguamente: el determinismo está en retirada. Además, uno de los ámbitos donde menos ocasión existe para hablar legítimamente de determinismos fatales es precisamente en el ámbito humano y cultural.

Por supuesto, hay condiciones dadas que favorecen o perjudican a la persona y es mejor que estén dadas ciertas condiciones y no otras. Nótese, por ejemplo, la importancia que le da la ética clásica al contexto educativo, sobre el cual el propio sujeto no decide, pues nadie elige en qué contexto nace, en qué familia, etc. Eso es algo que le viene dado de antemano; respecto de las propias decisiones es una fatalidad.

Entonces, el problema no es tanto si hay o no grados de "indisponibilidad" en la propia historia, pues es evidente que ningún individuo comienza su historia desde cero, ni se proyecta a sí mismo desde cero, sino que hay amplios segmentos de su propia historia que son para él indisponibles: no ha escogido dónde nació, cuándo, de qué padres, etc. Lo verdaderamente importante en la vida de cada sujeto es que estas situaciones le proporcionen condiciones favorables y no desfavorables para su desarrollo. Pero está visto que, en condiciones muy desfavorables, hay gente que ha sido honesta y, en condiciones favorables, otros han sido deshonestos.

Para Aristóteles es fundamental que el individuo pueda llegar a desarrollar sus posibilidades racionales y por eso le da tanta importancia a la buena organización del Estado. Aristóteles cree que la educación moral familiar va a ser mucho más ineficaz en un contexto político que vaya totalmente en contra que en otro más armónico con esa orientación. Pero nunca dice que si el contexto no es el adecuado no valga la pena el esfuerzo de educar moralmente, porque no va a dar resultado.

Yo pienso que el presupuesto de que somos individuos condicionados por una gran cantidad de factores, pero capaces de iniciar espontáneamente cadenas causales que no responden a las cadenas precedentes del mundo, es un presupuesto que no se puede sacrificar si no se quiere perder la pretensión de ser sujetos de evaluación moral y, con ello, responsables.

Aunque ésta es una condición *a priori* de cualquier sistema de evaluación moral, los argumentos deterministas en esta materia han sido siempre, no solamente hoy, moneda corriente. El determinismo moral tiene un carácter aparentemente simpático, pues tiende a reducir la imputabilidad. Pero tiene paradojas tremendas si uno es un determinista consecuente. Así, si un criminal determinista llega ante el juez y le dice "he matado a mi esposa, pero usted no puede condenarme porque yo estaba totalmente determinado a matarla", el juez le puede responder sencillamente "y yo estoy totalmente determinado a condenarlo". Cuando se plantean argumentos deterministas, en general se apela a determinismos sólo en un aspecto; se asume en un plano lo que se niega en otro.

Este tipo de casos muestra que en general la posición determinista no es sostenible consistentemente, porque al ser determinista en un plano, se niega en otro lo que se afirma en el primero. Si alguien es consecuentemente determinista, no puede criticar ninguna decisión, porque cuando dice que una decisión fue arbitraria está presuponiendo que él otro podría haber optado por otra cosa. Por eso, el determinismo es un argumento muy corto. En realidad hay que hacerse cargo del problema de la libertad.

Las tendencias que buscan reducir la imputabilidad a cero pueden parecer muy simpáticas en un primer análisis un poco superficial. En buena medida, pasa algo parecido con los argumentos relativistas: puede parecer simpático dar más espacio a las disculpas, diciendo: "para ti está bien y para mi está mal", pero esto funciona mientras uno no sea el perjudicado. Si a alguien le cometen vejámenes, le roban injustamente, etc., y el juez le dice "a usted le parece mal, pero al que lo hizo le parece bien", siente que está indefenso y no le parece tan simpático el relativismo.

Por eso, ponerse en posición de la víctima resulta muy aleccionador para saber si hay que ser determinista o relativista. En ese sentido, hay que reconocer la libertad de la gente, porque constatar fatalidades puede ser motivo de disculpa, y ahí parece simpático el determinismo, pero desde otra perspectiva es una manera de dejar inerte para siempre al individuo.

f) El caso de Edipo. Características del error trágico

Se puede aplicar lo visto aquí, sobre la calificación moral del acto, al famoso caso de Edipo, que cometió dos crímenes: matar a su padre y casarse con su madre.

Los filósofos morales griegos, como todo filósofo moral, reflexionaron sobre la moralidad partiendo de la moral popular, que está dada antes de la filosofía. En el caso de Grecia esa moral popular está reflejada en gran medida por la tragedia. Si se toma la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles se verá que la mayoría de los ejemplos concretos están tomados de las tragedias, sobre todo cuando se trata de los actos involuntarios por ignorancia.

Aristóteles dice en la *Poética* que la tragedia modelo es *Edipo Rey*, de Sófocles. Lo interesante es, a partir de ella, plantear la siguiente pregunta: qué tipo es el error trágico. Esto es muy difícil de responder, pues el error trágico en términos griegos no es error moral, no es lo que hoy se llamaría error moral o pecado. Aristóteles mismo dice en la *Poética* que es trágica la caída de los mejores, no la caída de un perverso; es trágica la caída de alguien al que le pasa algo que no merecía en principio por sus méritos morales. Veamos cómo se concreta esto en el caso de Edipo, que no era tan malo como para ir a la ruina.

En primer lugar, no hay que creer que lo que lo que pasó a Edipo es simplemente un problema de evaluación moral, una equivocación al juzgar cuál debía ser su conducta, pues además hay otro componente. Edipo, es verdad, cometió un par de errores, imputables tal vez, pero errores que no están en ninguna proporción con lo que le toca sufrir. Y lo interesante, lo esencial del caso trágico es justamente esa desproporción, es decir, que semejante fin Edipo no lo habría merecido como "castigo" y por eso su caso es trágico.

En segundo lugar, efectivamente muchos de los delitos que comete Edipo son involuntarios por ignorancia, incluso el asesinato en la ruta. El asesinato en la ruta hay que ponerlo en su contexto: Edipo se encuentra con unos extranjeros que vienen en un carro y sufre una especie de avasallamiento. El viejo que estaba en la carreta, que era Layo, le pega con una pica en la cabeza y él lo empuja, cae y muere, y después en el furor Edipo los mata a todos. Esto es un incidente en la ruta, donde se puede discutir acerca de si se le fue la mano o no, pero no es el caso de haber matado a un inocente premeditadamente. Tampoco sabía que mató a su padre.

Todo el drama de la tragedia se muestra en cómo Edipo se va reconociendo como aquel a quien él mismo condenó públicamente. El crimen de Layo, que había sido rey de Tebas y antecesor de Edipo en el trono, no fue castigado, y Edipo piensa con razón que no se puede dejar que a un rey lo maten impunemente, pues también a él le podría pasar lo mismo: nadie investigaría y el culpable se saldría con la suya. Entonces toma esta causa "como si fuera la de su propio padre", y determina que cuando se descubra al culpable será expatriado y nadie le dirigirá la palabra. Lo trágico es que Edipo va descubriendo de a poco que él mismo es el que cae bajo la descripción de asesino del rey,

además de ser con ello asesino de su propio padre y esposo de su madre, como había vaticinado el oráculo. Entonces, al comprobar que su funesto destino se ha cumplido, se quita los ojos y se presenta humillado frente a la ciudad, que abandona para siempre, yéndose al destierro.

Esta historia no da un ejemplo de lo que hoy se llamaría culpa moral, sino de la concepción griega del destino fatal de una persona. Edipo es digno de lástima, pero es indigno de vivir en la ciudad, porque está manchado: Edipo es el que trajo la peste a Tebas, sus crímenes trajeron una peste que estaba masacrando a la población. Él es en ese sentido una mancha para la ciudad, pero esa no es una culpa en el sentido en que hoy se evalúa el acto moral, sino que es la noción de culpa inocente la que predomina en la tragedia. Y se produce la caída de un buen rey, porque el oprobio no responde a sus acciones como rey. Edipo no era un mal gobernante, ni un tirano depravado, sino que, al contrario sólo hay elogios para él en este sentido. Es un caso complejísimo, pero sirve para ver cómo lo que está en juego no es una mera atribución de culpa moral.

Para entender bien la tragedia griega hay que darse cuenta de que el error trágico no se trata justamente de culpa moral, porque la lección para el espectador es darse cuenta de que en el mundo de la praxis humana la mayoría de las cosas importantes que le pasan al propio agente escapan a su control: esa es la lección y no "si eres malo te va ir mal".

3.3 El acto humano y las pasiones

Se dice en el programa "acto humano", porque los manuales suelen emplear esa terminología, pero prefiero personalmente el término "acción racional", pues el acto humano en cuanto humano es una acción racional.

La conexión entre el acto humano y las pasiones es lo que modernamente se llamaría la conexión entre la acción racional y el ámbito de la emocionalidad, pues "pasiones" corresponde a lo que hoy se llama más bien "emociones". Conviene tener presente esto, porque cuando hoy se oye hablar de "pasiones" se piensa en emociones violentas, pero en la terminología clásica "pasiones" designa a las emociones en general, no necesariamente a las emociones que no se dominan.

En resumen, el tema del acto humano y las pasiones se puede parafrasear en términos más modernos diciendo "la acción racional y la emocionalidad".

El tema de la emoción es central para la ética, porque las emociones tienen una gran fuerza motivacional, en el sentido de que motivan en buena medida la conducta. En las emociones, como lo dice el término, la persona es movida, en el doble sentido de que *algo* la mueve y de que la mueve *a* hacer ciertas cosas. En la emoción el sujeto se comporta pasivamente: de allí el nombre clásico de "pasión"; es movido por algo diferente a sí mismo y es movido a reaccionar de tal o cual manera. Piénsese en cualquier ejemplo de emoción, por elemental que sea, como el miedo: la emoción es siempre resultado de un impacto producido por una determinada realidad, que mueve en cierta forma y al mismo tiempo mueve a producir determinado tipo de respuesta. Éste es el doble aspecto de la emoción, es decir, el sentido pasivo de ser movido y el activo de mover a...

Como las emociones tienen esta particular fuerza de motivación, ocurre que, en el ámbito de la acción racional humana, hay una doble fuente de motivación de las acciones, pues pueden estar motivadas por la razón y/o por la emoción. Digo "y/o", porque estas dos fuentes casi siempre van juntas, sea para llevarse bien, sea para llevarse mal, pero la acción humana nunca se da en el ámbito de la racionalidad pura ni en el de la emocionalidad aislada, sino que siempre hay una interpenetración de estos dos ámbitos, aunque muchas veces revista la forma de un conflicto (a eso se aludirá pronto).

En todo caso, las emociones son relevantes desde el punto de vista ético no por su estructura psicológica, porque eso es objeto de otra ciencia –la psicología–, sino que, desde el punto de vista de la ética normativa, las emociones entran a jugar un papel en la medida en que poseen fuerza de motivación, es decir, en la medida en que pueden llevarnos a actuar de determinada manera.

Muchas veces se vincula la emocionalidad en general con las acciones malas, pero esa no es una perspectiva clásica, sino tal vez victoriana. Obviamente las emociones son importantísimas, desde la perspectiva clásica aristotélica, por diversos motivos. Por ejemplo, un ser vivo que no experimente miedo está en precarias condiciones para sobrevivir y también en el caso humano es

fundamental no eliminar el miedo¹¹. La amistad o el amor también son respuestas emotivas y nadie podría decir que el amor es un mal para el hombre.

Ahora bien, por otra parte, la pasión por sí misma no provee criterios de evaluación moral y esto es tan importante de recalcar como lo anterior. Las pasiones no son fuerzas a extirpar como sinónimos del mal, pero tampoco son criterio suficiente para justificar moralmente un acto. Dicho de otra manera: nunca se puede dar una razón suficiente de que algo que se hizo está bien, desde el punto de vista moral, por el hecho de decir que "lo sentía así", como muchas veces se argumenta. No son condiciones suficientes de la cualidad moral de un acto las referencias a un estado emocional que llevó a producir ese acto.

Por todo esto, la tarea de una ética que se haga cargo del ámbito de la emocionalidad no es demoler ni extirpar las pasiones, sino educarlas en congruencia con estándares racionales de decisión. Por ejemplo, en el caso de la ira, existe la "ira justa", pues es tan malo sentir ira frente a lo que no se debe como no sentirla frente a lo que se debe. Justamente el problema de ciertas personas es que no se indignan cuando deben hacerlo, por ejemplo quien está confrontado a la coima, la corrupción, etc. y no se indigna, se puede decir que no se indigna frente a lo que debería. En cambio, aquel que se indigna cuando le observan algo, a pesar de que se da cuenta de que el otro tiene razón, está reaccionando con ira de tal manera que no la podría justificar racionalmente. Hay que apostar por la armonización entre racionalidad y emocionalidad, pues no se puede erradicar ninguna de estas dos fuentes de motivación moral.

Ahora me interesa conectar dos aspectos de las emociones, vinculados con la imputabilidad de los actos (tema estudiado en 3.2), y con la teoría de la virtud (que se verá en la unidad 4).

a) Las emociones y la imputabilidad de los actos

El primer aspecto trata de la relación entre las pasiones o emociones y la motivación racional.

En la teoría de la imputabilidad –que es más bien una teoría de la inimputabilidad–, se busca determinar bajo qué condiciones un acto no satisface los requerimientos para ser considerado una acción plena y por lo tanto imputable al sujeto. La compulsión exterior y ciertos tipos de ignorancia son los criterios de exención de imputabilidad de un acto.

Pues bien, entre esos factores no aparecen en ningún momento las emociones, porque, en la teoría clásica –y también en la moderna– de la imputabilidad, no se considera *prima facie* que ser dominado por las emociones pueda cumplir un papel análogo a los otros dos aspectos a la hora de exceptuar de responsabilidad al sujeto por sus actos. En cambio, si un sujeto alega compulsión exterior real, es una razón relevante para eximirlo de responsabilidad.

¹¹ Dentro de la filosofía clásica, los estoicos quisieron eliminar las pasiones en alguna medida, pero en seguida modificaron esa posición, diciendo que lo importante no es eliminar el miedo, por ejemplo, sino más bien que el individuo sepa tratarlo de manera tal de orientar sus respuestas emocionales de conformidad con lo que racionalmente al mismo tiempo considera digno de temer.

Sin embargo, en general existe en los hechos una tendencia a presentar como descargo de responsabilidad un fenómeno distinto a la compulsión exterior, que sería la compulsión interior: el alegato de haber actuado dominado por una emoción fuerte, por una pasión violenta. Pero ni en las teorías filosóficas clásicas ni en la mayoría de las modernas acerca de la imputabilidad e inimputabilidad, este tipo de alegato ha sido considerado válido como argumento de no imputabilidad de un acto. ¿Por qué?

Por una parte, es cierto que las pasiones tienen algo en común con la compulsión exterior: el hecho de que no son iniciativas que respondan a la propia voluntad. Las emociones siempre tienen un núcleo de indisponibilidad, en el sentido de que nadie puede decidir encolerizarse, por ejemplo, ni tranquilizarse. Aunque se pueden desarrollar estrategias para influir en las propias emociones, la emoción siempre presenta un margen de ingobernabilidad. Por eso se las llamó clásicamente "pasiones", porque son algo que nos acontece, somos pasivos respecto de ellas, no activos. Las pasiones no son decisiones: si una pasión se reduce a una decisión deja de ser pasión. Esto no es siempre negativo, simplemente implica una situación en que no se toma la iniciativa. El nombre de las pasiones tiene que ver con ser pasivo frente a algo, pues no son decisiones espontáneas de un sujeto y, en general, se vincula con lo voluntario lo que el sujeto puede poner espontáneamente en marcha. Pero si las pasiones fueran simplemente un hecho bruto frente al cual el sujeto estuviera completamente entregado, de manera tal que no tuviera ningún poder configurador sobre él, habría muy buenas razones para pensar que se trata de algo que no puede ser en ningún caso vinculado con la imputabilidad moral, porque sólo se puede hacer moralmente responsable a un sujeto por aquello que en alguna medida está en su poder controlar.

¿Por qué, en consecuencia, las antiguas y modernas teorías de la responsabilidad moral, aún viendo claramente el carácter pasivo de las pasiones y su diferencia con las decisiones libres o iniciativas propias del sujeto, no les han dado el peso suficiente como para decir que allí donde hay pasión no hay imputabilidad? Porque no se ha admitido prácticamente nunca que las pasiones sean algo frente a lo que el sujeto está completamente inerte y carente de toda posibilidad de configuración. Justamente gran parte del proceso de la educación del carácter consiste en desarrollar disposiciones que permitan al sujeto tratar adecuadamente con sus pasiones.

Por supuesto, este trato adecuado con las pasiones no significa convertirlas en decisiones voluntarias. Ningún camino que tenga que ver con la formación de hábitos y del carácter llega a eliminar las pasiones, de modo tal que sean decisiones voluntarias, como quisieron algunos filósofos de la Antigüedad, particularmente de la filosofía estoica. Ellos aprobaban una extirpación completa de las pasiones, o sea, buscaban desarrollar mecanismos por los cuales el sabio no es que pudiera gobernar sus pasiones ni orientarlas en la dirección adecuada, sino que simplemente ya no las tenía. Estos intentos de ética filosófica apuntaban a la expurgación de las pasiones, a erradicarlas, pero en general ni siquiera en el estoicismo este proyecto se mantuvo largo tiempo. Lo que comúnmente se ha tratado de hacer es indicar caminos posibles para la configuración de las emociones, de manera tal que, a través de un proceso adecuado de formación del carácter, el sujeto esté en condiciones de sentir las pasiones de modo adecuado frente a las cosas adecuadas: por ejemplo tener miedo frente a lo que debe tenerlo y no sentirlo frente a lo que no debe. Ésta es una de las funciones principales que se le asigna al proceso de formación del carácter en la ética clásica y también en buena parte de la ética contemporánea.

Pero incluso cuando el sujeto está cegado por las pasiones, en el sentido de que las pasiones lleguen a producir en él un estado de alteración de la orientación de sus actos –posibilidad que siempre se ha considerado extrema–, incluso en esos casos no se sigue necesariamente de esa situación de ceguera o falta de conciencia transitoria que el acto no sea imputable.

Ya desde muy temprano, en la práctica forense y también en la filosofía, se han desarrollado estrategias argumentativas para mostrar que incluso bajo condiciones transitorias de ceguera, frente a la dimensión moral del acto que se está realizando por causa de pasiones violentas, no es forzoso alegar inimputabilidad, pues se puede hacer al sujeto indirectamente responsable, en alguna medida, por haber caído en ese estado. Es decir, se le imputa de manera indirecta las acciones que ha cometido en ese estado, porque se le imputa de modo directo la responsabilidad por haber llegado a ese estado. Por ejemplo, alguien que conduce ebrio, sin saber lo que está haciendo, puede acelerar cuando alguien cruza la calle y atropellarlo por sentir euforia. En ese caso se concede que en el momento del acto el sujeto no está en plena posesión de sus facultades, pero justamente eso se le imputa, porque se considera que tenía en su mano los elementos como para no haberse dejado llevar a ese estado de perturbación de sus facultades. Además, sabía antes de comenzar a beber que en ese estado de perturbación no debía conducir. Incluso a veces el haberse dejado llevar a ese estado de perturbación implica no minimizar las penas, sino aumentarlas.

Se aplica aquí una figura que clásicamente se conoció con el nombre de *actio libera in causa*, que todavía está recogida en el ámbito jurídico. Es una acción libre en su causa, no en sí misma. Por ejemplo, probablemente buena parte de las cosas que hace el que conduce ebrio no las hace libremente, en el sentido de que no tiene real dominio consciente de la situación en la que está operando, pues no tiene dominio de sus propias facultades, pero las acciones que comete pueden ser indirectamente imputables en la medida en que le sea directamente imputable la responsabilidad por haberse dejado llevar a ese estado.

El caso de la ebriedad es típico, pero otros casos, acciones cometidas bajo pasiones violentas, también caen bajo esta figura. Por ejemplo, hasta hace poco en el derecho, a un marido que encontraba a su mujer en adulterio *in fraganti* y cometía homicidio bajo cierta perturbación mental, este acto no le era imputado de la misma manera que un homicidio normal o no le era imputado directamente. Esto se ha ido eliminando, y hoy la tendencia a legitimar estos actos es cada vez menor, pero cuando se atendía a esto, se distinguían grados de sorpresa y premeditación. Por ejemplo, en el caso de matar a la esposa, si el individuo ha sido avisado en la esquina por alguien y tiene cuarenta metros de trayecto para por lo menos confrontarse con la idea, no es lo mismo que haberse encontrado de sorpresa con esa situación, en la cual se puede alegar que se perdió totalmente el control de sí. Hoy se tiende a ser más restrictivo en este tipo de cosas, porque se supone que un individuo adulto tiene que llegar a un dominio mayor de sus reacciones emotivas frente a una situación enojosa.

En este tipo de figuras, el recurso al argumento denominado clásicamente *actio libera in causa* ha jugado desde antiguo un papel importante. Y, en general, la moraleja es que no se ha tendido a ver en las pasiones violentas una causa de exención de la imputabilidad al mismo nivel que la compulsión exterior y la ignorancia invencible. Hay buenas razones, de índole teórica y también práctica, para no colocarlas al mismo nivel, pues sería una mala señal decir a los agentes morales que no tienen responsabilidad cuando actúan bajo sus emociones. Atribuir responsabilidad

sobre las respuestas irracionales tiene una función educativa, pues lleva a hacerse cargo de las propias respuestas emocionales, al menos en alguna medida.

En la ética clásica, esto va asociado a una teoría de la educación del carácter que apunta justamente a configurar las respuestas emocionales de manera de ponerlas en la mayor medida posible de acuerdo con lo que indica la motivación racional. Esta referencia me permite conectar con el segundo punto: la relación entre las pasiones y la motivación racional.

b) Las emociones y la motivación racional

Gran parte del problema ético se relaciona con la existencia de dos fuentes distintas de motivación: la razón y las emociones.

En efecto, si los agentes sólo se movieran a actuar por la razón, difícilmente habría problemas morales o por lo menos no se daría el tipo más habitual de problemas: que los sujetos obren de manera tal que luego no puedan dar cuenta de sus actos en términos puramente racionales. Pero lo propio de los agentes humanos es que coexisten en ellos, en cuanto agentes de praxis, dos fuentes de motivación de la conducta no necesariamente convergentes: por un lado, la motivación racional y, por otro, el amplio espectro de la motivación no racional y en particular emocional.

Uno de los fenómenos morales donde se revela este conflicto de la motivación de manera más nítida es en el que se conoce con el nombre genérico de "incontinencia". La incontinencia es lo que modernamente se llama debilidad de la voluntad o debilidad del querer. Voy a dar ahora una caracterización muy básica de ella, pero suficiente para el contexto.

La incontinencia no es cualquier tipo de error o vicio moral, pues desde el punto de vista estricto ni siquiera es un vicio. Cuando un sujeto hace aquello que le parece mejor y eso está mal, por ejemplo un individuo que deliberadamente cree que lo mejor que hay es el placer corpóreo inmediato y obra en consecuencia, no actúa así por incontinencia, sino por lo que clásicamente se llama "intemperancia" o "desenfreno". El intemperante o desenfrenado ve en el placer corpóreo el bien máximo, lo persigue consecuentemente y no se arrepiente: este es el vicio llamado intemperancia.

La incontinencia es un fenómeno con una estructura más compleja. Se da en el caso en que el sujeto no cree que el placer corpóreo sea el bien superior, sino que hay otros bienes mayores a mediano o largo plazo, que implican que debería resignar la búsqueda de placeres corpóreos inmediatos para obtener los otros bienes, pero que sin embargo obra en contra de sus propias convicciones acerca de lo mejor para él mismo. Hay incontinencia allí donde un sujeto obra deliberadamente en contra de sus propias convicciones racionales acerca de lo que sería mejor para él mismo.

Por ejemplo, alguien se entera de que tiene una diabetes avanzada y cree sinceramente que lo mejor para él es seguir los consejos del médico, que le dice que debe prescindir de cierto tipo de alimentos dulces, para mantener su salud, que para él es un bien importante o al menos más importante que los dulces. Este señor sale de la consulta convencidísimo, pero es muy goloso y pasa por una panadería en la que ve un pastel y, como para no darse cuenta, entra rápidamente, se

lo devora y después, obviamente, se arrepiente. Este es un fenómeno de incontinencia, pues el sujeto obra deliberadamente en contra de sus propias convicciones sobre lo que sería mejor para él mismo. En este fenómeno se nota nítidamente que las acciones no responden a un solo tipo de motivación, porque si el sujeto tuviera que dar cuenta de por qué obró como obró, tendría que decir que obró en contra de lo que creía mejor, pero que hubo motivos lo suficientemente fuertes como para que dejara de lado en ese instante la motivación racional, con la consecuencia de que, cuando pasa ese instante de excitación momentánea, se arrepiente. Una de las cosas que destacan todos los tratamientos clásicos de la incontinencia es que lo propio del incontinente es el arrepentimiento, porque cuando pasa el momento de la excitación, rápidamente se frustra y se pregunta para qué hizo lo que hizo.

La mayoría de los problemas morales con los que estamos confrontados son de esta estructura, por lo menos estadísticamente hablando entre sujetos más o menos civilizados. Las más de las veces uno se traiciona de esta manera: no es que esté convencido de que actuó bien cuando se compró el pastel, porque "de algo hay que morir", como se dice a veces, sino que en general después de que cometió el acto de incontinencia el sujeto piensa que, si hubiera estado en el propio control de sus actos, no habría hecho eso.

Este fenómeno lo cito porque en él se revela muy nítidamente la existencia de la doble fuente de motivación en los agente racionales, la racionalidad y la motivación no racional o emotiva, y la importancia de tratar de ponerlas en concordancia. En la medida en que no se logre establecer cierta armonía, que con justa razón se puede decir que nunca llegará a ser perfecta en seres como nosotros, entre estas dos motivaciones, la posibilidad de traicionarse permanentemente respecto de las propias convicciones racionales es muy amplia; y de hecho ocurre con mucha frecuencia.

Buena parte de la formación del carácter, según la teoría clásica de la virtud, y esto se relaciona con la unidad 4, consiste en desarrollar hábitos virtuosos, que son justamente aquellos hábitos que permiten traer racionalidad al ámbito de la emoción. Dicho de otra forma: se llaman hábitos virtuosos a aquellos que permiten poner las respuestas emocionales en la mayor congruencia posible con los propios estándares racionales de evaluación.

El virtuoso, entendido clásicamente, no es alguien que no siente gusto por los placeres, sino alguien que siente gusto por los placeres en la medida en que su razón los avala. El valiente, desde el punto de vista de la ética clásica, no es el que no siente miedo, sino el que siente miedo de aquellas cosas que su razón le indica que son temibles y no frente a las cosas que la razón le indica que no lo son.

Este ideal de virtud es algo que los seres humanos, en nuestro estado actual, sólo lo logramos en una medida muy parcial. En este sentido uno se pregunta si el virtuoso que describió Aristóteles existió alguna vez, porque hace todo lo que le dice su razón y además sin lucha interior. El virtuoso aristotélico no equivale a como presenta la virtud el cristianismo, pues no hay lucha interior en la virtud aristotélica. El virtuoso, si es virtuoso, realmente se ha vencido y ya no necesita vencerse; si todavía no se vence, no es virtuoso; es incontinente.

Es muy exigente esta evaluación de virtud. Pero, independientemente de ello, lo interesante en este punto es la síntesis, a que apunta la virtud, de racionalidad y emocionalidad, para armonizar estas dos fuentes de motivación.

Este es el contexto amplio en que hay que situar, desde el punto de vista de la ética clásica, la relación entre la acción racional y la emocionalidad, o el acto humano y las pasiones. Hay dos aspectos fundamentales: en la teoría de la imputabilidad, ver que la motivación emocional no cuenta como fuente de inimputabilidad y, por otro lado, la importancia que se le da a esta fuente de motivación, una importancia tal que aparece en todo proceso de formación de hábitos. Los hábitos apuntan de alguna manera a configurar racionalmente el espacio de la emocionalidad, a ponerla en la mayor concordancia posible con la motivación racional, lo que implica la confianza en que es posible configurar ese espacio en alguna medida a través del proceso de formación de hábitos, que es formación del carácter.

UNIDAD 4. LA VIRTUD

Trataré este tema sin referencias muy concretas a los manuales, pues me interesa ampliar ese contexto, dando material adicional.

El objetivo de la unidad 4 es precisar qué es la virtud. Desde el comienzo del curso, se ha dicho repetidas veces que la ética clásica es una ética de la felicidad, pero que se puede caracterizar también como una ética de la virtud. Éstas no son caracterizaciones diferentes, porque para la ética clásica el contenido de la felicidad viene determinado en relación con la virtud.

De hecho, en la definición que Aristóteles elabora en el libro I de la *Ética a Nicómaco* la felicidad adecuada consiste en una vida, en una actividad "según la virtud del alma racional". Para la ética clásica, la virtud es lo que proporciona en definitiva el contenido de la felicidad, porque la vida feliz es una vida de actividad plena según las virtudes. Cuando se lee la *Ética a Nicómaco*, se descubre que el libro primero y el décimo, que es el último, tratan acerca de la noción de felicidad y que los libros intermedios tratan acerca de las virtudes, que en realidad no es otro ámbito o tema sino la explicitación del contenido de la felicidad, puesto que la felicidad es definida como actividad plena según la virtud plena del alma racional.

Ahora bien, ¿cuáles son las virtudes del alma racional? Es necesario responder esta pregunta para dar un contenido concreto a la noción de felicidad. Una vez definida, la noción de felicidad queda pensada en abstracto, sin un contenido concreto. Por eso es necesaria una fenomenología de las virtudes, presente de hecho en la *Ética a Nicómaco*, antes en la *República* de Platón y posteriormente en todos los tratados de ética clásica, que cumple la función de dar un contenido concreto a la representación de la vida feliz, tal como se la ha definido.

4.1. Naturaleza y necesidad de la virtud. La adquisición de la virtud: la habituación

Voy a tratar de enfocar este punto en conexión con las potencias del alma, mostrando por qué hay en las potencias racionales un espacio abierto a los procesos de habituación y qué papel cumplen esos procesos respecto de las potencias racionales, que son las que aquí interesan, puesto que la felicidad y la virtudes están definidas en relación a ese tipo de potencias.

a) La noción de *héxis* y su traducción como "hábito" o "disposición habitual"

Para abordar estos temas, es útil partir de la pregunta acerca de qué estatuto tienen las virtudes desde un punto de vista descriptivo, no normativo. Es decir, conviene dejar temporalmente de lado preguntarse por qué las virtudes son algo bueno o deseable, como opuestas a los vicios, para precisar, antes de entrar a esas preguntas de alcance normativo, qué tipo de estructura desde el punto de vista descriptivo es lo que se designa con el nombre de virtud y qué tiene en común con otras estructuras, por ejemplo con el vicio que, desde el punto de vista normativo, es lo opuesto.

Una manera de responder qué es desde el punto de vista descriptivo lo que se define con el nombre de virtud se relaciona con el proceso que lleva a adquirir este tipo de estructura. Así, las

virtudes, y en la misma medida los vicios, han sido integradas tradicionalmente dentro de un tipo general de estructura que se denominó “hábito”, aunque modernamente se habla más bien de “disposiciones habituales”.

“Disposición habitual” ha llegado a ser un término preferible a “hábito” por las connotaciones que la noción de hábito ha ido adquiriendo con el transcurso del tiempo. En efecto, actualmente “hábito” ha pasado a designar una cadena de procesos repetidos de manera subconsciente, una cadena de acciones realizadas más bien de manera inconsciente y exterior. Este matiz, que ha adquirido la noción de hábito en la lengua cotidiana, ciertamente está muy lejos de lo que quiere decir “hábito” para la ética clásica, porque el énfasis cae en la exterioridad de las acciones y en su carácter más bien inconsciente, con lo cual difícilmente el agente se identifica con lo que realiza y en ese sentido el hábito parece estar en la periferia de la identidad de un sujeto. En cambio, la noción clásica de hábito dice que éste configura el núcleo de la identidad de un sujeto.

Se entiende mejor este énfasis si, en lugar de “hábito”, se habla de “disposición habitual”, donde la noción de disposición alude al modo como el sujeto se encuentra interiormente dispuesto para producir o no producir cierto tipo de respuestas frente a la situación con que se ve confrontado.

Los latinos tradujeron la noción griega de *héxis* como *habitus*, que deriva del verbo *habeo*, tener. Generalmente *habitus* es algo de lo cual el sujeto está en posesión por haberlo adquirido y que lo posee de manera tal que configura lo que el sujeto es. Y así como la palabra *habitus* en latín deriva del verbo *habeo* que significa “tener”, así la palabra *héxis* en griego deriva del verbo *ejo*, que también significa “tener”, en el sentido de haberse hecho de algo, de manera tal de estar dispuesto de una cierta manera.

En ese sentido, la traducción moderna de “disposición habitual” dice más que la de “hábito”, pues indica un estado en el cual un sujeto está dispuesto habitualmente de cierta manera. Así las disposiciones habituales configuran en buena medida el núcleo de la identidad de un sujeto.

b) La habituación. Las facultades naturales y las racionales

Para entender qué son las virtudes como hábitos o como disposiciones habituales, buena parte de la tarea consiste, como se dijo, en atender al cómo se adquieren, puesto que lo que se designa como hábito, en el origen griego de la palabra *héxis*, son siempre estructuras de tipo adquirido, nunca innatas.

Si fueran estructuras de tipo innato, difícilmente podrían ser objetos de evaluación moral, porque no hay evaluación moral en sentido estricto de lo innato, pues el sujeto no ha tenido nada que ver con el surgimiento de esas estructuras. *Héxis* apunta a estructuras adquiridas, no a estructuras innatas, y “hábito” generalmente también.

Para entender en qué consisten estas estructuras es fundamental, entonces, entender el modo como se adquieren, que informa mucho acerca de lo que son estas estructuras y permite hacerse una idea bastante más precisa acerca de la conexión que hay entre los hábitos en general y las virtudes en particular.

Se llama "habituación" al proceso mediante el cual se adquieren los hábitos. Aquí hay que tener presente que sólo es posible la adquisición de hábitos en sentido estricto, por lo menos desde el punto de vista clásico, en el ámbito de la racionalidad, aunque parezca extraño, porque se parte, en general, de la suposición de que el hábito es más bien algo que permite actuar de manera más bien irreflexiva y no racionalmente mediada. La paradoja es que, en la noción clásica, el hábito es algo que apunta a una dimensión coincidente con la dimensión de la racionalidad.

Todas estas conexiones se pueden entender si se tiene en cuenta el significado de una tesis clásica, formulada en el libro II capítulo 1 de la *Ética a Nicómaco*. Dice Aristóteles que "las virtudes no se producen ni por naturaleza ni contra naturaleza sino por tener aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre" (1103a24-26), lo que quiere decir que las virtudes no se las tiene por naturaleza sino que la naturaleza predispone a desarrollarlas, pero el proceso de desarrollarlas ya no es natural.

Es interesante que la primera observación que hace Aristóteles acerca de qué es la virtud tiene que ver con cómo se adquieren y que afirma que la virtud no es dada por la naturaleza, que no es algo que el sujeto trae al nacer. Lo que el sujeto puede traer desde el nacimiento corresponde a lo que modernamente se llamaría "talentos", que en sí mismos no constituyen todavía virtudes morales, ni siquiera virtudes intelectuales, porque la virtud se identifica con aquello que un sujeto logra a partir de sus talentos mejores o peores, mayores o menores. Una persona puede traer al nacer una mayor inclinación a la generosidad, pero, si su inclinación no es bien desarrollada, esa inclinación puede desarrollar vicios completamente opuestos a la generosidad, como la dadivosidad, que no tiene nada que ver con la generosidad. Una persona puede tener cierta tendencia natural a enfrentar el peligro sin temer, pero sobre esa base puede llegar a ser un temerario, no necesariamente un valiente. Aunque esto pueda parecer curioso, Aristóteles en varios lugares insiste en que los talentos librados a sí mismos pueden ser muy perjudiciales para el sujeto, pues requieren de un proceso de orientación que no se da de manera natural, sino más bien a través de la educación y la mediación social. Ningún sujeto se orienta desde cero a sí mismo, ningún sujeto está en condiciones de educarse a sí mismo desde el comienzo.

¿Cómo es posible que las virtudes estén en un ámbito en el que la naturaleza tenga un papel, pero no determine el resultado? Se puede responder si se atiende al contraste entre las potencias naturales y las potencias racionales. En efecto, en el ámbito de lo que se llama "potencias" o "facultades", clásicamente se distingue entre las facultades o potencias naturales y las llamadas racionales.

Esta terminología es un poco confusa, porque para el hombre las facultades racionales son naturales, pues el hombre las tiene por naturaleza. La distinción se entiende mejor si se comparan las facultades que se dan en el hombre y las que se dan en el caso de los demás seres. Aristóteles pone el ejemplo de una piedra, que tiende naturalmente a caer y por más que uno la arroje mil veces hacia arriba nunca se va acostumbrar a hacer algo contrario a aquello a lo que naturalmente tiende. Probablemente, este ejemplo no es el mejor, pero alcanza para el nivel de descripción en que estamos. Lo importante es que en el ámbito de estas potencias naturales no hay habituación: la piedra no se habitúa a actuar de una manera o de otra, sino que actúa mecánicamente, tal como se lo prescriben sus cualidades naturales. En este ámbito se encuentra el tipo de potencias llamadas

naturales, que son unidireccionales –apuntan a una sola dirección– y se actualizan de manera mecánica.

Para Aristóteles pasa algo semejante con las potencias de una planta. La planta tiene ciertas tendencias naturales y ciertas facultades naturales a desarrollar. Si el contexto en el que está situada es el adecuado, la planta despliega linealmente sus potencias naturales y produce siempre el mismo resultado: un ejemplar de la planta a la que correspondía la semilla en cuestión. Si no hay condiciones climáticas excepcionales y si el suelo es adecuado, la planta desarrolla mecánicamente sus potencias y no tiene que ocuparse de sí misma.

Las potencias racionales tienen una estructura distinta: son por definición multidireccionales o, si se quiere, bidireccionales, es decir, pueden apuntar en una dirección o en la contraria. En la tradición escolástica latina, muy posterior a Aristóteles, esta diferencia quedó reflejada en una sentencia, que dice así: *Natura ad unum, ratio ad opposita*; "la naturaleza apunta a una sola cosa, la razón apunta a los opuestos".

El ejemplo clásico es el siguiente: mientras el fuego sólo puede quemar, el médico puede emplear la medicina para curar o para matar. Por eso, la potencia del fuego es una potencia natural, unidireccional, mientras que la potencia propia del médico es una potencia racional, multidireccional.

De aquí se derivan, dentro la ética clásica, una gran cantidad de consecuencias muy interesantes, porque se refieren al ámbito de ontología propio de los agentes racionales, que es diferente del de los entes no racionales. Los agentes racionales tienen una estructura ontológica que no es análoga a la de los seres naturales no racionales, puesto que en aquellos irrumpe un ámbito de indeterminación muy peculiar, en el cual se abre la posibilidad de enfocar o dirigir las potencias en direcciones complejas e incluso opuestas, lo que además abre un espacio para la educación, porque si no hubiera esta indeterminación, tampoco habría un espacio para la habituación y la educación.

¿Qué ocurre a través del proceso de habituación? Las potencias naturales son unidireccionales: el fuego quema y no puede aprender a enfriar, por así decir; la planta de tal especie solo puede crecer de la manera que prescribe su especie y además no necesita aprender otra cosa. Las potencias naturales se actualizan mecánicamente si se dan las condiciones adecuadas y también el resultado se produce mecánicamente. Pero esto no es así en el caso humano, y no es así por razones ontológicas, no porque la gente tenga mala voluntad: las potencias racionales son multidireccionales y por lo tanto nunca se pueden actualizar mecánicamente. Puesto que estas potencias pueden apuntar en un sentido o en el contrario, debe haber razones para que apunten en una o en otra dirección y esas razones no están dadas de forma puramente mecánica.

Aquí se inserta el problema de los hábitos y de la necesidad de adquirirlos, pues los hábitos son aquellas disposiciones que permiten orientar la actualización de las potencias racionales en una o en otra dirección. La diferencia entre los hábitos virtuosos y los hábitos viciosos consiste en que unos llevan en una dirección y los otros en otra, pero ambos, virtudes y vicios, son disposiciones adquiridas a través del ejercicio, que orientan nuestras facultades en una dirección y no en otra. Una facultad racional permite producir cierto tipo de actos mucho más amplio en su espectro, que una facultad natural. ¿Cómo adquiere un hábito esta facultad?

A diferencia de las facultades naturales, que se actualizan simplemente y no revierten sobre el propio sujeto, en las facultades racionales, por las que en principio el sujeto puede producir cualquier tipo de acto, el acto revierte sobre el agente y éste va adquiriendo cierta tendencia a realizar el mismo tipo de acto que al comienzo. Estas tendencias se van solidificando en disposiciones adquiridas, que son los hábitos. El hábito se forma en el sujeto, por así decirlo, a espaldas de la acción: realizando cierto tipo de acciones que revierten sobre el propio agente, de manera tal que lo disponen a producir el mismo tipo de acción que llevó a adquirir ese hábito. Los hábitos son el resultado del ejercicio de cierto tipo de acciones, pero, una vez que el hábito está establecido, lleva a producir, de una manera menos deliberada, más inmediata, más “espontánea”, con una espontaneidad mediada, el mismo tipo de acción que llevó al comienzo a producir ese hábito.

Por ejemplo, si una persona se acostumbra a escapar rápidamente frente situaciones de miedo de manera poco deliberada, sin reflexionar si la situación es digna de que escape o más bien de que la enfrente, y produce muchos actos de este tipo, muy probablemente va a desarrollar como consecuencia una tendencia a producir en el futuro el mismo tipo de acción que le llevó a generar este hábito o tendencia.

Esta es una estructura de *feedback*, como se dice modernamente, que tiene múltiples consecuencias. En primer lugar, si bien es cierto que el hombre está en condiciones de escoger de manera más o menos incondicionada qué tipo de acto va a desarrollar, no está en condiciones de escoger no desarrollar hábitos a través de la repetición de un cierto tipo de acto. Dicho de otra manera, los sujetos racionales de praxis están en condiciones de escoger –aunque no siempre por sí mismos, sino con la ayuda de padres y educadores–, qué tipo de actos van a desarrollar en el futuro, pero no pueden escoger no desarrollar hábitos de ningún tipo, pues todo acto, además de dejar una huella en el mundo, que puede ser fugaz, tiende a revertir sobre el sujeto en la forma de un sedimento, que lleva a producir en el futuro el mismo tipo de acción.

Por eso, si se atiende a este reverso práctico de las acciones, se descubre que el proceso de formación de hábitos es esencial. Ninguna acción se enfoca solamente hacia el mundo, hacia lo que está fuera del sujeto, sino que tiene además una dirección correlativa que repercute sobre el sujeto mismo. El proceso de formación de hábitos es un proceso que depende de esta segunda dirección, no de la primera.

Los sujetos racionales están en condiciones de elegir qué hacer y qué no hacer. Incluso, están en condiciones de optar deliberada y espontáneamente por llevar a cabo cosas que no deberían hacer o que no están en condiciones de realizar. Pero estas opciones van dejando una huella, que les lleva a producir en el futuro de manera más o menos mecánica el mismo tipo de acción que al principio eligieron de manera deliberada. Aquí se revela el peso fáctico que tiene el pasado, la vida pasada, en el mundo de la praxis.

Los hábitos restauran, por así decir, cierta unidireccionalidad en las potencias racionales. Cuando se las actualiza en una dirección y se hace eso reiteradamente, el reverso de esas actualizaciones es la formación de estructuras adquiridas, los hábitos, que sobredeterminan esas facultades de manera tal que las dirigen en una dirección y no en la otra. A través de este proceso de sobredeterminación que imponen los hábitos sobre las facultades, resulta en consecuencia cierta unidireccionalidad, semejante a la de las facultades naturales, que son unidireccionales por

naturaleza. Si bien las facultades racionales son de entrada multidireccionales, al ser actualizadas sucesivamente en el tiempo y sobredeterminadas por el hábito, se va reduciendo el espectro de actualización, de manera tal que se vuelven tendencialmente unidireccionales.

Hay que tener en cuenta que esto vale tanto para los hábitos que se quiere adquirir como para los que no se desean, los viciosos. Incluso más: la unidireccionalidad del hábito se revela de manera más clara justamente en los vicios, en el carácter pertinaz de los hábitos viciosos, pues son hábitos de los cuales la persona quiere distanciarse y, sin embargo, muchas veces no lo logra, por la fuerza fáctica de los actos que desarrolló en el pasado. Cuando alguien está convencido de que debería dejar de hacer algo y sin embargo lo realiza por hábito, debe sostener una lucha particularmente difícil. Para confirmar esta experiencia, no se necesita ser ningún psicólogo moral ni tampoco gran observador; basta con haberse ocupado de sí mismo a lo largo de la vida. Si hay algo difícil, es luchar contra aquellos hábitos que se han adquirido y de los que la persona quisiera distanciarse. Muchas veces cambia de convicción respecto de ciertas cosas que en el pasado realizó de manera deliberada y que le parecían buenas o por lo menos deseables, pero cuando llega el momento en que quiere distanciarse, descubre su impotencia sobre sus propias tendencias habituales. Al principio la tarea de contrarrestar estas tendencias es penosa, porque un hábito no es resultado de una decisión puntual y, por lo mismo, jamás se elimina con una decisión puntual. Un hábito sólo es reemplazado por otro; no hay nunca decisiones fundamentales que eliminen de raíz un hábito. Por ejemplo, está el típico caso de la dieta del lunes. El domingo dice alguien: "el lunes cambio mis hábitos alimenticios y empiezo a hacer gimnasia" y, mientras se come un helado con mucho manjar, concluye "el lunes cambia mi vida". Pero ya el martes es más parecido al domingo que al lunes. Aunque estas decisiones del lunes son bien intencionadas, sin embargo ocurre muchísimas veces en la vida concreta que una persona ha decidido conscientemente algo y, sin embargo, no está en condiciones de refrendarlo en la práctica más allá del hecho puntual de haber tomado esa decisión, que termina siendo una decisión en abstracto sin ninguna efectividad práctica, porque no puede ser ratificada en las acciones concretas. La persona se encuentra confrontada con una especie de mecanismo y no tiene grandes chances de anularlo en el corto plazo, pues un hábito no es resultado de una decisión puntual y por eso tampoco es eliminado por ninguna decisión puntual, sino que sólo es reemplazado por un hábito de la dirección contraria.

Éste es un elemento presente de hecho en el mundo de la praxis, frente al cual una teoría moral lo único que puede hacer es asumirlo. Por eso, uno de los déficit que tiene la educación actual, por influencia de visiones románticas, es no hacer caso de este hecho y creer que las decisiones tienen una relevancia fundamental en la vida práctica, cuando en realidad, desde el punto de vista de la configuración del carácter, las decisiones no acompañadas por procesos de habituación suelen no ser más que declamaciones de buenos propósitos, sin ninguna realidad en la vida práctica concreta del sujeto.

Por todo esto, hacerse cargo de la estructura de los hábitos es importantísimo, sobre todo para el proceso educativo, porque, aunque un sujeto puede decidir qué hábitos va a formar, lo que no puede decidir es no formar ningún tipo de hábitos: esa no es una decisión que un sujeto tenga a la mano. El sujeto puede decidir que no le importan los demás y actuar como si no le importaran, pero no puede no desarrollar los hábitos correspondientes; sobre eso no tiene la misma libertad de decisión que sobre las acciones iniciales que después decaen en hábitos.

Todo esto se aplica también para los hábitos técnicos, como aprender a tocar un instrumento. Ocurre muchas veces que aquel que aprendió solo a tocar piano o guitarra tiene grandes dificultades cuando comienza a estudiar con un profesor para sacarse los vicios adquiridos como autodidacta. Naturalmente éste no es un ejemplo moral, sino técnico, pero sirve igualmente para ilustrar la fuerza fáctica del pasado en el mundo práctico. La ilusión de rediseñar los deseos todas las semanas, todos los días, y luego no avalar esas buenas decisiones con un proceso de reforzamiento de la decisión a través de la repetición de actos que conducen a la consolidación de hábitos es, a mi juicio, una de las utopías que más daño ha hecho y hace a la educación en general.

El esquema desarrollado aquí es lo que se conoce técnicamente como el "círculo causal" en las adquisición de hábitos. Se le llama así, porque las facultades llevan a producir ciertos actos, los actos decantan en hábitos, y estos hábitos después se transforman en causas de los actos por los que ellos mismos se produjeron. Aquí está el círculo causal entre actos y hábitos, porque el hábito en cierta forma es el resultado de los actos, pero luego se transforma en causa de los mismos actos que lo produjeron. Esta es una típica estructura de *feedback*.

c) Diferencia entre la adquisición de la virtud y la del vicio

Todo lo anterior es común para los hábitos llamados virtudes y para los hábitos llamados vicios, porque es descriptivo y no normativo todavía.

La paradoja, y el problema, de por qué la virtud es más difícil de adquirir que el vicio no depende de la unidireccionalidad de los hábitos, sino de que no hace falta el mismo tipo de emprendimiento metódico para desarrollar vicios que para desarrollar virtudes. Las virtudes suelen ser hábitos que se desarrollan sobre la base de procesos deliberados, o bien por el sujeto mismo, o bien por otros que toman a cargo su educación, mientras que buena parte de los vicios no son producto de deliberación, sino de la falta de ella.

Voy a poner un ejemplo. Para no ser perezoso, para levantarse temprano sin mayores dificultades, hay que proponerse levantarse temprano, porque no sale espontáneamente levantarse a las 6:00 a.m. En general estos procesos comienzan regulados desde afuera: hay alguien que se encarga de despertarnos en la mañana y después uno mismo cuando es más grande compra un despertador y se despierta solo. En cambio, para desarrollar hábitos contrarios a levantarse temprano no hace falta ninguno de estos mecanismos; basta simplemente con no tomar ninguna decisión al respecto. Lo mismo sucede con muchos de los vicios, que incluso pueden ser tremendamente perniciosos para la vida moral de un sujeto. De hecho, en la moral clásica se ve a la pereza como la madre de todos los vicios, que no surge muchas veces por la decisión deliberada de ser perezoso, sino por la omisión de la decisión de no querer serlo.

En este sentido existe una cierta asimetría por la cual desarrollar hábitos virtuosos suele ser más difícil que desarrollar los contrarios, pues para la virtud se requiere, como se dice en Chile, "ponerle empeño", mientras que para ser un perezoso no hay que ponerle mucho empeño, basta en general con no poner ninguno.

d) La virtud y la racionalidad

¿Por qué ocurre esto con los hábitos virtuosos? Con esta pregunta se llega a otro tema: la caracterización de las virtudes como hábitos que responden a ciertos estándares de racionalidad.

La racionalidad, para la ética clásica, constituye la naturaleza humana; el hombre es un ser fundamentalmente racional, pero el despliegue adecuado de esta racionalidad no se da en él de manera mecánica, sino a través de la mediación de una gama amplísima de procesos, entre los cuales el proceso de formación de hábitos cumple un papel decisivo.

A los hábitos que estén en conformidad con parámetros de decisión racional, que responden a la que se puede esperar de un sujeto en ciertos contextos de acción, le llamamos virtudes. Así, se llama "valentía" al hábito que permite producir el tipo de respuesta que se considera razonable frente al miedo; "moderación" al hábito que produce respuestas que parecen razonables frente a cierto tipo de placeres corpóreos; y para lo mismo, pero frente a bienes como el dinero y los bienes materiales en general, se habla de "generosidad". Así, se llama virtud a aquel hábito que permite producir "espontáneamente" el tipo de respuesta que se produciría si se hubiera deliberado al respecto. La virtud produce una "espontaneidad" muy mediada, una espontaneidad como resultado, pues en su origen no es fácil ser moderado o valiente, sino que resulta como si fuera espontáneo sólo después de un complejo proceso.

En síntesis, se puede decir que los hábitos virtuosos son, dentro del universo posible de hábitos que se puede desarrollar, aquellos que están en conformidad con ciertos parámetros o estándares de racionalidad y los hábitos viciosos son aquellos que no están en conformidad con estos parámetros.

e) La importancia de la educación y de la mediación cultural

Para entender esta referencia a la racionalidad, hay que notar que, a pesar de considerarse, en el enfoque clásico, que la racionalidad constituye la naturaleza humana, no se la concibe como algo que se realiza mecánicamente, sino que, al mismo tiempo de ser el destino del hombre, porque es su naturaleza, es una tarea que el hombre sólo puede llevar a cabo si se plantea conscientemente la necesidad de desarrollarla.

Y para llegar a un pleno despliegue de las potencias racionales, el hombre necesita una adecuada orientación de sus actos para producir, sobre la base de la repetición de actos, el tipo de hábitos que le permita orientar en la dirección adecuada esas potencias, puesto que por su mismo carácter de racionales son multidireccionales y no se orientan a sí mismas. Hay un complejo proceso de mediación educativa, que es en el fondo mediación cultural, que pone al hombre en condiciones de llegar a un pleno despliegue de las potencias que por naturaleza tiene, las potencias racionales.

Para la ética clásica, nadie está en peor condición de llegar al pleno despliegue de esas potencias, que aquél que de antemano se encuentre completamente excluido de este proceso de mediación social, a través del cual se llega a estar en condiciones de producir el tipo de hábito

adecuado. Porque hay que tener en cuenta que este proceso comienza en la infancia, pues el niño no está en condiciones de decir qué tipo de acto debe querer desarrollar. Es fundamental aquí la mediación de otros que digan "sí" o "no", la tarea de los padres y educadores de decir no siempre que sí, sino también que no, de acuerdo con lo que haga falta en cada caso. Si los padres no asumieran esta tarea y el niño quedara librado a sí mismo durante largos períodos de su existencia, hasta que pueda hacerse cargo de esa tarea, finalmente el resultado sería que no podría hacerse cargo de ella. Por esto, no hay que ver la mediación social como una condición restrictiva de la libertad del sujeto, sino como una condición previa de la posibilidad de que el sujeto esté en situación de desplegar libremente sus potencialidades, porque nadie está en peores condiciones de configurar su vida como quiere que aquel que desde el comienzo esté excluido de todo proceso educativo, que es un proceso de formación de hábitos.

Aunque la filosofía clásica ha pensado al hombre como algo que tiene una naturaleza determinada, una naturaleza sustancial, no ha visto al hombre como una sustancia fija y cerrada en la cual la autoconstrucción no tenga ningún papel. El hombre es una sustancia y tiene una naturaleza determinada, que es la racionalidad, pero justamente el carácter propio de su naturaleza es ser abierta y configurable. El hombre justamente por ser naturalmente racional es una tarea para sí mismo, cosa que no ocurre a ningún otro ente natural. Ningún otro ente natural tiene que hacerse cargo de la tarea de construirse a sí mismo: ni una planta tiene que preocuparse para ser lo que es, ni tampoco un animal. Sólo el hombre, por ser un ser racional, por tener una naturaleza racional, está en condiciones de, o más bien en cierta forma se encuentra obligado a, asumirse a sí mismo como una tarea.

Y por eso, y al mismo tiempo, el hombre es el único ente que puede quedar por debajo de sí mismo. La bestialización es una posibilidad exclusivamente humana, que se relaciona con esta estructura, con el hecho de que el hombre está calificado naturalmente por la racionalidad y las potencias racionales son indeterminadas en su realización. Sólo por eso el hombre tiene, al mismo tiempo que la posibilidad de autoconfigurarse, la posibilidad de caer debajo de sí: ambas son dos caras de la misma moneda. La libertad es el origen del bien y del mal, pues si el hombre puede caer por debajo de sí mismo, es porque tiene que hacerse cargo de sí mismo. Si no tuviera riesgo de caer por debajo de sí mismo, tampoco tendría ningún mérito moral cuando no cae.

No quiero decir con esto que el hombre puede hacerse cargo de sí desde cero, pues hay naturaleza específica del hombre, dada de modo previo a toda configuración consciente de su parte. Pero la realización plena de esa naturaleza es una tarea que el hombre debe asumir conscientemente, y no sólo individualmente, sino en el contexto social. La ética clásica no concibe la realización individual sin el adecuado contexto de realización social, porque el individuo no puede proyectarse desde cero. Cuando el individuo está en condiciones de proyectarse en su vida, ya ha hecho una enorme cantidad de cosas que le reducen enormemente el espectro de posibilidades, ya ha actuado durante 18 a 20 años, y ha desarrollado tendencias que configuran el espectro de las posibilidades que tiene en el futuro y que las enmarcan y restringen en una dirección. En todo caso, el proceso de formación de hábitos es un proceso indelegable de cada individuo.

Quien adoptara un punto de vista romántico y pensara la libertad como autoconstrucción desde cero vería todo proceso de mediación social como una traba, como una cortapisa a la libertad individual, que hay que eliminar de entrada. Ciertas tendencias románticas, por lo menos en su

forma trivializada, ven en toda mediación social el origen del mal, pues un individuo en estado de naturaleza sería libre y la sociedad restringiría esa libertad. El individuo tendría que poder proyectarse desde cero y entonces toda mediación social en su historia sería una restricción a su libertad, una restricción no deseada.

Así no piensa la ética clásica, sino que se hace cargo del hecho de que es fácticamente imposible que un individuo se autoproyecte desde cero, y por eso apuesta más bien a que ese cierto ámbito de indisponibilidad que todo sujeto tiene tras sus espaldas –pues nadie puede disponer de la totalidad de su propia historia– sea adecuadamente configurado mediante un proceso de mediación social que se dirija a la formación de los hábitos correctos y no de los incorrectos. Son dos formas distintas de hacerse cargo de la facticidad, pero sin duda el reconocimiento de este componente fáctico en la vida práctica, el no poder autoproyectarse desde cero, es esencial para la ética clásica y también para la contemporánea.

4.2 Virtudes intelectuales y morales

Hasta ahora he hablado indiferenciadamente de las virtudes, sin referirme a la diferenciación entre virtudes intelectuales y morales. Ambas son hábitos, pero de diferente tipo. No puedo hacer aquí una tipología completa de esos dos tipos de hábitos, sino sólo un distingo tendencial, que aluda a algunas marcas o características que diferencien estas dos virtudes.

a) Virtudes morales, virtudes intelectuales y emociones

Una primera diferencia entre ambos tipos de virtudes proviene de la distinta relación que tienen las virtudes morales y las intelectuales con el ámbito de la emocionalidad.

Las virtudes morales, por su propia naturaleza, están directamente involucradas con el ámbito de la emocionalidad, que es la fuente de los deseos y pasiones. Los hábitos morales se anclan muy cerca del núcleo de las personas, por así decir, ya que involucran su esfera emocional. Por ejemplo, una diferencia entre ser generoso y ser un brillante matemático es que en el caso del segundo, por ser un hábito intelectual puro con una conexión muy pobre con el ámbito de la emocionalidad, se puede ser al mismo tiempo un gran matemático y un individuo corrompido. El desarrollo de hábitos intelectuales no involucra el ámbito de las emociones, de las pasiones y de los deseos de un sujeto de la misma manera, directa, que el desarrollo de hábitos morales, como por ejemplo la generosidad. Por lo mismo, los hábitos intelectuales, por muy importantes que sean, no guardan el mismo tipo de conexión con el núcleo íntimo de un sujeto que los hábitos morales¹².

En general, los hábitos intelectuales también involucran al sujeto y a su emocionalidad de manera directa o indirecta, pero nunca en la misma medida que los hábitos de tipo moral, como la generosidad, la justicia, la moderación, etc. Si se atiende a este aspecto, se puede decir que las virtudes morales, por así decir, comprometen el núcleo más íntimo del sujeto, aquello con lo que el sujeto se identifica más íntimamente.

b) Diferencia entre virtudes morales e intelectuales por el modo de adquisición

En principio, ambos tipos de hábitos se desarrollan de la misma manera: a través de la repetición de actos que se van sedimentando en los hábitos correspondientes. Y en ambos casos, en el desarrollo de hábitos morales e intelectuales, intervienen tanto un componente de habituación como un componente de instrucción intelectual. La diferencia consiste en la importancia de estos dos componentes en cada caso.

Cuando se educa moralmente a los niños, se les dan ejemplos y se les mueve a hacer ciertas cosas, pero además se los instruye verbalmente: se les dice "bien" o "mal", "feo" o "lindo", se los aprueba y reprueba verbalmente. En el caso de los hábitos morales, es el desarrollo de hábitos como

¹² A excepción de un hábito que, siendo intelectual, es a la vez moral, que es el hábito que los clásicos llaman la prudencia. Pero de ella se hablará en 5.4.

tal lo que está en primer plano y la instrucción verbal opera sólo como refuerzo. El componente de instrucción intelectual verbal es sucedáneo respecto del otro y no lo puede reemplazar nunca.

En cambio, en el caso de los hábitos intelectuales, esta relación se altera, es decir, el componente de instrucción verbal obtiene el protagonismo, aunque no tanto que desplace por completo al proceso de habituación como tal. Incluso en una materia tan teórica como las matemáticas, además de las explicaciones que hay que entender, existe una amplia gama de trabajos dirigidos a la ejercitación, porque no basta, por ejemplo, haber entendido el teorema de Pitágoras cuando lo explicó el profesor, sino que hay que poder aplicarlo como el profesor y para eso hay que ejercitarse.

Entonces, incluso en estos hábitos, el componente de habituación acompaña también al de instrucción verbal e intelectual. Pero la proporción de estos dos componentes se altera dramáticamente en el ámbito de la educación propiamente moral, en la que la instrucción verbal e intelectual librada a sí misma es totalmente ineficaz y, es más, suele ser contraproducente. No hay nada peor en el ámbito de la moral que decirle al niño que está bien que sea generoso, pero permitirle que sea avaro con sus hermanos, por ejemplo. No sólo no se educa la generosidad, sino que también el niño se deforma, porque empieza a aprender muy rápidamente que hay que hacer una cosa y decir otra. Entonces se desarrolla el hábito de mentirse a sí mismo, que es una de las cosas que los jóvenes denuncian generalmente en el ámbito moral: que la gente predica cosas que no está dispuesta a realizar. Cuando los jóvenes dicen que "no están ni ahí" con la moral, tengo la impresión de que apuntan realmente a esto, a que notan que la gente predica principios muy nobles, muy altos, muy exigentes, que después poco y nada tienen que ver con lo que su ejemplo delata. Se habla del amor al prójimo, pero por la calle se opera como un cavernícola, etc.

Este tipo de asimetría no sólo resulta totalmente ineficaz en la formación de hábitos de otros sujetos, sino al mismo tiempo contraproducente, en la medida en que forman al mismo educador en el hábito del doble discurso o del doble estándar.

4.3 Propiedades de las virtudes morales

a) Doble relatividad de la virtud moral

Un aspecto importante que caracteriza a las virtudes morales, y que además las diferencia de las intelectuales, es la doble relatividad que posee la virtud ética como hábito del carácter. Esto también vale para los vicios morales, pero estamos concentrados en la virtud.

¿A qué se refiere esto de la doble relatividad de las virtudes morales? Las virtudes éticas son hábitos del carácter, específicamente vinculados o internamente referidos, por un lado, a un tipo de situaciones y, por otro, a un tipo de emoción o de respuesta emocional. Aristóteles formula esto diciendo que el ámbito de referencia propio de las virtudes éticas son, por un lado, las acciones o las situaciones de acción y, por otro, las emociones o pasiones. Las virtudes morales, los hábitos morales, están referidos a situaciones de acción y a determinadas emociones. Por ejemplo: la valentía, como cualquier virtud ética, es un hábito del carácter del sujeto que la posee y hace que el sujeto, frente a un cierto tipo de acción, esté predispuesto a determinado tipo de respuesta emocional y, por lo mismo, a determinado tipo de acciones en respuesta a esa situación.

Las situaciones de acción y las emociones no están inconexas, sino íntimamente conectadas, en el siguiente sentido: las situaciones de acción provocan reacciones emocionales, que hacen “ver” la situación de cierta manera. Si no se sintiera miedo nunca, no se vería nada como amenazante, pero se siente miedo por algo del exterior que nos alcanza, es decir, hay un ir y venir entre situaciones y respuestas emocionales. La situación produce una respuesta emocional, que, al mismo tiempo, abre el significado de la situación de acción.

Esto es un círculo muy interesante, en el cual no hay por dónde empezar. Primero, la persona se acostumbra a comportarse en situaciones de acción, pero al mismo tiempo está confrontada con sus respuestas emocionales frente a ese tipo de situaciones. Y si esas respuestas emocionales no estuvieran dadas, no se percibirían las situaciones como se las percibe, es decir, se dejarían de lado rasgos importantes que la situación presenta para poder guiar correctamente la conducta.

No hay que vincular las emociones con aquello que debe ser evitado o eliminado. Las emociones, en el modelo ético clásico, tienen un papel positivo, al ser orientadas adecuadamente, es decir, nunca eliminadas. Por ejemplo, el hombre valiente es aquel que sabe tratar con la emoción del miedo: no es el que nunca siente miedo, sino el que lo siente frente a las cosas frente a las que se debe sentir miedo y actúa en consecuencia. Hay una definición de la valentía que puede resultar provocativa: saber qué cosas son realmente temibles, pues para la ética clásica el que no experimenta nunca miedo no es un valiente, sino un temerario. Hay cosas frente a las cuales se debe sentir miedo y si el sujeto no fuera capaz de sentir miedo frente a ellas no evaluaría adecuadamente la situación con la que está confrontado. Viceversa, hay cosas frente a las cuales no se debe sentir miedo y, si el sujeto siente miedo frente a ellas, tampoco evalúa adecuadamente la situación con la que está confrontado.

Situaciones de acción y emociones corresponden entonces a los dos aspectos a que está referida la virtud moral, en la medida en que, frente a las situaciones de acción, permite producir el tipo de respuesta emocional adecuada. Así, una virtud como la valentía es el hábito del carácter que permite tratar adecuadamente con las situaciones de riesgo y con el miedo que esas situaciones provocan, de manera tal que, sobre la base de ese trato adecuado con la situación y con la emoción correspondiente, produce las respuestas requeridas por el caso y no otras.

Obviamente, esto se dice fácil, pero llegar a esta condición es resultado de un proceso largo y muchas veces penoso de habituación del carácter, en el cual se tiene que vencer la tendencia a uno de los dos extremos, por así decir. En efecto, hay personas que por naturaleza suelen tener más miedo que el que hace falta tener y personas que por naturaleza suelen sentir menos miedo que el que hace falta sentir, y en los dos casos la educación del carácter tiene que apuntar a la dirección opuesta. No hay en consecuencia una receta única para que un sujeto se vuelva valiente. Hay sujetos que tienen que ser más cautos de lo que son y otros, más arriesgados. Por eso, no se puede trazar en abstracto un programa para educar el carácter, sino que se debe partir de un buen diagnóstico de la situación inicial. Esto depende de las disposiciones que el sujeto trae consigo. Por todo esto, la relación entre situaciones y emocionalidad es compleja.

Este punto es muy importante y además la ética contemporánea lo ha resaltado mucho, concretamente y sobre todo, en la escuela fenomenológica. Contemporáneamente, autores como Max Scheler y, de otra manera, Martin Heidegger, han recapturado y potenciado en una dirección muy peculiar este motivo según el cual las emociones no son simplemente reacciones subjetivas, sino al mismo tiempo maneras a través de las cuales se presenta la realidad. Las emociones abren una significación de la realidad, de manera tal que el mero intelecto, si alguien estuviera en condiciones de no sentirse afectado por las emociones, nunca podría, por ejemplo, darse cuenta de que un vehículo que se aproxima a tal velocidad es peligroso y debe ser visto como una amenaza. Esto es una respuesta emocional frente a la situación; las emociones, en este sentido, abren marcas de la situación objetiva, aspectos del mundo que la mera racionalidad por sí sola no abre.

Este aspecto, presente en la teoría aristotélica, ha sido recapturado por filósofos contemporáneos, como Scheler y Heidegger, frente a la tendencia racionalista, típica de la modernidad, a reducir el papel de la emocionalidad a lo meramente subjetivo.

Lo interesante en esta relación estructural entre la emocionalidad y cierto tipo de situación es que la emocionalidad aparece como una forma de acceder al mundo, y no simplemente como un modo de verse subjetivamente afectado. A través de la emoción, el mundo se manifiesta de alguna manera; por eso, las emociones deben ser educadas, de manera tal que el sujeto llegue a estar en condiciones de acceder a la situación del modo más adecuado, según ciertos parámetros de decisión.

b) La definición aristotélica de virtud moral

Hay una definición de virtud moral en la *Ética a Nicómaco*, en II 6 (o 7) 1106b36-1107a3:

"Una disposición habitual¹³ de la decisión deliberada (*héxis proairetiké*) consistente en un término medio relativo a nosotros, <término medio> determinado según la razón, a saber, tal como lo haría el hombre prudente en cada caso" (traducción mía).

Un tema central para entender la ética clásica y en general las posiciones éticas, incluida la de Kant, es la referencia a un componente de racionalidad en la motivación moral.

Para Aristóteles, las virtudes del carácter o virtudes morales son virtudes y no vicios en la medida en que involucran un componente de racionalidad. Son hábitos que llevan a producir decisiones justificables racionalmente, de acuerdo a ciertos estándares de justificación racional, mientras que los hábitos que llevan a producir actos que no son justificables racionalmente son los que se llaman normalmente vicios. La virtud ética no es un hábito intelectual, sino un hábito del carácter, pero involucra factores intelectuales.

En la definición, Aristóteles dice expresamente que en la virtud moral intervienen factores o componentes de tipo intelectual. Hay tres elementos, en la definición, que aluden a factores o componentes intelectuales en las virtudes éticas:

- 1) Al hablar de la decisión deliberada se alude a la deliberación, que es un proceso de índole intelectual¹⁴.
- 2) La noción de término medio, que no es cualquier término medio sino, como se dice, el que está "determinado según razón".

¹³ Nótese que traduzco el término griego *héxis* como "disposición habitual" y no como "hábito", por las razones dadas en 4.1.a). En efecto, resulta preferible, como se dijo, hablar de "disposición habitual" más que de "hábito" porque la noción de hábito en el lenguaje coloquial no hace recaer el énfasis en la disposición interna del sujeto, sino más bien en una cadena externa de acontecimientos repetidos de una manera no deliberada. En cambio, "disposición habitual" indica un rasgo estable del carácter de un sujeto, un rasgo que motiva a producir determinado tipo de acciones o determinado tipo de reacciones afectivas.

¹⁴ Donde se dice "decisión deliberada", he traducido la palabra *proairesis*, que en realidad no tiene una traducción exacta. En otras traducciones se habla de "elección" o de "elección preferencial" o simplemente de "decisión". Prefiero entre todas esas traducciones "decisión deliberada", pero no voy a entrar en un problema de traducción, que es bastante técnico, porque *proairesis* es un término propio de Aristóteles, que en la lengua griega no filosófica prácticamente no aparece. No está construido de la nada, sino a partir de elementos que en la lengua cotidiana sí aparecen, pero el término como tal es un término técnico sobre el que los intérpretes han discutido mucho acerca de cómo traducirlo. En todo caso es un término que tiene que ver con escoger algo. La segunda parte de la palabra tiene que ver con escoger sobre la base de una decisión y la primera, con la preferencia. La idea es que alguien opta deliberadamente por un rumbo de acción o por otro y, por lo tanto, privilegia algo frente a otra cosa. Cuando uno toma una decisión, está confrontado con alternativas. Si estas alternativas están dadas de antemano, se habla de escoger, más que de decidir. En cambio en la decisión primero se tiene que elaborar las oposiciones y luego escoger entre ellas. Por eso prefiero el término amplio de "decisión deliberada", pero esto es opinable.

3) Un tercer componente de tipo intelectual es la referencia al hombre prudente. Se dice, en efecto, que la virtud es un "término medio determinado según razón tal como lo haría el hombre prudente en cada caso", es decir, se remite a la virtud intelectual de la prudencia.

Voy a comentar ahora estos tres aspectos, para que se entienda qué son la virtud ética, como hábito del carácter, y la virtud intelectual de la prudencia.

1) La decisión deliberada

¿A qué alude la referencia a la decisión deliberada, que aparece en la definición de la virtud?

Obviamente, todo lo que tiene relación con procesos deliberativos es, por su propia naturaleza, de índole intelectual. La decisión deliberada no es, pues, cualquier decisión, sino una decisión mediada por procesos racionalmente orientados. La decisión deliberada es aquella que surge como resultado de la deliberación, por oposición a la decisión no precedida de reflexión, en ningún sentido mediato o inmediato. En cambio, las decisiones deliberadas son aquellas que son un resultado, mediato o inmediato, de un proceso de deliberación previo.

Esta precisión de "mediato o inmediato" es fundamental para entender lo que es un hábito de la decisión deliberada, porque ésta no siempre responde a un proceso expreso de deliberación que la haya precedido, sino que, en la gran mayoría de los actos que cuentan como deliberados, no precede al acto un proceso expreso de deliberación. Generalmente, el sujeto produce el acto como si no hubiera deliberado, porque descansa en un "hábito de decisión deliberada", como se define la virtud, hábito que internaliza, por así decir, o interioriza determinados estándares de decisión racional, de modo tal que una vez configurado este hábito el sujeto está en condiciones de producir de una manera "espontánea" –se trata de una espontaneidad mediada por un largo proceso de aprendizaje– el mismo tipo de decisión que habría producido si hubiera deliberado expresamente.

Un hábito de la decisión deliberada es un hábito que interioriza determinados estándares de decisión racional, de modo tal que el sujeto que consolide ese hábito esté en condiciones de producir "espontáneamente" el mismo tipo de decisión, y se sobreentiende de acción, que habría producido si efectivamente hubiera deliberado.

Voy a poner un ejemplo trivial y que ya apareció antes: un hábito operativo no moral, el hábito de conducir. Cuando alguien ha aprendido a manejar, produce "espontáneamente" –entre comillas, porque es una espontaneidad mediada por un período de aprendizaje– el mismo tipo de decisión que si hubiera efectivamente deliberado. Quien sabe conducir produce "espontáneamente" un tipo de respuestas motrices a una gran cantidad de situaciones; quien sabe conducir, quien ha desarrollado el hábito correspondiente produce "mecánicamente" una gran cantidad de respuestas a diferentes tipo de situaciones. Aquí "mecánicamente" no tiene nada de despectivo, es una condición básica para poder atender a otras cosas. Si el sujeto no puede mecanizar nada, como le pasa al principiante, cuando atiende a un aspecto desatiende al otro. Entonces, cuando atiende a la luz roja, se le va el volante, cuando atiende al volante se la pasa la luz roja, etc. La capacidad de mecanizar permite descargar la concentración, de manera tal de concentrarse sólo en lo importante y no en todo a la vez. Sin esa mecanización, no habría manejo eficiente, naturalmente. Hay que que

poder mecanizar lo normal de las situaciones para poder atender a lo anormal de ellas. Si se tuviera que poner todo al mismo nivel y atender a toda temáticamente, el resultado sería catastrófico.

Lo más relevante del ejemplo para entender qué ocurre en el caso de la virtud es que, si uno le preguntara a quien sabe manejar por qué hizo lo que hizo, podría dar razón de cada una de sus respuestas mecánicas como si la hubiera deliberado. Por ejemplo, el que sabe manejar pone primera en determinadas circunstancias sin pensar por qué lo hace, pero si alguien le pregunta por qué puso primera, él le daría una respuesta que sería equivalente a lo que habría pensado si hubiera deliberado. En este sentido el hábito tiene una función de descarga de los procesos deliberativos, en la medida en que justamente interioriza estándares de decisión que permiten al sujeto, frente a situaciones típicas, producir respuestas típicas, que responden a estándares de racionalidad por los que pueden ser justificadas. Si el individuo desarrolla malos hábitos al manejar, por ejemplo no señalar que va a doblar, y alguien le pregunta ¿por qué no señalizas?, ya no podría dar el mismo tipo de razones de por qué no lo hizo, porque eso es un vicio.

En el caso de los hábitos virtuosos, siempre es posible dar razón en términos de justificación racional de la respuesta producida, pero en el caso de los vicios no, aunque la manera en que se produce la acción es básicamente la misma en los dos casos, es decir, se produce de manera espontánea, sin deliberación expresa.

A esta diferencia apunta la caracterización de la virtud como un hábito de la decisión deliberada; es un hábito que internaliza, que "hace carne", por así decir, determinados estándares de decisión racional, que permiten al sujeto producir respuestas típicas frente a situaciones, de modo tal que pudiera justificar sus respuestas por referencia a esos estándares de racionalidad si tuviera que hacerlo.

La función de la virtud consiste justamente en que el sujeto en cada caso no tenga que deliberar. Gran parte de la eficacia de la virtud se basa en que no haya que deliberar sobre todo aquello a lo que hay que responder. Así como el buen conductor es aquel que por tener mecanizada una gran cantidad de procesos y rutinas puede resolver lo nuevo e inesperado de una situación, así también ocurre en la vida moral. Análogamente, de una manera distinta pero comparable, también aquel sujeto que ha desarrollado los hábitos correspondientes del carácter y tiene por lo tanto mecanizada una serie de respuestas correctas, puede dedicar más energía o concentración para deliberar sobre aquellos aspectos más novedosos de la situación, que no se dejan tratar sobre la base de una respuesta típica.

Por ejemplo, piénsese en el que maneja en la ruta y de repente se le cruza un perro. Esa es una situación que, además de una gran cantidad de aspectos típicos, tiene algo que sale de lo habitual, ante lo que hay que responder de manera temática expresa, es decir, no sobre la base del hábito. Lo mismo pasa, análogamente, en el ámbito de la moral, es decir, cuando un individuo tiene control de sí mismo, cuando reúne una serie de presupuestos que le permiten responder adecuadamente a situaciones típicas, está en mejores condiciones de responder frente a situaciones no típicas, en la medida en que en esas situaciones también hay una gran cantidad de elementos que se dejan enmarcar dentro del ámbito de lo típico y hay otros que destacan o sobresalen para el sujeto, quien, justamente por tener una respuesta "preparada" para una gran cantidad de elementos puede concentrar su energía de deliberación sobre aquello que no se deja tratar de la misma manera.

2) Término medio

¿Por qué se define la virtud no sólo como un hábito de decisión deliberada sino como un hábito de decisión deliberada cuyo estándar de racionalidad puede ser caracterizado como un término medio? No es evidente cómo entender esto de "un término medio", que además es "relativo a nosotros", como dice el texto.

Esta referencia al término medio se comprende mejor si se la conecta con lo que se dijo antes, en 4.3 a), acerca de la doble referencia o relatividad de la virtud moral.

Las virtudes éticas, y también los vicios éticos, están referidos a situaciones de acción y a emociones, que a su vez están conectados entre sí de manera compleja. Un aspecto importante de las situaciones de acción y de las emociones es que ambas presentan rasgos que son susceptibles de grado: por ejemplo, una situación de acción puede ser más o menos amenazante, más o menos peligrosa, más o menos comprometedor, etc. Una situación no queda bien definida diciendo simplemente qué tipo de situación es, sino que para entender bien de qué situación se trata, hay que establecer diferencias de grado.

Por ejemplo, hay cierto peligro de que ahora se caiga esta lámpara, pero ese es un tipo de peligro diferente a que ahora tengamos un terremoto, etc. Al decir que la situación es "peligrosa", no la hemos caracterizado suficientemente, pues hay una variación enorme de grados.

De la misma manera, hay una variación enorme de grados en las emociones, que van conectados con las situaciones: el miedo puede ser menor o mayor, la ira puede ser mayor o menor, la alegría lo mismo, etc.

Situaciones de acción y emociones aparecen dotadas de aspectos que se dejan tratar en términos de diferencia de grados. Y justamente esos aspectos son los que conectan entre sí las situaciones y las emociones. Si una situación es muy peligrosa debería producir mucho miedo. "Debería", digo, porque a veces no es el caso, pues es tarea de la educación moral tratar de hacer convergentes estos dos aspectos: el grado de peligro de una situación y el grado de respuesta emocional del sujeto frente a ella. Un sujeto valiente es un sujeto que teme más aquello que es más temible y teme menos aquello que es menos temible; un sujeto que teme a todo por igual o es temerario o es cobarde. Gran parte de la educación moral consiste en acoplar, por así decir, estos dos termómetros, el que mide el grado objetivo de la situación con el que mide la respuesta subjetiva del agente frente al tipo de situación. Quizá uno subestima estos aspectos, pero lo que se le enseña a los niños es que aprendan a tener miedo a ciertas cosas y le pierdan el miedo a otras: "esto es muy peligroso", "cuidado con el gas...". Hay una gran cantidad de relaciones que se le dan al niño para que vaya acoplando sus respuestas emocionales a ciertas pautas de evaluación objetiva de la situación, pautas que el niño de hecho no trae de la cuna de ninguna manera.

En síntesis, es claro que hay susceptibilidad de grado en las situaciones y en las respuestas emocionales que abren a esas situaciones de acción. Las pasiones afectan de manera más o menos violenta: la ira acomete de manera más o menos violenta según se sea irascible o no. Y el modo de ser emocionalmente afectado por una situación y el modo de reaccionar a través de las acciones están vinculados: si se siente gran ira, se produce un tipo de acción proporcionado, es decir, si

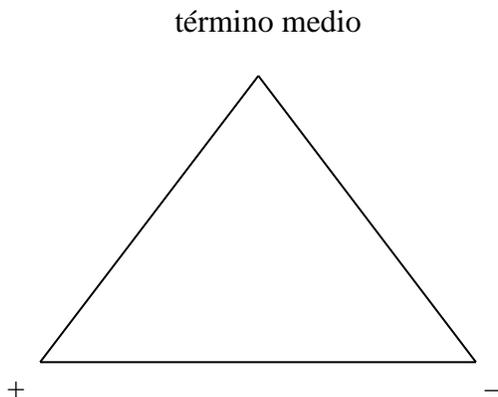
alguien siente excesiva ira también gritará excesivamente, si alguien no siente la ira que tiene que sentir, no enfrentará las cosas frente a las cuales debería indignarse. Además de la conexión que hay entre los grados que presenta una situación y los grados de las emociones, hay una relación muy importante entre el grado de las emociones y el grado de las acciones que responden a las situaciones. Al enojarse más o menos violentamente, entonces se castigará más o menos violentamente. Suele haber correlación entre estas dos cosas o puede haberla.

Por todo esto, para decir si se actuó bien o mal no hay respuestas hechas, porque es muy difícil decir si alguien actuó bien o mal, indicando simplemente qué hizo, sin agregar además indicaciones acerca de cómo lo hizo, en qué medida, etc. Por ejemplo: ¿estuvo bien o estuvo mal retar al niño por lo que hizo? Pues depende de cómo se lo rete.

Es muy difícil tipificar respuestas morales adecuadas sin tener en cuenta el grado de la respuesta, producida a su vez sobre la base de la emoción experimentada y sobre la base de las marcas que presenta la situación que motivó las emociones.

Ahora bien, si las virtudes tienen que ver con situaciones y con emociones, y a su vez éstas están correlacionadas, se puede confeccionar un esquema que ayude a entender la noción de "término medio", tal como está expresada en la definición de virtud.

De un lado se pone el "más" de una emoción y del otro el "menos", por ejemplo de la emoción del miedo. Se dibuja un trazo continuo entre el más y el menos, que es la emoción del miedo:



Se entiende que el miedo está correlacionado con determinados tipos de situaciones, las situaciones de peligro. A su vez, frente al miedo, se puede reaccionar más o menos. La respuesta que va en dirección del más es la propia del cobarde y la que va en dirección del menos es la respuesta propia del temerario. Por las razones indicadas antes, ni el cobarde ni el temerario están en condiciones de reaccionar adecuadamente frente a las situaciones de peligro. La cobardía es un vicio moral, pero la temeridad también lo es para la ética clásica. No se recomienda la temeridad, sino la valentía, que consiste en el modo adecuado de tratar con la emoción del miedo y con las situaciones respectivas.

Este modo adecuado está igualmente lejos del exceso y del defecto y es el término medio en cuestión, que corresponde al tipo de respuesta que produce el valiente, en la medida en que las

decisiones tienen que ver con un *continuum*. Debajo del de las emociones, hay que poner otro trazo continuo, que corre paralelo al de las emociones, que se refiere a la situación de acción. En la medida en que las dos líneas continuas tienen diferencias de grado, se forma una estructura compleja. La racionalidad no corresponde a un ámbito de blancos y negros, sino que se aplica a un ámbito continuo, difuso y vago, donde las distinciones nítidas no son posibles. A esa estructura apunta la noción de término medio.

El término medio es la respuesta adecuada respecto a este continuo en cada situación de acción. Nótese que no se coloca el término medio en el plano indicado por la línea que representa dicho *continuum*, porque sugeriría que ser valiente es ser un poco cobarde y un poco temerario, sino más arriba. La valentía no es ser un poco cobarde y un poco temerario, sino algo cualitativamente distinto. La noción de término medio no alude a un mero promedio, por así decir, a que valentía menos cobardía da temeridad y que temeridad más cobardía da valentía. La concepción de término medio que está aquí en juego apunta a establecer una diferencia cualitativa entre la noción del término medio y lo que se llama extremos. Los extremos son igualmente viciosos; el término medio, que corresponde a la virtud, está en otro plano.

Este término medio no viene determinado aritméticamente. ¿Cuál es el término medio del miedo? Si el cobarde se asusta 10, y el temerario se asusta 2, entonces $10+2=12$ y $12:2=6$, entonces la valentía sería 6, pero eso no es el término medio de la virtud. El término medio de la virtud se establece por referencia a estándares de racionalidad y no mediante un promedio aritmético entre dos formas del vicio. Estos estándares de racionalidad tienen que poder ser justificados racionalmente, y es evidente que esas justificaciones racionales pueden ser muy complicadas. ¿Por qué hay que temer más aquí y menos allá? La respuesta tiene que ver con los bienes que están en juego; cuando se manipula el enchufe, se le debe tener más miedo que a un triciclo, porque con el triciclo el niño se puede a lo más romper un hueso, pero difícilmente se puede matar, mientras que con el enchufe se puede matar más fácilmente y es más importante mantener la vida que mantener los huesos. Todo eso está involucrado en una justificación racional: una lista de bienes y una ponderación relativa de los bienes que están involucrados. La respuesta a por qué es más peligroso un enchufe que un triciclo es una respuesta compleja, aunque parezca muy trivial, porque involucra una jerarquía de bienes y una justificación de esa jerarquía.

El término medio no es un mero producto matemático indicado por las respuestas equivocadas, sino que indica más bien la respuesta correcta en cada situación de acción, es decir, la que responde a ciertos estándares de racionalidad, que hay que precisar en cada caso, pues no hay recetas aplicables a todas las situaciones. Por eso dice el texto que el término medio es "relativo a nosotros", porque no es un término medio matemático, sino relativo a la situación de acción y al tipo de sujeto que está confrontado con la situación de acción. Para fijarlo hay que tomar en cuenta no sólo las marcas objetivas de la situación de acción, sino también las disposiciones afectivas e intelectuales, el grado de madurez, etc., del sujeto en cuestión.

Aristóteles pone un ejemplo no moral que se refiere al tipo de alimentación. ¿Es mucho o poco tres bistec? Para un lactante o para un niño de tres años es desmesuradamente mucho, pero para el campeón de peso pesado puede ser adecuado, no hay un término medio fijado de manera matemática en abstracto, sino relativo al sujeto en cuestión.

¿Hay alguna excepción a esta relatividad del término medio al sujeto? Sí, hay una excepción: aquellos actos que Aristóteles descarta, porque por su configuración son ellos mismos extremos, es decir, no se les puede aplicar nunca respuestas racionalmente justificables. Por eso, no hay que sacar la conclusión apresurada de que la referencia al término medio como relativo al sujeto implica que no hay un catálogo de respuestas morales independientes de quién sea el sujeto en cuestión. Sí lo hay: son los actos que designan los extremos. El término medio relativo al sujeto se distingue siempre de los términos extremos. La cobardía no es nunca recomendada, la temeridad tampoco y la valentía siempre, pero qué significa ser valiente es diferente en cada caso.

Aristóteles señala, para aclarar el problema, tres tipos de actos y tres tipos de pasiones que están absolutamente prohibidos, porque nunca pueden ser respuestas adecuadas a una situación (por este lado entra la teoría llamada de los "absolutos morales"). Para Aristóteles hay cosas que no están permitidas en ningún contexto. Son muy pocas, y poco informativas para tratar de ser feliz o virtuoso. Aristóteles menciona tres tipos de acciones: el robo, el homicidio y el adulterio. Según Aristóteles no hay una manera más o menos adecuada de cometer adulterio, ni una manera adecuada de cometer un robo. Tampoco hay una manera adecuada de cometer homicidio. No pueden haber aquí término medio, porque dichos actos ya designan extremos.

¿Por qué no se puede dar en una medida adecuada el adulterio? Si se pusiera el adulterio en el esquema del término medio, habría que sacar el miedo de nuestro esquema y poner las pasiones con las que tiene que ver la virtud de la moderación, o sea, los placeres, en estos casos sexuales. Para Aristóteles, la manera de producir respuestas adecuadas en este contexto está relacionada con la institución matrimonial. Es decir, la institución matrimonial regula, entre otras funciones, el ejercicio de la sexualidad. En las diferentes culturas, lo que varía son las formas de la institución matrimonial, pero una de las funciones de las instituciones matrimoniales en cualquier cultura es regular el ejercicio de la sexualidad. Por ejemplo, los árabes pueden tener cuatro mujeres, mientras que los occidentales no han caído en este machismo, nunca se ha admitido esto, por lo menos cuatro mujeres oficiales no, aunque a veces hay mujeres no oficiales.

Pero, ¿por qué el adulterio no puede tener término medio para Aristóteles? Porque designa la manera no adecuada de comportarse con la propia sexualidad, que rompe el marco relativo que expresa una decisión racional al respecto.

Adulterio, homicidio y robo: estos son los tres tipos de actos que Aristóteles prohíbe de manera abstracta, universal. También hay tres tipos de emociones que Aristóteles prohíbe del mismo modo, la envidia, la insolencia (o tal vez, disposición a la violencia, según cómo se traduzca el término griego *hbris* en este contexto) y alegrarse del mal ajeno, que es como la envidia al revés, pues la envidia es entristecerse por el bien ajeno. Estas tres pasiones están absolutamente prohibidas, dice Aristóteles, porque nunca pueden ser la respuesta adecuada a una situación de acción.

Ahora bien, la ética aristotélica no está centrada en este tipo de problemas, en la prohibición. Es una ética de las virtudes y las prohibiciones dicen muy poco sobre qué se debe hacer para ser feliz. La ética aristotélica, a diferencia de la kantiana, no está centrada en estos mandatos negativos. En cambio, la ética kantiana y en general la concepción moderna de moral suele ver aquí el centro de la moral: la moral forma un repertorio de prohibiciones. En la ética clásica, las prohibiciones se encuentran en la periferia de la moral, pues que no se debe cometer

homicidio es algo que entre gente bien educada se da por sobreentendido y no es para nada el fin al que apunta la vida moral. Éste corresponde más bien a que un individuo ame al prójimo, no a que no lo mate. Por eso, estas prohibiciones absolutas juegan un papel mínimo y no se mencionan más que en un pasaje.

Pero hay prohibiciones absolutas en la ética aristotélica y esto hay que decirlo. En este punto, se parece a la kantiana; la diferencia está en que los absolutos morales en una y otra ética juegan un papel completamente distinto en la economía total del sistema moral, pero ambas éticas reconocen absolutos morales y en ese sentido se oponen por ejemplo a las éticas de tipo utilitarista o consecuencialista y al relativismo ético. En efecto, en las éticas utilitaristas, consecuencialistas y relativistas, suele negarse la existencia de absolutos morales, es decir, cosas que no se pueden hacer bajo ninguna circunstancia.

3) La referencia al hombre prudente

La noción de prudencia y la referencia al hombre prudente es uno de los puntos centrales de la ética clásica e implica entender bien las relaciones entre las virtudes morales o del carácter y las del intelecto, especialmente la virtud intelectual de la prudencia. Para algunos, éste también es uno de los puntos más débiles de la ética clásica.

En la definición de la virtud moral aparece una referencia a la prudencia. En consecuencia, hay en la virtud moral una referencia esencial a una virtud intelectual, no del carácter. Hay un componente intelectual esencialmente involucrado en la virtud moral: sin ese componente intelectual, sin la prudencia, la virtud moral queda reducida a mero talento natural, que no siempre llega a ser bien utilizado y que puede ser incluso perjudicial.

Por ejemplo, de los dos extremos viciosos respecto a la pasión del miedo, la cobardía y la temeridad, hay uno que se parece más a la virtud: la temeridad, que se parece más a la valentía que la cobardía, pues el temerario, igual que el valiente, enfrenta al peligro. Hay individuos que por naturaleza tienen la tendencia a enfrentar el peligro y eso es un talento natural, que no es virtud. Ese talento natural se eleva al plano de una virtud moral allí donde esa tendencia es orientada con arreglo a criterios de racionalidad que la tendencia misma no provee. El “valiente” por naturaleza tiene tendencia a enfrentar los miedos, tiene un talento natural, pero ese talento natural librado a sí mismo puede ser muy perjudicial para él, por no proveer los criterios para poder orientarlo según estándares de racionalidad. La vinculación de ese talento natural con ciertos estándares es lo que le permite al sujeto producir respuestas justificables sobre la base de ese talento. Cuando el que naturalmente está inclinado a afrontar el peligro logra acomodar ese talento o disposición natural dentro de ciertos estándares de racionalidad, se puede decir que es valiente. A estos talentos naturales se les llama también “virtudes naturales”, por oposición a las virtudes éticas.

Otro ejemplo que muestra la vinculación de la prudencia con la virtud moral es el de un individuo con cierta tendencia natural a ser generoso, a dar con facilidad. Ahora bien, esta tendencia no es la virtud de la generosidad, porque puede no estar bien encaminada. Puede ser que el individuo sea alguien que se desprende de todo, porque no sabe decir que no. Ese talento natural, librado a sí mismo, no es la virtud moral de la generosidad, sino que ésta lo eleva a ciertos estándares de racionalidad que provocan no la mera tendencia natural a dar, sino ciertos procesos deliberativos intelectuales que esclarezcan esa tendencia natural y la orienten en cierta dirección.

Librado a sí mismo, ese talento natural puede ser muy perjudicial e incluso puede devenir un vicio, el vicio de dar sin mirar a quién, ni cuánto, ni cómo, ni dónde. Es decir, sin este componente intelectual, el hábito del carácter no se rectifica como virtud moral, aunque esté radicado en tendencias potencialmente más parecidas a la virtud que las contrarias.

Esto es lo que expresa Aristóteles en el último capítulo del libro VI de la *Ética a Nicómaco* (VI 13), donde defiende una tesis muy estricta: no hay virtud moral sin prudencia, ni prudencia sin virtud moral. Aunque se hablará específicamente de la prudencia más adelante, en 5.4, hay que saber que prudencia y virtud moral son cosas distintas, básicamente porque la prudencia es una virtud intelectual y las virtudes morales son del carácter. Pero las virtudes del carácter involucran un componente intelectual, que tiene que ver con la prudencia, y, viceversa, la prudencia no es cualquier habilidad intelectual, que permita encontrar medios para cualquier fin: eso es mera astucia. La astucia se llama prudencia sólo cuando está orientada a fines virtuosos. Es decir, el mero talento natural se vuelve virtud moral sólo cuando está enmarcado en los estándares de la prudencia, pero, viceversa, la mera astucia –el talento natural de encontrar medios para los fines que uno busca– sólo llega a ser prudencia cuando los fines que se buscan son fines propios de la virtud.

La virtud moral se apoya en la prudencia y ésta se apoya en la virtud moral, lo que puede verse como un círculo vicioso o como un círculo virtuoso. En un esquema:



En el esquema, esto se puede expresar así: la virtud en sentido fuerte y la prudencia van arriba. Bajo cada una, se encuentra el talento o virtud natural correspondiente: bajo la virtud moral, los talentos del temperamento, como la tendencia a dar o a no ser rencoroso, etc.; y bajo la prudencia, un talento de tipo intelectual, que se puede llamar astucia. Si se elevan estas dos cosas, se tiene la virtud moral y la virtud intelectual correspondientes a la mediación de los extremos opuestos que se pueden seguir de los talentos naturales. La virtud natural llega a ser virtud moral a través de la prudencia y la astucia llega a ser prudencia a través de la virtud moral. Esto es lo que quiere decir la tesis de que sin prudencia no hay virtud moral y sin virtud moral no hay prudencia.

Sin duda, es natural preguntarse si este círculo es vicioso o no, si esta paradoja en la definición de la virtud es o no real. La respuesta, según muchos intérpretes, es que, si se piensa esto desde el punto de vista del proceso educativo, no hay un círculo vicioso.

En efecto, la formación del juicio y la formación del carácter se relacionan con la prudencia y con las virtudes. Y son dos caras de la misma moneda, pues no se aprende las virtudes morales por un lado y el juicio por el otro. Por ejemplo, cuando se le enseña a un niño a afrontar el peligro, también se le enseña a evaluarlo. La formación del carácter y la formación del juicio corren parejas y a eso apuesta la ética clásica aristotélica, no a la formación intelectualista por un lado y de hábitos ciegos por el otro. El proceso de formación de hábitos es esclarecido por un proceso de formación

del juicio y, viceversa, el proceso de formación del juicio es sustentado por el desarrollo de hábitos del carácter.

Para entender mejor esta vinculación, conviene pensar que todas las virtudes morales se refieren a la prudencia, como a un cierto polo de unificación. La prudencia como virtud intelectual se despliega, por así decir, en una multiplicidad de hábitos del carácter: valentía, moderación, generosidad, justicia, etc. Todo este catálogo de virtudes morales se explica porque las virtudes morales son diferentes, porque se refieren a un determinado tipo de situación y a un determinado tipo emoción, mientras que la prudencia es una sola. Hay una pluralidad de situaciones y de respuestas emocionales, y de allí proviene la diversidad de las virtudes, que son concreciones de la prudencia para un tipo de situación y un tipo de respuestas emotivas. Por ejemplo, la valentía es el modo de ser prudente frente al miedo y frente al peligro, la moderación es el modo de ser prudente frente a lo corpóreo y al tipo de apetito que producen los placeres corpóreos, la generosidad es el modo de ser prudente frente al dar y recibir diversos bienes y frente a los deseos que produce este tipo de situación. Entonces, en cierto sentido el contenido de la prudencia es concreto: son las virtudes morales, pues no se puede identificar en abstracto el contenido de la prudencia sin indicar cómo actúa el prudente frente a cada cosa. Y, viceversa, el virtuoso no puede ser identificado como tal sin hacer referencia a la prudencia, es decir, el valiente es el prudente frente al miedo. Hay un ir y volver entre virtud moral y prudencia.

UNIDAD 5 LAS VIRTUDES FUNDAMENTALES O CARDINALES

En la bibliografía se cita como literatura para el tratamiento de las virtudes el famoso libro de Joseph Pieper, *Las virtudes fundamentales* (Rialp, Madrid), que tiene un tratamiento muy extenso de cada una de las virtudes, donde se puede encontrar una fenomenología o descripción muy interesante de una gran cantidad de aspectos particulares, que no voy a rehacer aquí, sino que, como siempre, voy a situar sistemáticamente el problema para dar un marco para la posterior lectura del texto indicado.

5.1 Concepto y origen de las virtudes cardinales

La noción de virtudes cardinales o fundamentales, como también se las llama, adquirió un relieve peculiar en el marco del pensamiento cristiano, concretamente cuando, por ej., a partir de Tomás de Aquino, se las opone a las virtudes teologales. Esta oposición entre virtudes teologales y cardinales las considera como virtudes correspondientes a dos ámbitos distintos, en cierto paralelismo con la distinción cristiana entre el ámbito de la naturaleza y el ámbito de la gracia.

Esta oposición es muy tardía en la historia del pensamiento, pues no existe antes del siglo XIII. Pero la idea de que hay ciertas virtudes éticas fundamentales es muy antigua. Concretamente, se remonta a los griegos, que ya identificaron algunas virtudes fundamentales, básicamente las mismas que después se llamaron cardinales: prudencia, justicia, fortaleza o valentía y templanza o moderación.

La primera identificación de estas cuatro virtudes, como virtudes básicas o fundamentales en el ámbito ético, se remonta a Platón. El catálogo de las virtudes que después se llamaron cardinales se encuentra por primera vez en la *República* de Platón (cf. IV 427c-434d; 441c-445b). Posteriormente se volvió a poner énfasis de diversas maneras en este punto en la tradición estoica y, antes de la Escolástica, en el pensamiento de los Padres de la Iglesia.

La primera fuente de las cuatro virtudes que después se llamaron cardinales es la *República* de Platón, su obra más conocida y, posiblemente, la obra que todo hombre culto occidental alguna vez en su vida ha hojeado o quisiera hojear. No puedo entrar en una discusión muy detallada de la concepción de Platón, sino sólo dar una orientación básica de cómo Platón presenta estas cuatro virtudes éticas.

Curiosamente, la lista que Platón presenta de las virtudes es mucho más nítida que la que se puede extraer de Aristóteles. En la ética aristotélica se encuentra un catálogo bastante amplio de virtudes, en el cual se echa de menos una referencia más clara al orden jerárquico de esas virtudes, que Aristóteles trata más bien de una manera aditiva, una detrás de la otra. En cambio, en la *República* aparece un tratamiento dedicado a cuatro virtudes consideradas fundamentales. De las demás virtudes se habla en conexión con ellas, pero sin un tratamiento del mismo tipo.

Platón conecta este tratamiento de las virtudes con la cuestión acerca de la estructura del alma justa, por un lado, y, por otro lado, con la estructura del Estado justo o Estado ideal.

En efecto, Platón en la *República* desarrolla un modelo utópico de Estado ideal y para ello se basa en una estructura argumentativa muy típica en los contextos antiguos: establecer un paralelo estructural entre el macrocosmos y el microcosmos. Platón quiere mostrar que entre el alma del hombre justo o virtuoso y las partes del Estado ideal hay cierta correspondencia estructural, más concretamente una correspondencia uno a uno. Así, el Estado y el alma tienen para Platón el mismo número de partes, hablando del Estado ideal, que es una construcción teórica, un paradigma.

En concreto, para Platón, el alma tiene tres partes: una racional; una apetitiva, que tiene que ver con las funciones vinculadas con los deseos y apetitos básicos y, por lo tanto, también con las satisfacciones elementales, incluso metabólicas y fisiológicas; y, por último, una parte intermedia, por así decir, que corresponde al ámbito que hoy se llama volitivo y afectivo, el ámbito de la voluntad y de la emocionalidad (cf. *Rep.* IV 434d-441c). A esta parte, Platón le llamaba de otra manera, el alma irascible, pero ese nombre hoy no dice mucho.

En general se puede decir la "parte" o la función del alma. Lo de "parte" hay que tomarlo entre comillas, porque son más bien funciones del alma, no partes distinguibles como en una cosa material.

Estas tres partes del alma se corresponden con las partes del Estado ideal. Así, la parte racional del alma se corresponde, dentro de la estructura del Estado, con la clase de los que tienen que gobernarlo, aquellos que marcan el rumbo del Estado. A su vez, la parte del alma que tiene que ver con la afectividad, con la emocionalidad y la voluntad, se corresponde con la parte del Estado encargada de la defensa, con los guardianes del Estado. Para Platón, esta parte del Estado tiene que acompañar a la parte gobernante, así como la parte emotiva o afectiva del alma tiene que acompañar a la parte racional. Y, por último, la parte apetitiva del alma encuentra su correspondencia, en el nivel del Estado, en la clase de la gente común, dedicada a sus distintos trabajos y a la persecución de sus intereses particulares. Una persecución de intereses particulares que Platón considera legítima, pero que debe enmarcarse en la búsqueda del bien del conjunto.

Platón determina que a cada parte del alma y a la respectiva parte del Estado corresponde una virtud (cf. *Rep.* IV 427c-434d). La virtud que corresponde a la parte racional del alma y del Estado es la que Platón denomina la prudencia. A la parte volitiva del alma y a la clase de los guardianes, Platón le asigna como virtud propia la valentía, mientras que a la parte apetitiva del alma y a la clase de artesanos, labriegos, comerciantes, es decir, a la gente dedicada al comercio y a las actividades privadas, Platón le asigna como virtud propia la templanza o moderación.

¿Y la justicia? Un punto muy interesante del tratamiento de Platón es que no asigna la justicia a ninguna parte del Estado en particular, sino que la concibe más bien como una virtud arquitectónica, relacionada con el funcionamiento de la totalidad, y que por eso no está al mismo nivel de las otras tres, sino que consiste en la mutua adecuación y ajuste de cada una de las partes del Estado a su virtud propia y a su función propia. Es decir, la justicia no reside en ninguna parte concreta del Estado, sino que es una virtud del conjunto, que se da en la medida en que todas y cada una de las partes del Estado y del alma realicen su función propia de acuerdo con su virtud propia: que la parte racional gobierne y gobierne bien, que la parte afectiva o volitiva acompañe a la parte racional, garantizando que aquello que la parte racional determina como bien del conjunto se realice para el conjunto, y que la parte apetitiva busque sus propios fines, pero dentro de los márgenes que traza la orientación que proviene de la parte racional, pues los deseos son moderados

en la medida en que su satisfacción esté bien enmarcada dentro de ciertos criterios de racionalidad, que provienen de una parte del alma distinta de la apetitiva, que es la que produce esos deseos.

En esa armonía del conjunto Platón ve la justicia. Según esto, la justicia consiste en que cada cual haga lo suyo, en pocas palabras. Cada parte debe cumplir su propia función y cumplirla bien; así, la justicia no es la virtud de ninguna parte, sino la virtud de un Estado así constituido. Y, en el plano individual, es justa un alma así dispuesta, en la cual la parte racional gobierna, la parte emocional volitiva acompaña ese gobierno y la parte apetitiva satisface sus deseos dentro de las pautas que provienen de racionalidad. Y de la misma manera un Estado justo es aquel donde se da análogamente ese mismo tipo de situación.

No hay en Aristóteles un tratamiento tan nítido como en Platón de estas virtudes, llamadas después cardinales. Sí se encuentra en Aristóteles una fenomenología de las virtudes en particular, de cada una de ellas. Posiblemente esto sí es más amplio de lo que ofrece Platón. Pero la nitidez del catálogo de cuatro virtudes procede del tratamiento platónico, no del aristotélico. Éste es un punto importante de recalcar, porque muestra que no todo en la ética cristiana es herencia del aristotelismo, como se puede afirmar a veces simplificando excesivamente las cosas.

5.2 La templanza o moderación

La palabra griega que algunos autores traducen por "templanza" y otros simplemente por "moderación" es *sofros_{ne}*. Aquí, se empleará habitualmente la segunda traducción.

Para ver un tratamiento detallado de esta virtud en una fuente antigua, se puede leer el tratamiento de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* III, 13-15.

En conexión con la moderación se presenta un tema muy importante, que voy a tratar de abordar brevemente. Se trata de un tipo de vicio moral íntimamente conectado con la virtud de la moderación, al que ya se ha aludido varias veces a lo largo del curso, que es el fenómeno de la incontinencia.

La incontinencia es un tipo de error o cuasi-vicio moral que está en estrecha conexión con la virtud de la moderación. Concretamente, designa una situación en la cual el sujeto obra contra los criterios que provienen de la virtud de la moderación, sin estar persuadido de la conveniencia de hacerlo.

Aristóteles trata extensamente acerca de la incontinencia en el libro VII de la *Ética a Nicómaco*.

Voy a aprovechar la referencia a la moderación para hablar un poco de la incontinencia, que es objeto de un interés sistemático central para la ética, y no sólo para la ética antigua, ya que en la teoría de la acción contemporánea ha sido redescubierta la importancia de este fenómeno.

a) Introducción al concepto de moderación

En primer lugar, hay que decir en qué consiste la moderación y a qué tipo de objetos está referida.

Conviene partir de las constataciones que hace siempre Aristóteles respecto de cada una de las virtudes. Como se dijo en 4.3, cada virtud tiene un ámbito de referencia propio, constituido por un tipo de situación de acción y por un tipo de emoción vinculada a esa situación de acción. ¿Cuál es ese ámbito de referencia en el caso de la templanza o moderación? Obviamente se trata del placer sensible y de los deseos vinculados con el placer sensible, los deseos "apetitivos", como se les llama tradicionalmente. Más concretamente, dentro de los deseos apetitivos hay tres formas fundamentales: los deseos del alimento, los de la bebida y la satisfacción del impulso sexual. Éstos son los tres tipos básicos de deseos apetitivos, todos vinculados con funciones ancladas en la fisiología. Por eso, no son simplemente deseos que se pueda tener en abstracto, como el de comprarse tal o cual auto, sino que, por estar vinculados con funciones básicas de la vida, son de carácter muy básico.

La moderación está referida directamente al tipo de respuesta que un sujeto debe producir frente a este tipo de deseos. Como toda virtud, desde el punto de vista aristotélico, la moderación consiste en un cierto término medio frente a dos extremos igualmente viciosos. ¿Cuáles son los extremos a los cuales está referida la moderación? El exceso por el lado del más es el vicio que Aristóteles llama intemperancia o desenfreno (se puede traducir de las dos maneras). También hay, para Aristóteles, un exceso por el lado del menos, que se puede llamar insensibilidad. La moderación es el término medio determinado según razón entre esos dos extremos. Frente al apetito de gozo sensible en sus tres formas, hay la posibilidad del más, del menos y del justo medio. La moderación designa ese justo medio, que no es algo mediocre, sino lo mejor. El punto o término medio es, desde el punto de vista normativo, un extremo, un superlativo, dice Aristóteles, y es lo más difícil de hallar. No es un promedio o suma de un poco de intemperancia más un poco de insensibilidad, sino otra cosa, cualitativamente distinta.

El moderado, así lo formula Aristóteles, es aquel que no sólo se abstiene, sino que siente naturalmente repugnancia frente al tipo de placer que busca el inmoderado o desenfrenado y frente a la forma en que lo busca. Hay que notar que el vicio no tiene que ver con qué cosas busca el desenfrenado, pues todo el mundo come y bebe y casi todo el mundo satisface sus deseos sexuales. La diferencia entre el moderado y el desenfrenado se refiere más bien al cómo, cuándo, dónde y a la medida de la satisfacción de sus impulsos o deseos.

El moderado para Aristóteles no es solamente el que se abstiene de la inmoderación. El que se abstiene de la inmoderación, pero no siente repugnancia frente a ella, para Aristóteles todavía no es moderado, sino continente. El indicio de que un hombre llegó a la virtud es que además rechaza el vicio incluso desde el punto de vista sensible. Como se ha visto varias veces, la noción aristotélica de virtud es muy exigente: el virtuoso aristotélico no tiene conflicto en su interior, es decir, no se contiene, sino que ha llegado a una armonía tal de razón y emocionalidad, que sus reacciones emotivas están de acuerdo con sus estándares de evaluación racional. El moderado es como un *gentleman* que cuando ve a alguien comer en exceso le parece una barbaridad, algo asqueroso. En cambio, quien dice: "no me voy a comer el segundo plato de postre, aunque me

encantaría" es un continente, no un moderado. Para Aristóteles, el moderado encuentra gozo en aquellas cosas que al mismo tiempo son sanas y adecuadas, o sea, en la abstinencia, en la frugalidad, en comer tal como lo indicaría el médico, etc. Como se ve, es difícil ser moderado y encontrar gozo en este tipo de abstinencia. En todo caso ese es el estándar que permite describir al moderado, según Aristóteles, es decir, es quien siente repugnancia frente a las cosas que hace el inmoderado y gozo frente a aquellas que corresponden a los estándares de moderación.

Estos estándares de moderación no son una lista abstracta, frente a la cual todo sujeto tuviera que actuar de la misma manera, sino que dependen de cada tipo de persona y de una gran cantidad de otros factores. Como se mencionó en 4.3, Aristóteles pone como ejemplo la alimentación, pues la adecuada para un atleta de 120 kg. no es la misma que para un señor que lleva una vida sedentaria y pesa 70 kg. Para un atleta, ser moderado no significa comer lo mismo que el señor de vida sedentaria, pero el punto es que para ambos hay una medida adecuada y ambos serán moderados si obran según esa medida y en cierta forma sienten repugnancia por ir más allá de ella.

En *Ética a Nicómaco* 1119b3ss, Aristóteles compara la falta de moderación con la situación del niño. Ve al inmoderado como alguien parecido a un niño por el papel que juega en ambos el placer. No es que el niño sea inmoderado: el niño no puede ser inmoderado porque todavía no tiene estándares de racionalidad propios y por eso está todavía por debajo del piso mínimo arriba del cual se puede decir que alguien es moderado o inmoderado. El niño está siendo educado y por eso Aristóteles no dice que sea inmoderado. Pero el niño vive, por lo menos en sus primeras etapas, orientado mayormente hacia la búsqueda de gozo inmediato. Si una guagua no actuara con esos criterios, no sobreviviría. Para la guagua, en sus primeras etapas, el satisfacer su necesidad es un imperativo inmediato, frente al cual no hay ningún tipo de escapatoria. Si la guagua a las 2:00 a.m. quiere comer, hay que darle de comer, y si a las 3:30 a.m. quiere comer de nuevo, hay que volver a darle de comer, pues no hay ningún tipo de mediación posible para estos deseos.

Pues bien, en cierta forma, el inmoderado tampoco está en condiciones de desarrollar un trato adecuado con respecto al placer, porque su respuesta frente a él no está mediada por estándares de racionalidad. En este sentido, Aristóteles lo compara al niño, en el sentido en que en ambos casos la motivación racional está subyugada, por diversas razones, a la fuerza motivadora del placer inmediato.

b) La incontinencia

Ahora, quisiera aprovechar esta referencia a la moderación o templanza para introducir el tema de la incontinencia, al cual se ha aludido varias veces en este curso.

Éste es un tema sistemáticamente central no sólo para la ética clásica, sino también para lo que hoy modernamente se conoce con el nombre de "teoría de la acción", porque presenta un tipo de acción muy peculiar: en ella, el sujeto obra de una manera que puede ser descrita como "internamente irracional".

"Irracionalidad interna" es el concepto con el cual se alude, en la teoría de la acción contemporánea, a aquellos fenómenos en los cuales un sujeto hace no lo que a otro le parece mal, sino lo que él mismo juzga que no debería hacer.

Voy a poner un ejemplo de Davidson, uno de los autores que más ha estudiado estos problemas. La astrología puede parecer más o menos irracional, depende de la persona que evalúe. Pero es claro que para alguien que cree en la astrología ir a consultar el horóscopo no es internamente irracional, porque es un acto que está en congruencia con sus creencias. Ahora bien, si estas creencias son racionales o no, es una discusión ulterior. Un sujeto que cree en la astrología y obra en consecuencia es internamente racional, es decir, es consistente con sus creencias, aunque sus creencias puedan ser disparatadas. Pero si un individuo que no creyera en la astrología, consultara sin embargo el horóscopo, ese sería un caso de irracionalidad interna, porque su conducta no es consistente con sus propias creencias.

La incontinencia es un fenómeno de irracionalidad interna, porque el incontinente es precisamente quien actúa en contra de lo que él mismo cree que es mejor para sí. Y éste es un problema desde el punto de vista teórico, porque es muy difícil explicar cómo un sujeto puede a sabiendas obrar en contra de lo que cree que es mejor para él. Bajo el elemental supuesto de que ningún sujeto elige a sabiendas las cosas que lo perjudican, éste es un grave problema teórico.

El primer filósofo que puso el dedo en la llaga en relación con este problema fue Sócrates. Él sostuvo que no puede haber algo así como incontinencia, que nadie puede voluntariamente y a sabiendas escoger aquello que sabe que es peor para él. Para Sócrates, si alguien escoge lo que es peor para él, se debe a que está equivocado, es decir, a que en realidad no sabía que eso era peor para él; si no, no lo habría escogido.

El ejemplo típico, que he puesto varias veces en este curso, es el del diabético goloso. Va al médico, convencido de que respecto a su salud el médico tiene más autoridad que él, y recibe el diagnóstico de diabetes. Pero es muy goloso y, aunque sale del médico convencido de que lo mejor para él es abstenerse a partir de ahora de la lista de cosas que no puede comer, pasa por una pastelería, entra, compra un pastel y se lo come rápidamente, mientras lee la lista y dice "el lunes comienzo".

Este ejemplo se puede describir de distintas maneras. En la lengua cotidiana, se dice que este sujeto obró incontinentemente, pues la noción de incontinencia está en la moral prefilosófica, aunque no con estas palabras. Habitualmente se describen estos fenómenos aludiendo a ellos como fenómenos de incontinencia: "me traicioné" o "me venció la tentación", etc. , es decir, obré en contra de lo que creía era mejor para mí. Todas estas descripciones aluden a formas o casos de incontinencia.

En cambio, Sócrates se distancia del lenguaje corriente, pues en ética tiene una posición marcadamente intelectualista. Para él, en realidad la incontinencia no puede darse. Hay que redescibir el ejemplo del diabético, de la siguiente manera: el diabético no sabe lo mal que le hace comer pastel, pues, si realmente hubiera comprendido lo malo que era para él comer ese pastel, jamás lo hubiera comido. De esta manera, con este tipo de redescipción del hecho, Sócrates eliminaba los fenómenos de incontinencia y los describía como fenómenos de ignorancia moral. En definitiva lo que se llama habitualmente incontinencia era para él simplemente un caso de ignorancia.

Esa no es la posición de Aristóteles, quien admite la realidad de la incontinencia. Pero, para poder admitirla, tiene que poder explicarla. Y aquí resulta muy interesante reflejar siquiera someramente la explicación aristotélica del fenómeno de la incontinencia, para darse cuenta del papel que cumplen, en la motivación de los actos humanos, por un lado la motivación racional y por otro lado la motivación no racional. Justamente por la manera en que Aristóteles trata este problema, el fenómeno de incontinencia es el caso típico del conflicto de motivaciones, entre deseos de origen racional y deseos de origen apetitivo.

Voy a graficar esto resumiendo un pasaje bastante complejo del libro VII de la *Ética a Nicómaco*, donde Aristóteles recurre a una estructura formal, que los filósofos llaman el silogismo práctico, para explicar la incontinencia.

Además del silogismo teórico, hay silogismos prácticos. Hablando de esta estructura formal, Aristóteles da cuenta de este problema, tan paradójico, de las situaciones en las que un sujeto está convencido, como una convicción básica y fundamental, que debe escoger para sí lo mejor y al mismo tiempo escoge lo que juzga que es peor para él.

Esto se puede ver de la siguiente manera: hay dos silogismos diferentes, el silogismo llamado de la moderación y el silogismo del placer. Todo silogismo tiene una premisa mayor, una premisa menor y una conclusión. La conclusión, en el silogismo práctico, no es una proposición, sino una acción¹⁵.

	<i>Silogismo de la moderación</i>	<i>Silogismo del placer</i>
p. mayor	deseo abstenerme del dulce	deseo probar el dulce
p. menor		esto es dulce
conclusión	me abstengo (no lo pruebo)	pruebo

La premisa menor de un silogismo práctico es siempre una premisa de carácter perceptivo, es decir, es la percepción de una situación concreta de acción. Por ejemplo: "esto es dulce". Evidentemente, de una constatación de ese tipo, como "esto es dulce" o "esto es bebida", no surge todavía ninguna acción, sino que, para que se produzca una acción, se requiere al menos dos elementos: una constatación, que es puramente descriptiva, y un deseo, vinculado con esa constatación. Aristóteles piensa que para que se produzca una acción tiene que haber siempre una convergencia de un componente desiderativo y un componente cognitivo. Volviendo al ejemplo, en el silogismo del placer, la premisa mayor es "deseo probar dulce". Si se conecta esta constatación con este deseo, de ahí surge la acción: "lo pruebo".

De este modo, esa constatación conectada con ese deseo da origen a la acción correspondiente: "pruebo este dulce". Si, en cambio, la misma constatación es conectada con otro deseo, de tipo racional: "deseo abstenerme del dulce", entonces surge la acción contraria: "no lo

¹⁵ No puedo explicar en detalle el silogismo práctico, sino decir aquí lo mínimo para volver intuitivamente claro el modo en que Aristóteles explica el problema de la incontinencia.

pruebo". En síntesis: "deseo abstenerme del dulce", "esto es dulce", por lo tanto "no lo pruebo". Obsérvese que a partir de la misma constatación, de la misma situación de acción, el sujeto producirá acciones distintas, de acuerdo con el principio moral relevante que ponga en conexión con la situación de acción. De esta manera, el agente lee la situación de acción a la luz de un principio. Si la presencia del dulce la lee según el principio "deseo probar lo dulce", porque soy goloso o lo que sea, de ahí resulta una acción determinada. Pero si la misma constatación se lee a la luz del principio "deseo abstenerme del dulce", de allí resulta la acción contraria.

¿Cuál es el caso del incontinente para Aristóteles? Frente a este tipo de situaciones, de estímulos inmediatos, el incontinente, por no haber formado hábitos del carácter que permitan que sus deseos racionales primen sobre sus apetitos, tiende a poner en conexión este tipo de situación de acción con sus deseos apetitivos y no con sus deseos racionales, a pesar de que tiene deseos racionales. En el incontinente hay dos tipos de deseos en conflicto: el deseo racional y el deseo apetitivo.

El continente también tiene este mismo tipo de conflicto, pero el continente lo resuelve en una dirección y el incontinente en otra. Es decir, frente a esta situación, la acción del continente es no comer, y la del incontinente es comer. ¿Cuál es la diferencia entre el continente y el incontinente?, ¿por qué, frente a la misma situación y frente a la presencia en los dos del mismo conflicto de deseos, uno produce una acción y el otro produce la contraria? La respuesta de Aristóteles es la siguiente: porque, a diferencia del incontinente, el continente ha desarrollado hábitos del carácter que le permiten hacer primar sus deseos racionales sobre sus deseos apetitivos. En efecto, qué deseo prima en la motivación de la conducta depende del tipo de hábitos que el sujeto haya desarrollado. Son los hábitos del carácter los que permiten al sujeto desarrollar un trato de un tipo o de otro con sus deseos apetitivos y con sus deseos racionales. La situación del continente y del incontinente es en principio la misma, pues en ambos está dada la situación de acción y la pugna entre dos tipos de deseos de origen distinto. La respuesta, sin embargo, es diferente en cada uno, porque en un caso se han desarrollado hábitos del carácter que refuerzan, por así decir, la motivación racional y en el otro caso no. El conflicto de que se habla aquí es un conflicto de tipo motivacional. Para Aristóteles, en el fenómeno de la incontinencia, el sujeto no está en condiciones de hacer justicia a través de sus acciones a lo que él mismo sostiene que son sus ideales morales, por decirlo así.

El incontinente piensa como el moderado, pero actúa como el inmoderado, dice Aristóteles. Por esa razón es esencial para el incontinente el arrepentimiento; que después de comerse el postre o lo que sea tenga sentimientos de culpa, pues si no los tiene no es un incontinente, sino un inmoderado. Como el incontinente piensa igual que el moderado, pero actúa como el inmoderado, se arrepiente, porque juzga que no estuvo a la altura de su nivel moral. En el arrepentimiento, el incontinente da cuenta del hecho de que él mismo juzga no haber estado a la altura de lo que considera que era su ideal moral correcto. Frente a la situación de acción y frente a la presencia concreta de un estímulo inmediato, el incontinente cae por debajo de sí mismo, se traiciona y actúa en contra de sus propias convicciones acerca de lo que cree que es mejor para él. Naturalmente, este es un fenómeno complejísimo. Sólo en este esquema, la complejidad de factores que intervienen es muy grande, y éste es un esquema reducido, para entendernos en unos pocos párrafos dedicados al problema.

Este tipo de análisis ha sido recuperado por la teoría moderna de la acción. Filósofos como Donald Davidson han tratado el fenómeno de la incontinencia en términos análogos a los presentados aquí, con algunas diferencias, que ahora no vienen al caso, y con algunos puntos de coincidencia. Pero en términos generales Davidson, que ha sido uno de los autores que más ha aportado modernamente en el estudio de este problema, lo ha descrito con términos análogos a los de aquí.

Un punto que no es fácil de resolver, y con esto termino el tema de la incontinencia, es buscar la causa o el origen de este fenómeno. En realidad, no estoy muy en claro todavía con el problema de la incontinencia. Cuando se estudia este problema uno se da cuenta de que anida en él un cierto misterio. Voy a decir por qué.

La posición intelectualista de Sócrates a primera vista parece una ingenuidad: ¿cómo Sócrates no se da cuenta de que hay gente que no obra de acuerdo a lo que cree que es mejor? Pero en realidad la posición de Sócrates no es tan fácil de refutar, porque siempre es posible redescibir estos casos como consecuencias de un error cognitivo. El diabético que se come la torta, ¿no está en cierta forma en la situación que describe Sócrates? Si hubiera comprendido realmente la importancia de lo que le dijo el médico, ¿habría comido la torta?

Aquí hay un problema más de fondo: qué papel juega la motivación intelectual en la vida moral de los sujetos y hasta qué punto, cuando el sujeto obra contra sus propias convicciones, no es posible decir que está en una situación de autoengaño. La tesis socrática es fuerte, porque se apoya en una constatación muy difícil de refutar: un agente racional nunca escoge para sí algo que considera un perjuicio, es decir, cuando un agente obra según convicciones racionales, obra según el principio del autobeneficio, en el sentido amplio del término. Por ejemplo, cuando un sujeto se suicida, se podría decir que obró en contra de su propio bien, pero generalmente ocurre que el sujeto que se suicida lo hace porque cree que así obtiene un bien mayor o se libra de un dolor terrible. Frente al suicidio, Sócrates diría que suicidarse es un error, que consiste no en que el sujeto escoge lo que cree que es peor, sino que se equivoca a la hora de evaluar qué es mejor o qué es peor, pero si se diera cuenta de lo malo que es suicidarse, escogería sufrir cualquier cosa antes de hacerlo. El intelectualismo ético siempre está en condiciones de redescibir estos fenómenos como un error de cálculo, de ponderación de los bienes que están en juego.

Aquí, el problema de fondo no tiene que ver solamente con la formación de hábitos, sino con el papel que juega el componente cognitivo en la motivación moral y con el papel que juega en la incontinencia un fenómeno que hoy se denomina autoengaño. El problema del autoengaño no es un problema meramente psicológico, sino de filosofía moral y de teoría de la acción. El autoengaño es un fenómeno multifacético; hay una gran cantidad de estructuras de autoengaño. Hay autoengaños autoinducidos, en los que el sujeto mismo se induce el autoengaño, y hay

autoengaños no autoinducidos. Nótese, por ejemplo, la motivación que se da en el training de un velocista, en que se le dice que se convenga de que es el mejor. Es una forma controlada de autoengaño autoinducido, porque el sujeto se convence de que es el mejor cuando todavía no lo es. Se convence de algo que es erróneo, para que eso deje de ser erróneo, es decir, se convence de que es el mejor, cuando no lo es, con la esperanza de que eso mismo llegue a ser verdad alguna vez.

Ahora bien, en el ámbito de la moral este tipo de fenómenos juega un papel enorme, que a veces tiende a pasarse por alto. Por eso, no creo que la incontinencia sea solamente un problema de formación de hábitos, sino que hay una gran cantidad de otros factores. Aunque realmente si se me pregunta a fondo, tengo que reconocer honestamente que no estoy en condiciones de hacer un mapa total de estos fenómenos, para decir donde está el origen último del mal moral, para explicar cómo alguien libremente puede escoger el mal.

En realidad, éste es un misterio que la filosofía nunca ha resuelto del todo. Siempre queda la impresión de que en definitiva hay un resto de misterio en el problema. Pero tenemos que aprender como filósofos a convivir con los misterios.

En todo caso lo interesante es ver aquí la complejidad de factores motivacionales que intervienen en la producción de una acción que se pueda llamar incontinente, respecto de la cual el propio sujeto que la produce se distancia, porque no responde a aquello que el propio sujeto que la produce juzga mejor para sí. Y, sin embargo, es una acción llevada a cabo a sabiendas.

Este es un problema que a mí me interesa mucho, no sólo porque es paradójico –a los dedicados a la filosofía siempre nos interesan las cuestiones paradójicas–, sino porque, además, creo que, desde el punto de vista de la evaluación moral, la mayoría de los actos morales negativos tiene esta estructura. En efecto, es mucho más difícil encontrarse en una situación en que alguien hace el mal convencido al mismo tiempo de que eso es lo mejor. En general, hacemos el mal por debilidad en todos los ámbitos, más allá de la virtud de la moderación. Por ejemplo, ¿por qué miente la gente, en general?, ¿acaso porque está convencida de que mentir está bien? No, eso es rarísimo, quizá es posible encontrar un caso de ceguera moral en que un individuo diga que mentir está bien, porque a él le conviene en ese momento; pero en general la gente miente, a pesar de que considera que está mal, porque no quiere enfrentarse a cierta situación, es decir, por temor, aun cuando esa misma persona diría que mentir estuvo mal en esa situación.

Análogamente, fenómenos como el de la incontinencia se dan también respecto de las demás virtudes. En general, es raro encontrar un caso en que el sujeto simplemente hace el mal a sabiendas y convencido de que eso es lo mejor. Más frecuente es el caso en que un sujeto, frente a una situación concreta de acción, produce una respuesta que él mismo en abstracto no avalaría,

pero que por otro tipo de factores escoge como la mejor, aunque se distancia de ella en la reflexión. Estos son fenómenos más parecidos al de la incontinencia que al del vicio moral propiamente hablando.

Por todo esto creo que este tipo de fenómenos juega un papel importantísimo en la economía moral, por así decir, de los sujetos normales. En sujetos de índole patológica esto no es así, pero en el caso del agente moral normal, este tipo de fisura o disociación interior es un fenómeno muy frecuente y, por lo tanto, hay que tenerlo en el centro de la mira. Incluso voy a ir un poco más lejos: muchas estrategias de autojustificación tienen que ver con este tipo de problemas. Cuando un sujeto elabora teorías morales para autojustificarse, muchas veces lo que está a la base de estos intentos son situaciones de este tipo, es decir, que en realidad no está contento con lo que ha hecho, pero carece de coraje o integridad suficiente como para reconocer públicamente o frente a sí mismo que ha obrado por debajo de lo que considera estándares razonables.

En general, esos son fenómenos de lo que modernamente se llama "debilidad de la voluntad", que es un concepto más amplio que la incontinencia en sentido clásico, pero del cual el fenómeno de la incontinencia es el ejemplo más paradigmático. La incontinencia es el caso más paradigmático de los fenómenos de la debilidad de la voluntad, como se les llama hoy, que son, en la vida de sujetos finitos como los hombres, los estadísticamente más frecuentes.

Además, es sabido que una debilidad trae a la otra: cuando se es débil por ejemplo en materias de adulterio, después hay que mentir, etc. No se trata de ceguera moral; es raro encontrarse ese fenómeno de ausencia total de remordimientos frente a ciertos actos, de los cuales un sujeto esté contento, pero que son aberrantes. Lo que más se encuentra es un camino más bien de desmoronamiento, en que un sujeto va tapando una debilidad con otra, en el que a partir de cierto punto ya no hay retorno, porque la inercia de esa dinámica es tal que el sujeto se ve después sobreempujado, pues justamente si era débil al comienzo es más débil al final, y no puede remontar después esa cuesta.

Aunque estos problemas tienen más que ver con la economía moral de los sujetos normales, que el caso más patético del individuo moralmente ciego, sin embargo a veces en las discusiones teóricas pareciera que el interlocutor más habitual fuera el moralmente ciego, el individuo que afirma que no sabe que matar está mal, por ejemplo. Pero en la experiencia moral ese tipo de caso es casi inexistente. Quien diga, por ejemplo, con toda soltura que para él matar al prójimo es bueno no existe en la vida real, es más bien un producto de discusión de laboratorio. En la experiencia moral, en cambio, el otro tipo de fenómenos, los de debilidad de la voluntad, tiene un papel enorme y por eso creo que la teoría moral tendría que hacer más justicia a la presencia estadística de este tipo de fenómenos. Cuando se discute sobre la moral, generalmente lo primero que surge es el tema del relativismo, por la diversidad de costumbres entre las distintas sociedades. Este tema está al alcance de la mano en cualquier discusión pública sobre moral, pero tiene sin embargo una incidencia mucho menor en la vida moral del sujeto que este otro tipo de problema, que no surge casi nunca en la discusión, al menos no en primera instancia. También sería interesante pensar en qué medida el argumento del relativismo forma parte muchas veces de las estrategias de autojustificación del sujeto para no enfrentarse a su propia realidad moral.

5.3 La fortaleza o valentía

Lo que se va a decir aquí acerca de la valentía es mucho menos que lo que se dijo sobre la moderación. Para el tratamiento particular de esta virtud en Aristóteles, se puede ver *Ética a Nicómaco* III, 9-12.

El término griego *andreía* no sólo se traduce como "valentía". También en el catálogo habitual de las virtudes cardinales se habla de "fortaleza", que es un concepto más amplio. Por lo menos en castellano, "fortaleza" se vincula con un espectro de ámbitos de actuación mucho más amplio que "valentía". Por eso, traducir "fortaleza" no hace justicia a la manera en que Aristóteles trata este problema, sino más bien a la manera en que se lo trata en el ámbito de la ética cristiana. Es típico de la recepción cristiana de la ética clásica que se amplíe el ámbito de la aplicación de la valentía y se tienda a hablar, más bien, de fortaleza.

Sin embargo, en su tratamiento de la valentía, Aristóteles centra la discusión acerca de esta virtud en el ámbito propio de su sentido estrecho, es decir, en el ámbito bélico. Como se ha dicho ya, la valentía para Aristóteles es un término medio entre dos extremos igualmente perniciosos, el de la temeridad y el de la cobardía. Un término medio cuyo ámbito primario es para Aristóteles el miedo a la muerte, pero no en cualquier situación, no por enfermedad, p. ej., sino el miedo a la muerte en situación bélica. Respecto a este miedo se da para Aristóteles la valentía en sentido propio. Las demás formas de la valentía, por ejemplo enfrentar la muerte en la enfermedad, son para Aristóteles modos análogos, por así decir, de la valentía, pero no la valentía en el sentido propio.

En este aspecto, como Aristóteles lo presenta, se ve claramente que su ética es hija de su tiempo. No fue casualidad que en la ética cristiana el concepto de valentía se ampliara, de manera que la palabra se tradujo más bien como fortaleza y su ámbito ya no se vio primariamente en el ámbito bélico.

Esta ampliación tiene que ver, entre otras cosas, con la sociedad en que vivió la ética cristiana y con la diferencia de carácter que fue tomando la guerra posteriormente, hasta el punto que hoy muy pocas veces se educa para ser valiente en el frente bélico, salvo que se haya hecho el servicio militar –y ni siquiera entonces. Es muy difícil que la valentía bélica clásica tenga alguna ocasión de aplicarse en el mundo en que nos toca vivir, pues la guerra actual, lejos de presuponer, más bien excluye la posibilidad de ser valiente: ¿quién puede ser valiente frente a ataques misilísticos?, ¿qué papel tiene la valentía en una guerra tecnológica, en una guerra computarizada? Incluso lo que se llama valentía en el ámbito bélico no tiene la aplicación que tenía, por ejemplo, en las guerras napoleónicas o en las guerras de la independencia americana, con sables y luchas cuerpo a cuerpo.

En cambio hoy se reclama de los sujetos otras formas de valentía, como por ejemplo el coraje cívico, que permite la resistencia civil cuando la autoridad pretende imponer medidas aberrantes. Naturalmente, la ponderación de estos fenómenos se debe a una situación distinta a la que Aristóteles tiene a la vista y tiende a hacer más justicia a la realidad actual, en la que la guerra no forma parte de la vida cotidiana de la gente y, en cambio, el trato con medidas arbitrarias de las

autoridades, sí. Por eso, se tiende más bien a educar en el coraje civil o cívico que en la valentía bélica.

Aquí se muestra uno de los casos típicos en los cuales una teoría adecuada de las virtudes tiene que hacer justicia al horizonte concreto en que se mueve la acción de los agentes. ¿Qué sentido tendría hoy para el cultivo de las virtudes educar a la gente como en Esparta, cuando no hay guerras a la manera de Esparta, y, en cambio, no educar a los niños para ser valientes frente al abuso de la autoridad, con lo cual se verán confrontados frecuentemente en sus vidas como ciudadanos?

Pero, comoquiera que sea, independientemente de esta diferencia de acentuación, no cabe duda que la valentía o fortaleza en este sentido amplio es una virtud básica, que los sujetos tienen que cultivar igual que antes. Los peligros con los cuales una persona se ve confrontada hoy también involucran eventualmente la propia muerte, pero a través de situaciones distintas del campo bélico. En el siglo XX, muchos murieron o perdieron la libertad por decir su opinión libremente.

En todo caso, el componente situacional de la ética de la virtud es lo suficientemente amplio como para dar lugar a estas flexibilidades. La respuesta virtuosa es siempre una respuesta adecuada a un tipo determinado de situación. Por eso es importante para la educación moral identificar ese tipo de situaciones con las que el sujeto se ve habitualmente confrontado, para identificar también el tipo de respuesta adecuada respecto de ese tipo de situación.

A pesar de todo, Aristóteles distingue en su tratamiento de valentía cinco formas y entre ellas una es el coraje cívico. Sócrates fue un ejemplo de coraje cívico, un ejemplo que Aristóteles conocía muy bien, ya que frente a una decisión injusta prefirió afrontar la muerte y no renunciar a ciertos estándares que consideraba propios de la virtud. Aristóteles lo consideró un ejemplo paradigmático, sin duda, pero por su horizonte cultural Aristóteles ponía como modelo de la valentía el coraje bélico.

5.4 La prudencia

a) Introducción al concepto de prudencia

El tratamiento aristotélico de la prudencia se encuentra en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Más concretamente, en el capítulo 5 hay un tratamiento en general de la prudencia y en los capítulos 8 y 9 hay un tratamiento más específico, que habla de la prudencia en relación con la política –un tema que a Aristóteles le interesa mucho, porque en la ética aristotélica hay continuidad entre ética y política¹⁶–. Por último en *Ética a Nicómaco* VI 13 se estudia la prudencia en relación con la razón ética.

Para comenzar a hablar de prudencia, hay que hacer una precisión terminológica bastante elemental, para evitar una posible confusión.

"Prudencia" es una palabra castellana que está en la lengua habitual y que se usa frecuentemente. Pero, aunque proviene del latín *prudentia*, ha adquirido en la lengua cotidiana un significado que no es el significado originario en latín ni mucho menos el significado en griego. Lo que los latinos tradujeron con el término *prudentia* es el término griego *phrónesis*.

Cuando se habla de prudencia en la lengua cotidiana, se piensa en algo muy distinto al significado de *phrónesis*. El término griego alude más bien a lo que se podría llamar "sabiduría práctica" o "inteligencia práctica" o "comprensión práctica": la noción de *phrónesis* abarca todo este marco semántico. En cambio cuando hoy se habla de prudencia, se tiende más bien a entender algo mucho más particular y acotado: la cautela. Cuando se habla de comportamiento prudente, imaginamos a alguien que ha actuado cautela, incluso excesiva. Para Aristóteles, sería absurdo pensar que alguien tenga excesiva *phrónesis*, excesiva prudencia en el sentido clásico, pues la *phrónesis* no puede ser excesiva: si lo es ya no es prudencia. Sin embargo alguna vez se habla de prudencia en tono peyorativo, como excesiva cautela, lo que demuestra que el término ha adquirido un significado parcialmente distinto y más estrecho que el término clásico.

Cuando a partir de ahora se hable aquí de "prudencia", hay que entenderlo en el sentido clásico, es decir, como sinónimo de sabiduría práctica y no de cautela, cuidado, tino.

Es interesante notar hasta qué punto estas nociones pueden contraponerse. Lo que hoy se valora como prudencia puede a veces ser desaconsejado desde la teoría clásica de la prudencia, pues a veces lo prudente desde el punto de vista clásico es arriesgado. Hoy se ve la prudencia como lo opuesto a asumir riesgos; y muchas veces, en un tono más peyorativo, se vincula con la actitud de aquel que "no se la juega" nunca. Pues bien, para entender el tratamiento clásico de la prudencia, hay que borrar todas esas asociaciones.

¹⁶ De hecho, Aristóteles concluye la *Ética a Nicómaco* diciendo que va a comenzar a tratar el tema de la política. En realidad la *Ética a Nicómaco* y la *Política* de Aristóteles eran un solo libro, pues la ética y la política para Aristóteles son la misma ciencia en ámbitos distintos.

b) Semejanza entre prudencia y técnica

Aristóteles estudia la prudencia o *phrónesis* en el marco de un tratamiento más amplio de las virtudes intelectuales. En concreto, trata a la *phrónesis* en unión estrecha con otra virtud intelectual, que Aristóteles llama la *téchne*, la "técnica" o "arte". *Téchne* se traduce al latín por *ars* y abarca tanto las bellas artes como los oficios técnicos en general.

Aristóteles distingue cinco virtudes de la inteligencia. Y dentro de ellas, hay dos, la técnica y la prudencia, que están referidas al mismo ámbito de objetos, al ámbito de las cosas contingentes. Contingentes, en sentido técnico, son aquellas cosas que son, pero podrían ser de otra manera.

Este ámbito de las cosas contingentes es lo que Aristóteles considera sustraído al estudio propiamente científico. Para él, la ciencia también es una virtud intelectual, pero tiene que ver con el ámbito de lo que no puede ser de otra manera, es decir, con el ámbito de lo necesario. Lo opuesto de "necesario", en filosofía, es "contingente".

A diferencia de la ciencia, la prudencia y la técnica coinciden en ser virtudes intelectuales referidas al ámbito de los objetos contingentes. Las razones son obvias. Tanto el obrar técnico como el obrar práctico, que incluye el obrar moral, buscan modificar el mundo. Si estas virtudes se desplegaran solamente en el ámbito de lo necesario, en aquello que no puede ser de otra manera, obviamente no tendrían ningún ámbito de despliegue, porque el obrar no puede modificar lo que no puede ser de otra manera. En cambio el ámbito de lo contingente, de un mundo que incluye los objetos y las cosas que pueden ser de otra manera, se relaciona con el comportamiento práctico en general y técnico en particular. Es decir, estas dos virtudes, la prudencia y la técnica, regulan el tipo de comportamiento a través del cual se accede y se modifica el ámbito de lo que puede ser de otra manera. Por eso, en un mundo donde todo fuera necesario, donde todo estuviera inevitablemente determinado, no habría ningún espacio ni para la prudencia ni para la técnica.

Aristóteles vio muy tempranamente que la contingencia es una condición de posibilidad de la técnica y de la acción moral. Éste es un aspecto muy interesante, porque en general se tiende a ver la contingencia como algo negativo. Pero, desde el punto de vista de la acción humana, es positiva, pues abre un espacio de configuración de la realidad. Si no hubiera este factor de contingencia en el universo, nuestra praxis no tendría ningún sentido. Por eso, en las teorías deterministas, como por ejemplo la filosofía estoica, el comportamiento práctico queda recluido, en definitiva, a la esfera interna, pues no hay esperanza de poder modificar el mundo exterior. Aristóteles no es determinista: cree que en el mundo hay espacios de contingencia, y que la praxis moral y la acción técnica del hombre se refieren a esos espacios de contingencia e intentan configurarlos.

Por esta razón, Aristóteles trata las dos virtudes referidas al ámbito de lo contingente, la prudencia y la técnica, como estrechamente vinculadas. Además, como este curso se dirige a personas situadas en un ámbito en que la educación técnica tiene el protagonismo, es útil partir de una comparación con la técnica para caracterizar clásicamente qué se entiende por prudencia.

En *Ética a Nicómaco* VI 4, 1140a3 ss., se encuentra una definición de técnica que voy a comentar brevemente. La técnica es una "disposición habitual productiva acompañada de razón verdadera".

Esta definición librada a sí misma dice bastante poco. Nótese, sin embargo, que de entrada la técnica no se define ni como un conjunto de artefactos o de procedimientos, ni como una característica de cierto tipo de sistemas, sino como una disposición del alma, pues es un tipo de hábito. Es decir, Aristóteles no define la técnica con vistas al componente objetivo, a los instrumentos o sistemas con los cuales se opera, sino como una capacidad de los sujetos para operar con esos sistemas o instrumentos. Por extensión, hay objetos que se llaman "técnicos", porque pueden ser usados a la manera de instrumentos en contextos de realización técnica. Pero lo que recibe el nombre "técnico" en sentido primario para Aristóteles no son los objetos, los instrumentos o sistemas, sino cierto tipo de disposición habitual del sujeto que le permite tratar adecuadamente esos objetos.

Sobre la noción de hábito o disposición habitual, se trató en la unidad 4. Lo que resulta nuevo y requiere una explicación es la noción de razón verdadera.

La técnica es un hábito racional, intelectual, de tipo productivo. ¿Qué tiene que ver la razón con la técnica, que según Aristóteles es "según razón verdadera"? La definición tiene dos aspectos: uno que remite a la noción de hábito y otro a la noción de razón, que alude al componente intelectual o racional presente en el saber técnico. Este segundo aspecto tiene que ver con un tipo específico de racionalidad: ¿qué tipo de racionalidad despliega el técnico?

Hay dos ejemplos favoritos de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, el del piloto y el del médico, que evidentemente se podrían multiplicar con muchos otros ejemplos del ámbito técnico. ¿Qué tipo de racionalidad despliega el piloto que tiene que guiar un barco a puerto, en un mar tempestuoso? Y ¿qué tipo de racionalidad despliega el médico que, dado un determinado cuadro clínico, tiene que tratar de restablecer la salud a través de ciertos mecanismos terapéuticos? Básicamente, el tipo de razonamiento que está involucrado en estos ejemplos, y también en cualquier otra actividad de tipo técnico productivo, es un razonamiento práctico, que apunta a la determinación y aplicación de los medios concretos para obtener los fines que se espera. Y esta determinación y aplicación de medios concretos tiene lugar a través de procesos deliberativos.

Cuando el médico se enfrenta a un determinado cuadro clínico patológico, por su propia profesión se propone un fin: restablecer la salud al estado patológicamente alterado. Una vez que se tiene el cuadro clínico, por un lado, y el fin, por otro, se abre un camino cuyo recorrido puede ser muy incierto, pero cuyos punto de partida y punto de llegada, por así decir, están claros. El punto de partida es la situación concreta que indica el diagnóstico; el punto de llegada esperable es el restablecimiento de los parámetros normales. Desde el punto de vista práctico, la tarea que realiza el médico a continuación es una deliberación, orientada a establecer qué camino lleva, de la mejor manera posible, desde la situación con que se ve confrontado hasta el fin que espera alcanzar. La determinación de esos caminos puede ser muy compleja, pues, dependiendo del cuadro con que se vea confrontado el médico, puede haber más de un camino y será tarea del médico determinar cuál es el más conveniente.

Todo ese proceso deliberativo tiene que ver con el ajuste de medios a fines. No hay que ver esto como algo simple; puede ser un proceso altamente complejo, puede haber una gran cantidad de pasos intermedios que lleve desde el cuadro de la enfermedad hasta el objetivo final de la salud. Este camino no es necesariamente lineal; puede haber en el medio una gran cantidad de subrutinas en una dirección o en otra que el médico tiene que considerar. Puede haber además caminos alternativos que el médico deberá evaluar y ponderar uno frente a otro antes de determinar qué procedimiento aplica primero. Todo esto está involucrado en el tipo de racionalidad que se describe como determinación y aplicación de medios correctos para alcanzar los fines esperados a través de procesos deliberativos.

La referencia a procesos deliberativos en todos estos procedimientos no es trivial, aunque haya muchas situaciones en que se vuelva fácticamente trivial, porque la experiencia del médico permite que ya tenga resuelta de antemano una cierta cantidad de procesos. Por ejemplo, si alguien va al médico porque está resfriado y tiene una jaqueca, el médico ya no necesita deliberar nuevamente sobre todos los pasos a dar y le dirá rápidamente que se tome una aspirina en la noche, porque ya ha visto una gran cantidad de casos parecidos. Pero el hecho de que estos procesos deliberativos se estandaricen y sean aplicados de una manera más o menos instantánea no debe ocultar el aspecto de deliberación que está en su base. Como ocurre con las virtudes morales, aquí el hábito también tiene una función de descarga, ya que por él el médico se acostumbra a ver cierto tipo de casos y no necesita deliberar de nuevo en cada uno de ellos. En este sentido el origen de la solución que el médico aplica en cada caso tiene que ver siempre con un proceso deliberativo, aunque este proceso esté descargado en un hábito.

Este es el tipo de razonamiento que, según Aristóteles y en general en la concepción moderna de lo que significa el saber técnico, juega un papel central en la actividad técnica. Es decir, la técnica tiene que ver fundamentalmente con el ajuste de medios a fines y con los procesos deliberativos vinculados con el proceso de medios a fines. Desde la tarea más elemental de un zapatero hasta las más complejas realizaciones de la NASA para poner un satélite en órbita, el tipo de razonamiento involucrado en estas tareas es el mismo. Lo que puede variar es el grado de complejidad de las cadenas de medios a fines y de los procesos deliberativos que hay que establecer en cada uno de esos casos.

Corresponde ver ahora en qué se parece a la técnica la prudencia, que ya no es un tipo de razonamiento técnico, sino de índole moral. La definición que da Aristóteles de la prudencia en *Ética a Nicómaco* VI 4, 1140a3 ss., dice que es una disposición habitual práctica acompañada de razón verdadera.

En esta definición, nuevamente hay un componente que remite a la noción de hábito y otro que remite a la de racionalidad. Técnica y prudencia están caracterizadas igualmente como hábitos y tampoco en el proceso de adquisición de hábitos hay gran diferencia entre ellas. De hecho, generalmente se dan ejemplos técnicos, como aprender a manejar, y luego se traslada este tipo de casos al ámbito de la educación moral: cómo el niño aprende a comportarse valientemente, educadamente, etc. Básicamente el proceso es el mismo: un proceso de reiteración de actos en cierto tipo de contexto que lleva a generar como sedimento una disposición habitual a producir el mismo tipo de respuestas en el mismo tipo de situaciones.

También la referencia al componente racional es básicamente equivalente para la técnica y para la prudencia. Esta es una diferencia entre la ética clásica y algunos modelos éticos modernos como el kantiano, como ya se dijo (en la introducción, b.3). En este punto, Kant es una excepción, porque la mayor parte de los modelos contemporáneos de filosofía moral comparte la opinión de la ética clásica, mientras que Kant elimina el razonamiento de medios a fines del ámbito de la justificación moral. Allí donde se trata de justificar moralmente los actos, el razonamiento de medios a fines no tiene ningún papel, porque, para Kant, tal racionalidad es racionalidad estratégica, que no tiene nada que ver con la racionalidad moral. Pero tanto la ética clásica como algunas éticas contemporáneas, como el utilitarismo y el consecuencialismo, concuerdan en que no hay una diferencia esencial entre el razonamiento técnico y el moral, en la medida en que ambos son razonamientos que apuntan a la conexión de medios a fines, es decir, ambos son formas de razonamiento teleológico. La justificación técnica apunta a la conexión de medios a fines, al igual que la justificación moral, y esto vale tanto para la ética clásica como para posiciones que están en las antípodas de la ética clásica, como el consecuencialismo o el utilitarismo. Incluso el relativismo podría tener una posición idéntica respecto de la racionalidad práctica. Frente a esto, un relativista diría que cada quien se da los medios que le parecen y que no hay manera de evaluar esos fines, pero respecto de qué tipo de estructura tiene el razonamiento moral, no lo diferenciaría del técnico.

c) Diferencias entre prudencia y técnica

Hay que ver ahora las diferencias entre prudencia y técnica, que son importantísimas.

La técnica está definida como una "disposición habitual productiva acompañada de razón verdadera" y la prudencia, en cambio, como una "disposición habitual práctica acompañada de razón verdadera". Evidentemente, entonces, hay que explicar la diferencia entre lo práctico y lo productivo. Voy a mencionar tres rasgos diferenciales entre la técnica y prudencia. Mucho de estos aspectos tienen conexión con debates muy interesantes y actuales.

–Fin extrínseco y fin intrínseco

El primer rasgo diferencial entre técnica y prudencia apunta al carácter de los fines en uno y otro tipo de contexto. En efecto, es esencial distinguir el tipo de fines que están en juego en cada caso. Las actividades técnicas son productivas, porque apuntan a fines exteriores a la propia actividad. Lo que se traduce por "producción" o "creación", dependiendo del contexto, es lo que Aristóteles llama *poíesis*. La *poíesis* se caracteriza por el hecho de que se trata de actividades en las cuales el fin es exterior a la actividad misma. Por ejemplo, la actividad del zapatero es una actividad productiva, es un tipo de técnica, porque tiene un fin, el zapato, que es un "producto" y el producto es exterior a la actividad misma, no intrínseco a ella.

Al comienzo de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles dice que cuando las actividades apuntan a fines exteriores, el fin es preferible a la actividad. Es decir, en actividades como la zapatería, la actividad tiene importancia sólo en la medida en que conduce hacia el objeto, que es exterior a la actividad. Por eso no implica ningún problema reemplazar la actividad humana de confeccionar zapatos por una actividad realizada por máquinas, porque el fin al que se apunta en toda la cadena de eventos es el zapato. Y no es tan relevante para el zapato mismo, si el resultado es bueno, la

actividad que lleva a la producción como tal de ese producto exterior. Lo relevante es el producto exterior y la actividad sólo es deseada en vistas del fin, que es exterior a la actividad misma.

Voy a poner el mismo ejemplo, pero en otro contexto, para mostrar la diferencia entre lo productivo y lo práctico. Supóngase que alguien hace zapatos o trabajos de talabartería no para vender zapatos ni porque tenga una fábrica de zapatos, sino porque trabaja en una oficina y los fines de semana hace zapatos a la manera de hobby, para despejarse, porque está muy cansado mentalmente. Puede parecer que esa actividad es la misma que la otra, pero en este caso se trata en realidad de una actividad técnica realizada de manera tal que deja de ser una actividad técnica. En efecto, ¿qué es lo que busca el que realiza un hobby?, ¿busca primariamente el zapato o la actividad por la actividad misma? Sin duda, busca esta última, pues no tendría sentido proponer al que hace zapatos como hobby instalar en su casa una máquina para hacer los zapatos.

En este caso, se trata de una actividad técnica modalizada en actividad práctica. Por lo tanto, depende del contexto decir si una actividad técnica es una actividad propiamente productiva o está enfocada a otra cosa. Un hobby suele estar montado en actividades productivas, pero como tal no es una actividad productiva, sino práctica, pues no tiene un fin exterior a la actividad misma, sino que el que lo realiza lo realiza por la actividad como tal. Otro ejemplo, todavía más claro, son las actividades prácticas no productivas, como un paseo, como el gozo estético. En estas actividades nadie adoptaría mecanismos que supriman la actividad para obtener el mismo resultado externo, si lo tuviera. Lo que se busca allí por sí mismo es la actividad como tal.

La actividad moral es de esta estructura: el acto moral no apunta a fines exteriores, sino al acto mismo; el acto moral se realiza por sí mismo. Por ejemplo, el que es valiente lo es por la valentía y no por otra cosa; si es valiente por otra cosa en realidad no puede decirse que sea valiente. Si por ejemplo alguien se enfrenta a tiros con la policía y sale corriendo en medio del tiroteo para robar un banco, se podría decir por la situación exterior que ese hombre es valiente, pero desde el punto de vista de la ética clásica no lo es. Quizá fue un delito cometido con arrojo, pero eso no es la virtud de la valentía, que se realiza en contextos en los cuales el acto de valentía es buscado por sí mismo y no para enriquecerse robando, por ejemplo. Cuando el acto moral es escogido con referencia a algo exterior al acto mismo, se convierte en otro acto. El acto moral no se deja instrumentalizar para fines extramorales: o es escogido por sí mismo o se convierte en otro acto. Es un tipo de acto que no puede apuntar a fines exteriores al acto mismo, que no puede ser puesto al servicio de algo externo al acto mismo. Esto es un poco difícil de ver en abstracto, pero ayuda para descubrir por qué los criterios con que se evalúan actos técnicos y actos de tipo práctico-moral son totalmente distintos. El carácter de no instrumentalización del acto moral es esencial a él, es un acto que tiene un fin intrínseco, es decir, contiene en sí mismo su propio fin.

Esta es una diferencia que Aristóteles establece entre la *poíesis* como tal y la acción moral. Ésta no está en el ámbito de la *poíesis*, sino en el de la *praxis*. La prudencia es la virtud racional que permite operar bien en el ámbito de la *praxis*, donde está incluida la acción moral. La *praxis* es más amplia que la acción moral, pero la moral está situada dentro del ámbito de la *praxis*, no dentro del ámbito de la *poíesis*. En cambio la virtud que permite desenvolverse bien dentro del ámbito de la *poíesis*, es decir, de la producción, es la técnica.

Ahora bien, estos dos ámbitos no están desconectados. Hay que recordar que en la jerarquía de los fines que da Aristóteles en el libro I de la *Ética a Nicómaco*, muestra que, en definitiva, los

objetos técnicos son buscados para fines prácticos. ¿Para qué se quiere un zapato? Para movilizarse bien y, así, para hacer bien otras cosas. En definitiva la *poiesis* está subordinada a la praxis, el ámbito de la técnica está subordinado al ámbito de la moral. ¿Por qué los fines a los que apuntan las realizaciones técnico-productivas son fines instrumentales?, ¿por qué los objetos de producción técnica, los artefactos, los bienes que la técnica produce son bienes que no se buscan por sí mismos, sino a su vez para realizar actividades prácticas? Por ejemplo, no se quiere un pizarrón por sí mismo, sino para realizar una clase. Es un artefacto diseñado con fines educativos, que están situados en el ámbito de la praxis, no en el de la *poiesis*. Es decir, el hecho de que la técnica apunte a fines exteriores, que son instrumentales respecto de otras actividades, implica al mismo tiempo que el ámbito de la producción técnica está subordinado al ámbito práctico de la acción moral y que por lo tanto la técnica, que es la virtud del ámbito de la producción técnica, está subordinada a la prudencia, a la *phronesis*.

Este primer aspecto diferenciador entre técnica y prudencia es muy importante, pues, de la diferencia de fines intrínsecos y extrínsecos, se sigue una gran cantidad de consecuencias, como se acaba de ilustrar.

De este punto depende además la posición que se asuma frente al debate acerca de la neutralidad moral de la técnica, que es un tema actual. Desde el punto de vista de la ética clásica, se puede decir que la técnica sí es moralmente neutral, pero que justamente porque es moralmente neutral los criterios que regulan la actividad técnica no pueden ser técnicos como tales, sino que tienen que venir dados desde otro ámbito, que es el ámbito práctico-moral. La técnica puede proveer una gran cantidad de instrumentos, pero no se puede decir con criterios meramente técnicos para qué usar esos instrumentos. Por ejemplo, la técnica puede proveer bisturíes muy eficientes, pero si se los debe usar para realizar operaciones o para asesinar sujetos no es una discusión técnica, sino moral. De igual manera, la técnica puede proveer métodos de diagnóstico intrauterino muy eficaces, pero si se los utiliza o no para eliminar individuos mal formados no es una discusión técnica, sino moral.

En síntesis, qué se debe hacer con los instrumentos que la técnica pone a disposición no es una discusión que el técnico pueda resolver con los criterios de racionalidad propios de su ámbito, sino que para poder discutir sobre este punto hay que apelar a otros criterios de racionalidad que el técnico en cuanto técnico no posee.

Por eso, en los debates específicamente morales, los expertos en aquellos aspectos técnicos involucrados en la discusión están en igualdad de condiciones que el resto de la gente. Es claro que no porque alguien sepa cómo funciona una técnica está en mejores condiciones para decir si moralmente son o no aceptables los fines a los que se piensa aplicar la implementación de esa técnica. Es muy importante tener en cuenta la diferencia entre las dos discusiones, sobre todo en el ámbito de una sociedad de expertos como la actual.

–Identificación con el ser personal

Un segundo rasgo diferencial entre técnica y prudencia tiene que ver con el grado de identificación con el ser personal del sujeto que involucran estas dos virtudes. Usando una metáfora espacial, se puede decir que los hábitos técnicos se asientan en una capa superficial de las personas, porque no involucran sus deseos, sus apetitos y sus emociones de la misma manera que los hábitos

morales. En el caso de la educación moral el tipo de hábito que se desarrolla involucra al sujeto de una manera totalmente distinta que en el ámbito técnico. Los hábitos técnicos no involucran plenamente el núcleo de la persona, la dimensión volitiva, es decir, la vinculada con los deseos, aspiraciones y apetitos de las personas, mientras que los hábitos morales están directamente relacionados con esa dimensión. Por ejemplo, aprender a ser un buen pianista es algo que puede costar mucho trabajo e involucrar por eso indirectamente las emociones, pero aprender a tocar el piano como tal no involucra la emocionalidad del sujeto, tampoco el aprender a manejar adecuadamente el automóvil, o al menos no lo hacen de la misma manera que el desarrollo de hábitos morales. Los hábitos morales, en cambio, están directamente dirigidos a la emocionalidad, a los deseos y apetitos del sujeto.

De este punto, como del anterior, también se sigue una gran cantidad de consecuencias. Por ejemplo, si alguien aprende medicina muy bien, eso no significa que deje de ser un canalla, por ejemplo, si ya lo era antes de estudiarla. Se puede ser un gran técnico médico, pero un canalla, y se puede ser una buenísima persona, sin entender nada de medicina, y también por supuesto se puede ser un gran médico y una buenísima persona. Lo que quiero decir es que el aprendizaje de una técnica o de una ciencia práctica como la medicina, incluso en un grado de excelencia suma, no modifica por sí solo el horizonte de deseos y expectativas del sujeto. Si uno tiene profesores que le hacen ver otros aspectos, puede ocurrir un cambio moral, pero el aprendizaje de la técnica como tal no incide sobre la voluntad del sujeto, de manera tal que un sujeto por el solo hecho de aprender medicina se transforme necesariamente en una persona moralmente noble. E incluso ciertas formas de enseñanza de la técnica, que, por caso, aspiren a dejar por completo de lado la dimensión moral de los aspectos abordados en cada caso, pueden contribuir directa o indirectamente al empobrecimiento moral de los sujetos que participan de tales procesos de enseñanza. En cambio, es impensable que alguien aprenda virtudes morales y siga siendo un canalla: si alguien es valiente, no es cobarde, si alguien adquiere la virtud de la prudencia no puede ser un insensato, etc.

La formación de hábitos morales compromete de tal modo los deseos y expectativas y la voluntad, que el sujeto se identifica con los fines propios y característicos de la voluntad moral y ya no desea obrar de una manera distinta en el futuro, sino en correspondencia con esos fines. Un hombre virtuoso desde el punto de vista moral no puede usar sus deseos para fines innobles: si lo hiciera, no sería virtuoso.

Como se ve, es inmensa la diferencia entre la técnica y la prudencia en cuanto al grado de identificación con el ser personal del sujeto. En la educación moral el sujeto se identifica con todo lo que es posible identificarse profundamente. A partir de ella, el sujeto será un vicioso –o un virtuoso, pues esto vale también para los vicios–. En el ámbito de la moral, la identidad nuclear de las personas está en juego de una manera que no es comparable con lo que ocurre en el ámbito del aprendizaje técnico-operativo.

Por supuesto, también es deseable aprender técnicas, que además ayudan a formar aspectos del carácter relevantes desde el punto de vista moral. Pero lo que estoy queriendo decir no es que la técnica no sea deseable, sino que una cosa no conlleva necesariamente a la otra.

En muchos lugares de formación técnica se pretende hacer prescindente a la educación técnica sobre cuestiones morales. A mi juicio, esta es una pretensión totalmente vana, porque es imposible ser prescindente en estas cuestiones. A veces se declara esta prescindencia de cuestiones

morales, en ámbitos de formación técnica, con la idea de enseñar una técnica concreta para que la aplique cada cual como quiera. Pero esto en el fondo es imposible, aunque quienes lo pretenden se basen en la neutralidad moral de la técnica. Efectivamente, la técnica es moralmente neutral, pero en el sentido de que por medios meramente técnicos no es posible determinar para qué fines utilizar los instrumentos que la técnica pone a disposición. Los fines para los que se aplican en definitiva los instrumentos técnicos parecen deseables por consideraciones no de tipo técnico, sino moral. Por ejemplo, que la salud es un fin a alcanzar y que a ello se debe aplicar la medicina no es una consideración técnica sino una consideración moral. Por eso, la actitud de neutralidad moral en la educación técnica es a mi juicio esencialmente farisaica, pues quien dice que es moralmente neutral, en realidad está enseñando una actitud moral determinada, porque la prescindencia en cuestiones moralmente relevantes es ella misma una actitud moral. No hay manera de refugiarse en un ámbito realmente neutral en materia moral. El alegato de supuesta neutralidad moral de la educación en realidad es imposible; en el ámbito moral nadie puede sustraerse completamente, nadie puede situarse en una esfera desde la cual no sea sujeto de evaluación. Por ejemplo, si una maestra ve que un niño le pega en la cabeza a otro y obra prescindientemente, eso es moralmente evaluable. La pregunta es si debió o no intervenir, es decir, cuando no interviene también es moralmente evaluable, porque tal vez debió intervenir, y en tal caso, lejos de ser una actitud moralmente neutra, dicha no intervención es una actitud moralmente evaluable. A veces puede estar bien no intervenir, pero la alternativa entre intervenir o no intervenir muy raramente es, en el contexto de la vida práctica, moralmente neutral.

Esta asimetría, según la cual el saber moral involucra el núcleo de la persona de una manera diferente que el técnico, se refleja en un hecho muy interesante, que resalta Aristóteles: la diferencia que hay en conexión con la voluntad. Por ejemplo, si un pianista está tocando “Claro de Luna” y se equivoca a propósito es mejor pianista que si se equivoca sin querer. En la técnica es mejor equivocarse a propósito que el error involuntario. En cambio en moral es todo lo contrario, si el acto es involuntario, no es moralmente evaluable, mientras que el error voluntario hace que el acto sea malo. El que voluntariamente realiza una injusticia realiza efectivamente una injusticia, mientras que el que la realiza involuntariamente no es moralmente criticable.

Este punto tiene que ver con un famoso dicho escolástico, anticipado por Platón, que dice *corruptio optimi pessima*, la corrupción del mejor es la peor. Si un individuo dotado de gran talento técnico no está además identificado con ciertos estándares morales es mucho más dañino que el ineficaz. Un individuo ineficaz es menos dañino, si se propone hacer algo malo, que aquel que es muy eficaz técnicamente. A eso apunta el adagio medieval *corruptio optimi pessima*, o sea, bajo condiciones de error moral el más sagaz, más inteligente, etc., va más lejos hacia el lado del mal que el que tiene capacidades más limitadas.

–Ámbito de referencia

El último punto diferenciador entre el saber técnico y el saber moral consiste en el ámbito de referencia de cada una de estas formas del saber. El saber técnico, por su propia naturaleza, es siempre un saber especializado. Quien aprende medicina no aprende a tocar el piano en el mismo acto y si está aprendiendo a tocar el piano no está aprendiendo al mismo tiempo medicina. El saber técnico provee una competencia específica, restringida a un ámbito de objetos: esto es algo que hay que recordar siempre, pues uno de los errores más imperdonables de los expertos es justamente ir más allá de su esfera de competencia. Cuando además ese error consiste en pasar del ámbito

técnico al ámbito moral, se complica el debate. A veces hay sujetos que reclaman para sí mayor competencia moral, porque tienen competencia en una técnica, y en realidad son dos tipos de discusión totalmente distintos. Por ejemplo, si en un parlamento se discute sobre si hacer una represa o mantener el bosque nativo, esta es una evaluación que tiene aspectos técnicos –los técnicos dirán cuánto cuesta hacer la represa o qué impacto ambiental tiene talar el bosque nativo–, pero la pregunta sobre si pagar o no ese costo, no es una pregunta técnica, sino que tiene que ver con qué papel ocupa todo esto en un diseño más amplio de la vida buena; y con cómo se ordena esto en una jerarquía de fines que va mucho más allá de la evaluación del impacto técnico. El técnico sólo puede informar acerca de cómo alcanzar de manera más eficiente ciertos fines, pero no puede dar nunca razones técnicas para decidir si se quiere o no alcanzar esos fines. El técnico puede decir cómo producir mejor energía atómica, o cómo producir mejor energía eléctrica basado en la energía atómica. Pero no puede decir si se quiere o no tener más energía eléctrica o menos contaminación, porque ésta es una discusión que compromete a la sociedad como un todo. Estas son discusiones que no sólo involucran aspectos técnicos, sino a la larga o a la corta una evaluación más general acerca de lo que se considera una vida buena en su conjunto, donde la técnica ocupa un papel importante, pero nunca determinante en la discusión de fondo. Otro debate parecido es si prolongar la vida ante cualquier circunstancia. Un médico puede decir cómo prolongar la vida de un paciente, pero querer prolongarla o no es una decisión que no puede tomar solamente el médico, sino que también tiene que consultarle a los familiares y al paciente mismo, si se puede, porque esa discusión involucra aspectos que no son netamente técnicos, sino de evaluación moral, en el sentido de lo que está en juego allí es una idea de la vida buena y no meramente un razonamiento de tipo técnico específico de cómo alcanzar tal fin de la manera más eficiente.

En este tipo de discusiones, sobre todo en una sociedad de expertos, hay que estar muy atento a dónde comienzan y dónde terminan estos ámbitos de competencia; de lo contrario, se queda sujeto al riesgo de que los técnicos digan lo que tenemos que hacer de nuestras vidas como conjunto, como comunidad. Por eso, es importante tener en cuenta que el saber técnico un saber específico.

Por su parte, el saber moral es, en cambio, por definición un saber no específico. No hay especialización moral. Por eso, mientras el técnico reclama mayor competencia en un ámbito concreto de actuación –el cirujano en el quirófano es el más competente, pero si va a oír un concierto no lo es, si no es un experto en música–, nadie puede decir que es competente para ser generoso en su casa, pero que cuando va a la oficina deja de serlo. No existe el fenómeno de la especialización en el ámbito moral. Se es generoso en general; no se puede ser generoso en la casa, pero no en la oficina o ser generoso con los alumnos y no con la esposa. Del mismo modo, el que es justo es justo en su actuación en los distintos contextos en que le toque desempeñarse. Nadie puede alegar, por ejemplo, si cometió una injusticia en su casa, que sabe lo que es la justicia en su trabajo, pero no lo que es en su casa. Este tipo de alegato es inaceptable, porque el tipo de competencia que provee el saber moral no tiene las características de un saber específico como el que tienen los saberes técnicos. Por eso es que no hay fenómenos de especialización moral, no hay especialistas en ser justos, ni especialistas en ser generosos, como sí los hay en los distintos ámbitos técnicos.

En este punto, no hay que confundir el conocimiento o saber moral con la ciencia moral, con el ocuparse científicamente de la moral, que es otra cosa. No estoy hablando de la ciencia moral, sino del conocimiento moral; no del saber del filósofo moral sino el del hombre sensato.

Por último, para terminar esta comparación entre técnica y prudencia, o más genéricamente entre el ámbito técnico y el ámbito moral, hay que decir que la distinción entre técnica y moral es tendencial. Aunque primero hay que ver la diferencia, después hay que ver cómo se vuelven a conectar estas dos cosas.

En este sentido, hay que destacar que todo acto técnico, también las bellas artes, tiene repercusión moral. Por ejemplo, inventar la penicilina es un acto técnico, pero además es un acto que tiene gran trascendencia desde el punto de vista moral. Del mismo modo, inventar la cocaína es un acto técnico, pero también es evaluable moralmente.

Ahora bien, el criterio para distinguir si es mejor inventar la penicilina o la cocaína no es técnico, sino moral. Se puede ver el caso del artista. Su obra puede estar realizada con mayor o menor talento técnico, pero la evaluación de aquello a lo que apunta, por ejemplo, una película, desde el punto de vista moral, no depende de con qué cámara se filmó, cómo era el plano, etc. Es decir, una película cuyos contenidos son moralmente repudiables puede estar técnicamente muy bien hecha y una película con una dimensión moral muy laudable puede ser técnicamente un desastre y no valer nada como película, aunque tenga una moraleja muy bonita.

Lo que quiero decir es que, aunque no están desconectadas estas dos esferas, los criterios de evaluación de la bondad técnica y los de la bondad moral no son necesariamente congruentes. Por eso la pretensión del artista de ser un gurú moral es injustificada. El artista es un agente moral como cualquier otra persona y la legitimación moral de cualquier acto por el mero hecho de ser un acto artístico es a la larga injustificable. El arte también está inserto en la vida moral. Con esto no estoy queriendo decir que haya que prohibir tal o cual película ni mucho menos. Pero, por ejemplo, cuando se lleva a ver una película a un niño y no otra, no se actúa así necesariamente por una evaluación técnica. La película puede estar técnicamente muy bien hecha, pero ser dañina en otro sentido, lo que no es una evaluación técnica, sino moral. El artista siempre incorpora un *éthos* y una pregunta ulterior es si ese *éthos* es moralmente deseable o no, pues no por el hecho de que lo corporice un artista ese *éthos* está legitimado.

Por otra parte, y con esto termino, es propio de la praxis el mejorar moralmente, aunque de alguna manera también es extensivo a la *poíesis*. En efecto, toda obra de la técnica, todo actuar técnico, toda *poíesis*, repercute sobre el sujeto y eso es lo que la *poíesis* tiene de praxis. En cambio, una máquina que realiza el mismo proceso técnico o productivo que un hombre no se produce el mismo tipo de repercusión, aunque sigue siendo un acto técnico. Es decir, los actos técnicos en cuanto realizados por seres humanos son siempre al mismo tiempo actos prácticos; no hay ningún acto técnico realizado por un agente humano que al mismo tiempo no sea un acto práctico, en la medida en que retorna sobre el sujeto que lo realiza. Pero esto no es esencial a la *poíesis*, en cuanto *poíesis*, sino que esto muestra que todo acto técnico realizado por un agente humano tiene un componente de praxis.

La distinción entre *téchne* y *poíesis* es tendencial, porque todo acto técnico realizado por un agente humano es al mismo un acto que puede describirse como una forma de praxis. Pero, en rigor, la *poíesis* esencialmente en cuanto *poíesis* no es praxis, como lo muestra el hecho de que es posible reemplazar actos técnicos realizados por hombres por los mismos actos realizados por máquinas. En la acción humana no hay acto técnico que no repercuta sobre el que lo realiza, tanto a

través de la formación de hábitos técnicos, como de hábitos morales que se desarrollan al realizar los actos técnicos. Por ejemplo, el zapatero en la medida que trabaja y se acostumbra a trabajar todos los días de esa manera, se vuelve, además de buen zapatero, un hombre laborioso y no un haragán.

5.5 La justicia

a) Introducción al concepto de justicia

En primer lugar, hay que decir que el análisis de la justicia situado en el marco de una ética de la virtud no es lo mismo que el tratamiento de la justicia, por ejemplo, en los estudios de derecho. Sin duda no carecen de relación el tratamiento de la justicia que ofrece la ética de la virtud con los tratamientos jurídicos de esta noción, pero los ejes en torno a los cuales gira uno y otro tratamiento son diferentes. También existe el tratamiento político de la justicia. Esta noción, en consecuencia, es muy amplia y se puede abordar desde distintos puntos de vista, porque tiene un ámbito de aplicación muy grande.

Evidentemente, no se puede dar aquí un panorama total de la justicia, pero sí proporcionar algunas pautas para entender el tratamiento clásico de la justicia como una virtud.

Para partir, me gustaría hacer alusión a dos significados básicos de la noción de justicia, presentes no sólo en los tratamientos antiguos del término, sino también en tratamientos posteriores; dos significados que incluso de alguna manera tienen vigencia en el uso habitual del lenguaje. Por un lado hay un significado amplio de justicia, que se llama clásicamente la “justicia universal” y, por otro lado, lo que se suele llamar la “justicia particular”.

¿A qué alude el sentido amplio de la justicia? No se refiere a una virtud particular, por así decirlo, sino más bien al compendio de las virtudes, tomadas como una unidad armónica.

Aplicaciones de esta noción amplia de justicia se encuentran, por ejemplo, en la Sagrada Escritura, en la que se suele usar la palabra “justo” en este sentido, como aquel pasaje que dice “el justo vive de la fe”, donde el justo no es simplemente aquel individuo que se comporta con justicia frente a la distribución de bienes, sino que el justo es allí tanto como el virtuoso, el hombre de bien, el honesto. Muchas veces en el ámbito de la Escritura se habla del justo en este sentido, es decir, no sólo referido a aquel que cumple las leyes positivas, ni siquiera con el énfasis del que cumple la ley de Dios, sino que en general se llama justo al virtuoso.

El mismo sentido amplio de la palabra “justicia” se puede encontrar en Platón, en varios lugares de su obra, pero para este punto se suele citar un diálogo que es bastante claro, llamado *Gorgias*. En el *Gorgias*, un diálogo que recomiendo leer, Platón utiliza la noción de justicia en este sentido amplio, pues se habla del justo como si se hablara simplemente del hombre de bien, de aquel que reúne en sí todas las virtudes y se comporta de acuerdo con ellas, o sea, el honesto, el hombre de bien.

También en el lenguaje ordinario se suele utilizar la palabra “justicia” o por lo menos el adjetivo “justo” en este sentido. En efecto, no siempre que se dice que algo es justo se está remitiendo a la administración de la justicia en los tribunales o pensando que tiene que ver con una distribución de cosas, sino que hay un uso más amplio de la noción de justicia, más vago, que alude más o menos a lo mismo que el uso del término ya en las lenguas antiguas, tanto en la tradición hebrea como en la tradición griega.

Para ver este tema en la ética aristotélica, hay que citar el libro V de la *Ética a Nicómaco*, aunque tiene la dificultad de que en sí mismo es bastante técnico, pues dentro de la *Ética a Nicómaco* pertenece sin duda al núcleo más complicado.

En su tratamiento de la justicia, Aristóteles reconoce expresamente la existencia de estos dos significados. Al primer significado, el más amplio, lo caracteriza con el concepto de “justicia universal”, mientras que en el segundo caso, en el caso del concepto estrecho de justicia, habla de “justicia particular”. Ahora bien, ¿por qué estas dos cosas se llaman “justicia”, siendo diferentes?, pues la justicia universal alude a la totalidad de las virtudes y la justicia particular es una entre las virtudes. ¿Por qué, sin embargo, a la justicia universal y a la justicia particular se las llama “justicia”? Aristóteles no dice que simplemente sea por una equivocidad sin mayor relevancia, sino que hay un rasgo en común entre la llamada justicia universal y la particular, que legitima de alguna medida que ambas cosas sean llamadas con el mismo término, y ese rasgo en común se relaciona con la referencia a los otros: esto es común a ambos usos del significado de la palabra justicia, tanto al significado amplio como al estrecho. En efecto, cuando se habla de justicia no se habla simplemente de la virtud con relación al propio sujeto que la posee, sino en cuanto es ejercida por referencia a otros, concretamente, a aquellos con quienes el agente se relaciona de diversos modos en su vida práctica, al prójimo en el sentido amplio.

En este sentido, Aristóteles explica que la justicia en el sentido amplio, universal, que es idéntica a la virtud ética, no sólo no se distingue de ella, sino que la justicia es un nombre para la virtud en un sentido más amplio incluso que el compendio de virtudes, pues incluye el hecho de que el agente que posee las virtudes éticas las activa en el comportamiento no sólo respecto de sí mismo, sino también respecto de los demás. Esta segunda dirección es la que enfatiza la noción de justicia, la referencia a los otros, a aquellos con los que el agente tiene que ver de manera directa o indirecta de diversos modos a través de su praxis.

En la medida que la justicia involucra esta dimensión de referencia a los demás, o dimensión social, Aristóteles la llama la virtud completa, porque es la virtud propia del individuo inserto en el marco social, que para Aristóteles y para toda la tradición clásica es el único marco donde el individuo puede llegar al pleno despliegue de sus potencialidades. El hombre, para la consideración clásica, es social por naturaleza. Esto no quiere decir, en primera instancia, que por su naturaleza nazca en sociedad, sino más bien que sólo puede llegar al pleno despliegue de su naturaleza a través de la mediación social. En este sentido la virtud total entendida en términos de justicia está intrínsecamente vinculada con este componente de la sociabilidad como marca distintiva de la esencia del hombre.

Para ver en Aristóteles la caracterización de la justicia como virtud total con esta referencia al componente social, hay que ver la *Ética a Nicómaco*, concretamente V 1, 1129b25ss., donde dice que “la justicia es la virtud completa, pero no tomada en sentido absoluto sino tomada en referencia a los demás”, y se explaya un poco más sobre el tema.

En realidad todo tratamiento de la justicia está inserto, por su propia naturaleza, en el contexto de lo que hoy se suele llamar la ética social, es decir, no en la ética individual, ni siquiera en la ética familiar, por así decir, la ética de las pequeñas unidades humanas, sino en la ética de la sociedad en su conjunto.

Ahora bien, hay que notar que para la ética clásica la justicia es una virtud y como tal es una disposición interior de los sujetos. En este sentido, la justicia es, en cuanto disposición interior, algo individual. En el marco de la ética de la virtud, la justicia está pensada no en primera instancia como característica de totalidades, sino como una característica de individuos, lo que puede resultar un poco sorprendente, pues en la actualidad se tiende a pensar de otra manera la noción de justicia. La justicia, clásicamente, no está pensada como una propiedad de un conjunto de hombres, sino como un estado del alma, al igual que todas las demás virtudes, que son disposiciones habituales del sujeto que las posee. La justicia es una virtud entre otras, pero incluye a la vez una referencia a lo social, porque es una disposición habitual que afecta o compromete esencialmente el comportamiento en sociedad y que por lo tanto guarda una relación esencial con la sociabilidad como marca distintiva del ente que es el ser humano.

Es sabido que la constatación de que el hombre es por naturaleza social se remonta a la filosofía clásica. Dicho así, esta afirmación suena aristotélica, pero también Platón e incluso, de otra manera, los sofistas reconocieron la necesidad de la sociedad para que el hombre llegue al despliegue de sus propias potencialidades. Pero la afirmación más conocida al respecto es la de Aristóteles en el libro I de la *Política*, donde dice “el hombre es por naturaleza un animal que vive en *polis*”, más que un animal “político”, porque el texto griego no quiere decir que el hombre se ocupe de las campañas políticas, de las elecciones, etc., sino que el hombre es por naturaleza un hombre que vive en comunidad, en polis, en ciudades-estado, que el hombre es por naturaleza social. Es evidente que Aristóteles no piensa que el hombre tenga que ser necesariamente un político profesional y que aquel que no llega al ejercicio de la política profesional no despliega su esencia humana: ese no es el sentido de esa constatación.

No hay que olvidar, al destacar la importancia social de la justicia, que todas las virtudes éticas se conectan de algún modo con el *factum*, con el hecho, de la sociabilidad humana. No solamente la justicia tiene que ver con la sociabilidad, también la generosidad, la valentía, la templanza, etc. de una u otra manera tienen una relación más o menos próxima al factor de sociabilidad. Pero esta conexión con la sociabilidad adquiere en el caso de la justicia un protagonismo diferente, pues pasa a primer plano. La justicia es por definición una virtud que se despliega en el trato con los otros y esto vale tanto para la justicia tomada en general, como también para la justicia particular.

b) La justicia particular

Vamos a ver un par de cosas sobre la noción restringida de justicia, que es la más específica.

En el libro V de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles distingue la justicia universal de la justicia particular. Después de caracterizar la universal, dice: “pero, en todo caso, lo que estamos investigando es la justicia que es parte de la virtud” (V 2, 1130a15), como si dijera: bueno ahora nos vamos a concentrar en la justicia en particular, porque ese es el significado específico de justicia, mientras que justicia en el sentido universal es prácticamente un sinónimo de virtud, aunque con un énfasis mayor en el aspecto social. De hecho, en el tratamiento que realiza en el libro V, Aristóteles se centra más bien en un análisis de la esencia y las formas, por así decir, de la justicia como virtud particular, entre otras virtudes.

¿En qué consiste la virtud particular de la justicia? También la justicia particular es por naturaleza tal que se despliega en el trato con los demás, es una virtud que está directamente vinculada con la sociabilidad. Pero ¿qué es lo que la caracteriza específicamente?, ¿qué es la justicia particular para distinguirla de otras virtudes, como por ejemplo la generosidad? ¿Qué es lo específico de la justicia? Simplificando un poco, se puede decir que la justicia en sentido específico es un tipo de virtud que tiene que ver con el trato adecuado con un determinado tipo de bienes, que están insertos, por así decir, en un entramado social y además cuando se trata de bienes respecto de los cuales es posible lo que modernamente se llama “puja distributiva”, es decir, bienes respecto de los cuales se plantean problemas de distribución, pues hay bienes sobre los cuales no se plantea este tipo de problemas.

Quizá hoy, por la lucha de todos contra todos por la distribución de bienes en nuestra sociedad, se tiende a olvidar que hay algunos bienes sobre los cuales no hay posibilidad de lucha distributiva, como el amor. El amor, al igual que otros bienes de este tipo, no es algo que se pueda partir, en el sentido de que uno, al amar a alguien, no pudiera amar a ningún otro, sino que este tipo de bienes se multiplican si uno los da. No hay necesidad de parcelarlos, porque no se agotan. El amor no tiene la estructura de una torta, de la que, si le doy una porción a uno, el otro se queda sin esa porción. Lo mismo ocurre con la generosidad: cuanto más generosidad se da más generosidad se tiene y cuanto más generosidad se tiene más se da y cuanto más se da más reciben todos. No hay manera de establecer una puja distributiva respecto de la generosidad. En cambio hay posibilidad de puja distributiva respecto de los bienes materiales, respecto de los bienes de los que trata la economía, y respecto de otros bienes como los honores socialmente reconocidos, como los premios. Cuando alguien obtiene parte de esos bienes, hay otro que se queda sin esa misma parte. Son bienes por naturaleza finitos, que no se multiplican, salvo en caso de milagro. En general los panes hay que dividirlos, pues no se los puede multiplicar. El milagro de la multiplicación de los peces puede verse, desde esta perspectiva, también como una señal del hecho de que la omnipotencia divina puede elevar incluso los bienes materiales, siempre escasos y codiciados para el hombre, al estatuto de superabundancia e inagotabilidad propio de los bienes espirituales, que no se acaban sino que aumentan al ser distribuidos.

La justicia en particular está vinculada con este tipo de bienes, aquellos que deben distribuirse según un criterio racional, porque no se les puede dar todo a todos. Esto se puede formular también acudiendo a términos de la moderna teoría de los juegos, de la siguiente manera: en su campo más amplio, la justicia tiene que ver con bienes respecto de los cuales se dan juegos de suma cero, como dicen los teóricos de los juegos. Un juego de suma cero es un juego en el que cuando alguien gana otro pierde la misma cantidad, o sea, si uno gana uno el otro tiene menos uno, y uno menos uno es cero.

Allí donde respecto de ciertos bienes haya este tipo de situación, en la que cuando uno gana el otro pierde, allí son necesarios criterios de distribución que respondan a patrones de racionalidad que permitan asignar de manera fundada esos bienes. De la misma manera hay que tener criterios para corregir la mala asignación de esos bienes y con esto se vinculan las dos especies fundamentales de justicia que se distinguen dentro de la justicia particular. Dentro de la justicia particular se suele distinguir la justicia distributiva y la justicia llamada correctiva.

Las dos tienen que ver, básicamente, con la correcta distribución de bienes. Pero la que se llama justicia distributiva tiene un carácter prospectivo por así decir, pues fija criterios hacia delante, mientras que la justicia correctiva tiene la misma función de establecer una cierta equidad en la repartición de los bienes, pero mirando hacia atrás. Es decir, la justicia correctiva interviene allí donde se constata una mala distribución de los bienes, una situación de injusticia al respecto. Entonces se impone desarrollar algún tipo de estrategia para corregir esa situación. Los dos tipos de justicia son en realidad dos perspectivas de aplicación del mismo criterio de justicia. Por eso la estructura temporal es la que es muy importante, en un caso se aplica prospectivamente y en otro caso retrospectivamente el criterio de justicia, pero el criterio que está en juego no es esencialmente distinto.

Hay una gran cantidad de detalles y precisiones que se pueden hacer al respecto de cada una de estas dos aplicaciones de la justicia. Aristóteles las analiza en detalle y posteriormente también muchos otros teóricos han analizado este tema, pero lo dejo simplemente con la mención de los dos tipos de la justicia particular y con haber señalado cuál es la diferencia estructural. Omito por ejemplo un análisis de la distinción de funciones políticas que surge a partir de las diferencias entre los tipos de justicia y la discusión acerca de si el gobierno realmente puede distribuir o no bien. Esta es una discusión muy compleja, pero suponiendo que el gobierno pudiera distribuir bien, en ese caso su acción sería de justicia distributiva prospectiva. Pero también puede ser correctiva, si el gobierno se encuentra con una situación injusta *de facto*, en la cual se trata de redistribuir, pues la noción de redistribución tiene que ver más con la justicia correctiva. Por eso, los jueces en general operan retrospectivamente, aunque a veces en medidas de amparo o medidas cautelares operan prospectivamente; el político en cambio la mayoría de las veces está orientado hacia delante, aunque también a veces tiene que orientarse hacia atrás.

c) La igualdad

Esta diferencia de perspectivas es muy interesante para ver cómo se opera con estos dos tipos de aplicación de la justicia, pero esencialmente el tipo de criterio racional a que se apela en uno y otro caso es básicamente simétrico.

En efecto, ambos tipos tienen que ver con una noción clave en el concepto de justicia: cierta noción de igualdad. Digo “cierta” noción de igualdad, porque hay diferentes nociones de igualdad, y de ellas se pueden derivar diferentes nociones de injusticia.

Gran parte de las discusiones contemporáneas acerca de si ciertas situaciones son injustas o no derivan, en el fondo, de la introducción de diferentes criterios de igualdad para medir la justicia. Por ejemplo, la igualdad puede ser o simplemente aritmética o proporcional: si alguien entiende la justicia como igualdad aritmética, dirá por ejemplo que todo individuo debe ganar lo mismo, que por el hecho de ser hombre debe tener un ingreso idéntico, sin otras restricciones. Quien diga, en cambio, que lo que debe ganar la gente depende de otros criterios, como por ejemplo cuánto rinde una persona, opera con una noción proporcional de la justicia.

Es cierto que el concepto aritmético se puede retrotraer finalmente al proporcional, pero los ejemplos anteriores sirven para que se entienda la diferencia, pues frente a la misma situación alguien puede decir que es justo que la gente gane diferente o que es injusto, según el criterio de

igualdad que se aplique. Si se atiende a esto se verá que las grandes discusiones sobre si se está frente a situaciones justas o injustas dependen del hecho de que se introducen, muchas veces de modo inadvertido o subrepticio, diferentes nociones de igualdad. No hay que confundir la noción de igualdad con los criterios igualitaristas, que derivan de un modo determinado de entender la noción de igualdad.

Me parece, aunque esto es discutible, que ninguna noción de justicia puede aplicarse significativamente si no apela en algún grado tanto al concepto igualitarista de igualdad, como a otros conceptos no igualitaristas de igualdad.

Por ejemplo, respecto de lo que modernamente se considera derechos humanos, se opera más bien con una noción igualitarista de igualdad, pues todo hombre por el hecho de ser hombre tendría que ser sujeto de los mismos derechos, que no están referidos a consideraciones de rendimiento, sino al estatuto que tienen las personas en cuanto miembros de la especie humana. Así, se piensa que el hombre más rico de la sociedad tendría que tener, en principio, los mismos derechos que el más pobre, aunque naturalmente la posibilidad de hacer uso de ellos sea diferente. Pero en sus derechos básicos tendrían que estar en igualdad de condiciones.

En cambio cuando se asignan diferentes salarios por cuestiones de calificación, rendimiento, etc., no se opera con el mismo criterio, sino que, a lo sumo, se establece igual remuneración a igual rendimiento o a igual posición, por ejemplo. Pero transversalmente no se opera con el mismo criterio y no se remunera igual todos los trabajos. Aquí se opera con un criterio que no es igualitarista, por lo menos en la comparación transversal; quizás dentro de la comparación de cada uno en el escalafón puede ser igualitarista de nuevo: por ejemplo, todos los gerentes ganan igual. Pero hay empresas que ni siquiera le pagan igual a todos los gerentes, sino que el sueldo depende de lo que haga el gerente y cuán importante sea él para la empresa.

Muchas discusiones relacionadas con la aplicación del criterio de justicia son, en el fondo, el reflejo superficial de una discusión más profunda, referida a la noción de igualdad aplicable en cada caso. Por eso, es evidente que nunca se puede perder de vista la conexión de la noción de justicia como tal con determinados criterios de igualdad; es una conexión esencial. Las diferentes versiones o concepciones de la justicia se vinculan con las diferentes concepciones acerca de los criterios de igualdad que están en juego en cada caso. Las concepciones más igualitaristas de la justicia tienden a aplicar el concepto igualitarista de igualdad en más ámbitos que las concepciones menos igualitaristas de la justicia, mientras que éstas tienden a restringir su aplicación.

Ninguna de las concepciones de justicia puede vivir sin referencia a determinado concepto de igualdad y sin circunscribir y legitimar el ámbito de la aplicación de los criterios de igualdad en cada caso. Discutir esto a fondo sería tarea infinita, lo que estoy tratando de hacer simplemente es un contorno apenas esbozado del panorama en discusión aquí, pero dentro de este contorno queda un campo enorme de discusión.

La noción clásica de justicia en su formulación canónica se remonta al jurista romano Ulpiano, pero, formulada de otra manera, está presente en textos mucho más antiguos. Se formula en los términos siguientes: dar a cada uno lo suyo. El problema que tiene esta definición es que es tan formal que se deja interpretar de los modos más opuestos, de manera igualitaria y de manera no igualitaria, pues depende de cómo se defina para el caso de cada uno qué es lo suyo. Pero es una

definición de justicia que dado su carácter formal ha pervivido, por sus virtudes que son al mismo tiempo sus defectos, que bajo ella se deja albergar prácticamente cualquier concepción de la justicia. En todo caso, es una formulación difícilmente suprimible, porque se relaciona con el establecimiento de criterios de comparación.

Esta noción de justicia está ya presente en Platón, antes de Aristóteles, e incluso en el lenguaje vulgar griego, antes de Platón. Es muy interesante ver cómo, en el ámbito de la filosofía griega, incluso en la especulación cosmológica se aplica esta noción de justicia. Entre los griegos más arcaicos, Anaximandro, un autor del siglo VI a.C., tendía a ver el universo en términos vinculados con la noción de justicia, en el sentido de que el universo físico, visible, es una alternancia de opuestos –día y noche, verano e invierno, calor y frío– que desde el punto de vista de cada fase particular es un proceso de injusticia, porque el verano le roba todo el espacio al frío, por así decir, y el frío se queda sin nada, y cuando viene el invierno el frío comete la misma injusticia. Anaximandro decía que en el orden de alternancia, sin embargo, se restablece la justicia, es decir, el verano le roba todo al invierno, pero el invierno después se toma la revancha, y después se la toma el verano, y cada uno de esos actos es una injusticia en sí mismo, pero el ciclo cósmico inagotable es en el fondo un gran ciclo de justicia reparadora, en el cual cada uno tiene finalmente lo suyo. Como se ve, éstas son nociones de justicia muy intuitivas y arcaicas, que las teorías filosóficas de la justicia han tratado de reconstruir conceptualmente, con mayor o menor éxito.

d) La equidad

Por último, corresponde ver ahora una diferencia esencial entre las nociones clásicas y las más modernas de justicia.

En todas las concepciones clásicas de justicia, brilla por su ausencia un rasgo esencial para las concepciones modernas y también contemporáneas de justicia, como la de John Rawls: la referencia a derechos. La justicia es definida por referencia a derechos en las concepciones modernas, es decir, la teoría de los derechos viene a ser la base de sustentación de una teoría de la justicia, mientras que en las concepciones clásicas de la justicia se elabora esta noción sin referencia directa a la noción de derechos, porque ni siquiera existía. En efecto, la noción de derechos en la manera en que se la utiliza actualmente es muy posterior. Hay autores que tratan de encontrar antecedentes en la filosofía clásica más temprana, pero en todo caso esa noción no juega el papel central que sí tiene en las modernas teorías jurídicas y políticas.

Por lo mismo la noción de justicia en la ética clásica no se concibe en términos procedimentales, que también es un rasgo característico de las nociones modernas de justicia. Quienes conozcan a Rawls saben que esto es así: las teorías modernas de la justicia tienden a definirla en términos procedimentalistas, es decir, en función de ciertos procedimientos. En cambio, la justicia es concebida clásicamente como una disposición interior del agente y en conexión con una facultad relacionada con la facultad del juicio y con la prudencia, que es la que los clásicos llamaban la equidad.

La equidad es la facultad típica por ejemplo del juez. En la teoría clásica la equidad es lo que permite que el juez aplique la ley de manera justa. Aquí está la gran enseñanza de la teoría clásica de la justicia, que a mi juicio se puede complementar muy bien con las enseñanzas

modernas: que ningún procedimiento por sí solo garantiza la justicia, sino que, en definitiva, siempre la instancia de aplicación de los procedimientos es personal, reposa en facultades personales de los sujetos, como se ve claramente en el caso del juez. El juez está encargado de aplicar las leyes: aunque existan leyes, se necesitan jueces, en la medida en que la mera existencia de la ley no garantiza la justicia. La ley puede ser aplicada de un modo que no haga justicia a su espíritu, y por eso muchas veces se califica de injusta una decisión judicial no por ir contra la letra de la ley, sino por aplicarla de manera tal que no considera las circunstancias. El juez es necesario, debido a que la ley siempre es limitada, en el sentido de que nunca capta las situaciones de acción en su total complejidad. De esto se habló bastante en 2.3.a), al decir que las normas nunca capturan la especificidad de la situación particular de acción.

Como reconocimiento de este hecho, en todo sistema jurídico, además de leyes, hay instancias de aplicación: los jueces. Si bien los jueces no pueden hablar contra la ley, tampoco pueden remitirse a una aplicación mecánica de ella. Muchas veces se considera injusto un fallo, no por no haber aplicado la ley, sino por haberla aplicado de manera mecánica, sin hacer justicia a las marcas particulares del caso. Por ejemplo, si un juez condena a una persona que robó en estado de angustia y de hambre, para alimentar a sus niños, de la misma manera que a un señor que robó porque le dio la gana, aunque hayan robado lo mismo, se puede decir con muchas razones que la decisión judicial es injusta, porque no atiende a las diferencias del caso. Y estas diferencias, sin embargo, no pueden estar nunca exhaustivamente contenidas en las leyes, porque habría que multiplicar las leyes al infinito, habría que dictar una ley por caso, lo que vendría a ser idéntico a eliminarlas.

Entonces, con el reconocimiento de esta brecha, se abre un espacio para crear una instancia encargada de la aplicación de las normas a los casos particulares. Y en este caso la virtud de la justicia adquiere un carácter tal que remite a una facultad específica, que se llama “equidad”. La equidad es el tipo de prudencia característico del juez, o la parte de la prudencia propia del juez reside en lo que clásicamente se llama la equidad, que, en términos de la filosofía clásica, siempre se ha considerado un correctivo de la ley. La equidad como correctivo de la ley debe ser entendida no en el sentido de que lo equitativo vaya en contra de la ley, sino en el de que sólo la decisión equitativa hace justicia al espíritu de la ley, pues hay maneras de violar el espíritu de la ley ateniéndose simplemente a la letra de ella. Este es el aspecto tal vez más interesante de la teoría clásica de la justicia.

e) El carácter vinculante de las normas

En general se distingue en la teoría de las normas el contenido de la norma y su carácter obligatorio. Aunque a veces coinciden, hay que distinguirlos por lo menos desde el punto de vista analítico para tener en cuenta que se trata de dos momentos constitutivos de la norma.

Hay diversas teorías acerca de lo que provee a las normas de su carácter vinculante u obligatorio. En el ámbito teológico, por ejemplo, hay diversas posiciones frente a esto, como se dijo en 2.3. Se puede decir que las normas morales valen simplemente porque Dios las quiso. Por ejemplo, hay una norma moral que dice “no matar”. Según esta posición teológica, se puede decir que ese contenido es válido, o sea, tiene carácter vinculante, que adquiere el carácter de una

obligación, no en virtud del contenido mismo, sino de un acto extrínseco a ese contenido, que lo sanciona como válido, que en este caso sería un acto de la voluntad de Dios.

Este tipo de teorías teológicas tienen un reflejo en la teoría política y en la jurídica. Hay gente que sostiene que el fundamento de validez o el carácter obligatorio de las normas no deriva nunca de su contenido, sino de una instancia que las sanciona, como autoridad competente.

En el ámbito de la filosofía jurídica, ha sostenido esto, por ejemplo, Hans Kelsen, un autor alemán que ha tenido gran influencia. No puedo entrar en detalle en la postura de Kelsen, porque es un autor que no conozco muy bien, pero en general lo que Kelsen ha sostenido es una explicación decisionista o voluntarista del origen de la validez de las normas.

En un sistema jurídico las normas valen, porque fueron sancionadas por la autoridad pertinente. La segunda pregunta, cuál es el origen de esa autoridad, es un problema que se puede remontar al infinito, pero en todo caso en este tipo de teorías el contenido de la norma no provee al mismo tiempo la base de fundamentación para la validez de la norma, es decir, si la autoridad pertinente, sea la autoridad política o Dios en el ámbito teológico, hubiera querido lo contrario, la norma contraria sería igualmente válida que la norma actualmente vigente. Por ejemplo, si Dios nos hubiera querido jugar una broma y, en lugar de mandar no mentir, hubiera dicho que hay que mentir, según en este tipo de explicación la norma “mienta” tendría en principio la misma validez que hoy tiene la norma “no mentir”.

Como lo estoy presentando parece una visión demasiado extrema, pero es una línea de pensamiento que ha sido documentada de diversas maneras en la teología, en la filosofía, en la teoría jurídica, en la teoría política, etc.

Aunque los rótulos son siempre estrechos y equívocos, en general es inevitable usarlos. En este caso, se puede agrupar bajo el rótulo de voluntarismo y, vinculado con el voluntarismo, el decisionismo, a las teorías que consideran que el origen de la validez de las normas, de los imperativos morales, es un decreto de una voluntad.

Otras teorías de la fundamentación de la validez de las normas tienden a buscar un fundamento racional a la validez de las normas. Así, de acuerdo con este modo de ver las cosas, no es que Dios mande simplemente no mentir y por eso está mal mentir, sino que hay razones por las cuales Dios manda esto y no lo contrario, razones que son independientes en su contenido del hecho de que además Dios lo ordene. Es decir, Dios ordena lo que ordena, porque tiene razones para ordenarlo. Por eso, cuando se cree en este tipo de fundamento de las normas, se busca algún tipo de fundamentación racional para su validez, que dé cuenta también de por qué el contenido de la norma está más estrechamente vinculado con la validez de la norma.

Aquí hay diversas estrategias posibles. Todas las estrategias de las éticas filosóficas que no sean voluntaristas ni decisionistas van por este lado. Incluso una ética hedonista va por este lado, aunque parezca extraño, pues dirá por ejemplo que hay que hacer aquello que da más placer, sobre la base de que se asume la tesis suprema de que el placer es el bien mayor para el hombre. Aunque discutible, ésta es una fundamentación racional de las normas, pues no apela simplemente al acto de una voluntad que impone la norma como válida, sino que trata de dar un fundamento, una

explicación de la validez de la norma, una explicación que rechazará el que no es hedonista en ética, pero que no es voluntarista, sino racional.

Todas las estrategias que van por este otro lado tienden a ver más ligados, por así decir, el problema del contenido de la norma con el problema de la fundamentación de su validez. Otro ejemplo es la ética kantiana, que intenta, con una estrategia muy compleja, vincular el origen de la validez de las normas con su contenido, de una manera muy peculiar, porque es formal. Evidentemente, no corresponde aquí detenerse en este punto.

En definitiva, creo que las mejores cartas, para una ética filosófica que dé cuenta de la complejidad del fenómeno moral, las tiene cualquier línea de argumentación que vaya por este lado y no por el otro.

En efecto, las posiciones decisionistas tienen un grave problema: justifican cualquier estado de cosas. A veces, no se tiene en cuenta que en una posición decisionista extrema jamás hay razones para criticar el estado de cosas fácticamente vigente. Es decir, si la validez de las normas jurídicas depende simplemente, por ejemplo, de la autoridad que las decreta y si la autoridad es aquella que tiene efectivamente el poder, como piensa Carl Schmitt, lo que decreta la autoridad es justo porque lo decreta la autoridad y se pierde la posibilidad de un contraste crítico de las normas positivas con una instancia pre-positiva, extra-positiva, natural o como se la quiera llamar, que permite criticar las leyes. Si se elimina totalmente esa instancia de contraste, se tendría que reconocer que, en un Estado donde se establece legalmente que hay que matar a los judíos, esta norma es justa y, en un Estado donde se dice que no hay que matar a los judíos, esta norma también es justa. Si no se tiene una instancia de contraste, se dirá simplemente que hay que optar por uno de esos dos Estados, por las razones que sea, pero no hay criterios para decir si una legislación es más justa que otra, no hay criterios para comparar transversalmente.

Esto trae consecuencias terribles en el ámbito de la ética y de la política. A veces parece que las posiciones decisionistas, que son relativistas en cierta forma, fueran las más simpáticas. Pero, vistas de esta manera, son posiciones que sancionan el *statu quo* y se las puede llamar las más reaccionarias, porque, dentro de ellas, no hay manera de criticar los sistemas existentes. Si se reflexiona sobre este aspecto, se puede advertir los graves riesgos que hay en este tipo de argumentación.

6 ANEXO

6.1 Aristóteles y su teoría de la esclavitud natural

El tema de la esclavitud en Aristóteles no está desarrollado en la *Ética a Nicómaco*, sino en el libro primero de la *Política*. Su teoría de la esclavitud natural es una de las partes más discutidas y también más discutibles de su modelo ético-político. Aristóteles creía que hay una cierta cantidad de sujetos, que actualmente llamaríamos con todo derecho humanos, que por distintos tipos de situaciones no podían llegar a la felicidad plena, porque no estaban en condiciones de llegar al pleno ejercicio de sus facultades racionales. Para Aristóteles, en este grupo no sólo se encontraban los esclavos, sino también los niños y las mujeres.

Acá hay varias cuestiones a considerar. En primer lugar, en todo sistema, en todo modelo normativo, hay esferas en las cuales se aplican modelos de lo que modernamente se llama "tutelaje", por ejemplo: la situación de los niños para el sistema jurídico. Nadie considera que todas las personas que son de la especie humana estén en condiciones de tomar a su cargo la dirección de su propia vida: ni los niños, ni personas con una alteración mental grave, etc., están en condiciones de dirigir su propia vida, lo cual no significa que esa gente no tenga derechos, sino que de lo que carecen es de la capacidad de representar en nombre propio sus propios derechos y sus propios intereses, porque no están en condiciones de hacerse cargo, por distintas razones, de esa tarea, de tomar por su propia mano la realización de esos derechos e intereses. Entonces se producen modelos de tutela.

La esclavitud en términos aristotélicos, y también el caso de la mujer, tiene que ver más bien con el tutelaje que con lo que se entiende hoy por esclavitud, ya que Aristóteles creía que el esclavo natural es un esclavo psicológico, es decir, alguien que no llega al nivel de la prudencia y por lo tanto se ve remitido a tutela.

De aquí se han extraído las consecuencias más horribles, al confundir lo que se llama en términos generales la tutela con la actitud según la cual el sujeto de la tutela no tendría derechos propios. Si la moral clásica muchas veces cayó en esa tentación –de hecho hay una cantidad de ejemplos que se podrían dar con nombre y apellido–, sin embargo, también es verdad que esas ideas fueron combatidas apelando a las mismas premisas de la moral clásica.

Por ejemplo, cuando se descubrió América, surgió una polémica, dentro de la moral cristiana, acerca de si los indios eran o no personas. Unos usaban argumentos aristotélicos para mostrar que eran esclavos naturales o cualquier otra cosa, pero no personas. Pero el padre Las Casas los combatía con argumentos también aristotélicos.

En síntesis, hay que destacar que las premisas generales de la moral clásica, que fundan en la naturaleza humana el tipo de trato adecuado con este tipo de "cosa" que somos los seres humanos, que no somos cosas, permiten hoy, al generalizarlas, reconocer que no puede haber esclavos, en el sentido estricto de hombres que no son dueños de sí mismos y pueden ser vendidos como mercancía. Y también ese mismo principio permite introducir formas adecuadas de tutela, cuando ciertas personas por alguna circunstancia fáctica no están en condiciones de hacerse cargo de su propia vida ni de defender ni de representar adecuadamente sus propios intereses, porque

entre decir que una persona no puede hacerse cargo de desarrollar sus propios intereses y decir que una persona no tiene intereses ni derechos propios hay una diferencia abismal.

Lo que yo creo que una teoría del derecho natural clásico debe sostener es que en ciertas condiciones hay casos del segundo tipo, es decir, de gente que por sus condiciones fácticas tiene intereses, pero no está en condiciones de representarlos de manera adecuada. En estos casos hay situaciones de tutela que deben estar adecuadamente reguladas, como se hace de hecho en los códigos actuales.

Pero creo que es propio de la moral clásica rechazar la esclavitud en el sentido más habitual, que reduce el esclavo al estatuto de una cosa transable. Que la moral clásica no siempre haya acogido a estas consecuencias es una hermosa lección para ver cómo una cosa es establecer un cierto principio y otra llegar a ver su ámbito completo de aplicación. Aquí es donde los seres humanos somos hijos de nuestro propio tiempo y casi nunca saltamos nuestra propia sombra. En este sentido, creo que en la moral clásica están dadas la premisas para ir más allá del punto al que llegaron muchos de sus representantes.

6.2 La manipulación genética y el grado de configurabilidad de lo vegetativo y sensitivo

Al hablarse en 1.1 de los niveles de la vida, se vio que hay un mayor grado de configurabilidad en lo racional y que lo vegetativo y lo sensitivo son menos configurables. La pregunta es si es éste es el error de la manipulación genética: querer configurar lo inconfigurable.

Aquí hay que hacer la distinción hecha en 1.1: lo vegetativo y lo sensitivo son configurables genéticamente para otros sujetos, pero no para el mismo sujeto que es objeto de manipulación. Por eso, lo cuestionable de la manipulación genética de embriones en este punto es el hecho de que el sujeto de configuración es distinto al que es configurado. Para el individuo que nace, los elementos vegetativos y sensitivos siguen siendo tan inconfigurables como antes; lo que ocurre es que ahora otros pueden decidir por él. Para la primera persona sigue vigente un límite muy nítido a la capacidad de configuración, pero ya no en tercera persona.

Éticamente, lo que no se tiene en cuenta aquí es que las personas no son meramente medios, sino fines, y en una manipulación genética de personas justamente se pueden tener legítimas sospechas de que se las reduce a cosas, porque aquel que ha sido objeto de manipulación no ha tenido ni arte ni parte de la manipulación, lo que no debería pasar según la segunda fórmula del Imperativo Categórico kantiano.

Hace un tiempo, si alguien decidía tener un hijo, el niño nacía como nacía y no podía hacerse responsable al padre de esa situación. En cambio ahora, dadas las posibilidades de manipular genéticamente los caracteres físicos, el padre tendría que dar cuenta, por ejemplo, del hecho de haber elegido o bien omitido elegir el color de ojos o de pelo que iba a tener su hijo, cosa que, según los casos, puede incluso teminar siendo determinante para su vida. Pero, por otro lado, donde hubo tal tipo de manipulación, el niño fue un sujeto totalmente pasivo de ella, fue tratado en ese respecto como una cosa. Ni hablar de una cosa más relevante, como la posibilidad de incidir de este modo para que el sujeto siga una profesión y no otra, por poner un ejemplo. Si se logra

configurar genéticamente esas tendencias, tendríamos preprogramación de individuos, que estarían en calidad de meros instrumentos, serían sujetos pasivos de la determinación por parte de otros sujetos activos, en circunstancias determinantes para su propia vida.

Es un asunto complicado, pues alguien podría decir que la naturaleza no es agente moral y que por ejemplo la naturaleza produce cáncer y la gente se muere y nadie responsabiliza a la naturaleza. Sí, pero si pongo en la bebida veneno para que la gente desarrolle cáncer, es una acción completamente distinta al que la naturaleza por sí misma desarrolle cáncer, porque la naturaleza no es sujeto de la acción moral, no se la puede evaluar normativamente, decir que está bien o está mal que produzca cáncer, porque la naturaleza no es sujeto de obligaciones morales, pero si alguien produce conscientemente lo mismo que la naturaleza su acto tiene otra estructura desde el punto evaluativo, porque la persona sí es sujeto de evaluación moral.

Con la manipulación, la responsabilidad frente a lo dado se amplía, pero en una sola dirección, la del que manipula, pero en la otra puede disminuir, según sea el tipo de manipulación que se ponga en juego, por ejemplo, manipular los genes para que la gente estudie economía y no otra cosa, pues ese individuo podría elegir menos que antes. Esas representaciones de terror, cada vez más frecuentes en el cine y la ficción literaria, que juegan con la posibilidad de que todo llegue a ser finalmente un mundo de robots, donde todos son eficientes y funcionales a fines que vienen determinados desde afuera, por vaya a saber quien, apuntan a este costado del problema.

6.3 La tolerancia. La paradoja de Popper

La paradoja de Karl Popper consiste en mostrar que una tolerancia irrestricta debería tolerar también la intolerancia. O sea, una tolerancia no regida por ningún tipo de límites no tiene razones para rechazar la intolerancia, pues si hay que tolerarlo todo ¿por qué no tolerar la intolerancia?

Por ejemplo, en los sistemas democráticos, ¿qué pasa con aquellos partidos que se fundan con el fin de destruir el sistema democrático? En ciertos contextos institucionales, por ejemplo el de Alemania, hay una institución para la protección institucional, que estudia a los partidos para saber si persiguen fines anticonstitucionales, en el entendido de que, considerando la historia alemana, no parece tolerable que un partido persiga fines anticonstitucionales. Ahora, si esto es razonable o no es una buena discusión.

En mi opinión, "tolerancia" a secas puede ser cualquier cosa, no necesita ser una virtud. En cambio, lo que se llama virtud de la tolerancia es sólo la tolerancia racionalmente justificable. Hay que distinguir: cuando se dice que alguien toleró algo, no se ha dicho todavía que ha hecho bien, pues depende de qué tolere y en qué contexto.

Por ejemplo, si se dice que Juan toleró que su hijo ultrajara a su abuela, no se está comunicando que hizo bien al tolerarlo. O si se dice que el gobierno toleró que los ocupantes de viviendas no las devolvieran no se está todavía comunicando necesariamente una evaluación positiva.

Para que la tolerancia configure una actitud moralmente exigida, moralmente buena, tiene que ser una tolerancia fundada en razones. Aquí surge la paradoja de que al fundar una actitud de tolerancia al mismo tiempo se le están estableciendo límites.

Voy a poner un ejemplo muy concreto, ¿qué es la libertad de opinión? Es el derecho que tienen las personas en una sociedad a expresar opiniones, opiniones que eventualmente pueden perjudicar a otros o afectar los intereses de terceros. Se dice que hay libertad de opinión cuando se declara que un senador tal miente o tiene tales empleados que son de su familia. En este contexto se tolera que alguien a través de sus dichos afecte los intereses de otro, con o sin razón, porque se puede equivocar haciendo uso de la libertad de expresión. ¿Por qué se tolera eso y por qué, al mismo tiempo, se considera intolerable prohibir emitir una opinión?

Cuando se fundamenta cierto derecho a la libertad de opinión basándose en la tolerancia, al mismo tiempo se dice lo que no hay que tolerar. La moraleja de esto es que la tolerancia racionalmente justificada está siempre limitada dentro de ciertos espacios, demarcados por los mismos principios que se usan para fundamentarla. Cuando se identifica la razón por la cual hay que ser tolerante, no se toleraría que se ataque esa razón. Por ejemplo, si se dice que hay que ser tolerante por respeto a la libertad de las personas, no se puede tolerar que se ataque la libertad de las personas. Es imposible fundamentar racionalmente una actitud de tolerancia sin al mismo tiempo ponerle límites, porque lo que se identifica como fundamento de la tolerancia limita el alcance de la tolerancia.

La tolerancia racional, la tolerancia racionalmente justificable, es una virtud; lo que no es virtud es cualquier tipo de tolerancia. Si la tolerancia no implica ningún tipo de restricción ya no se tienen razones para impedir los ataques a la libertad de prensa, por ejemplo, sino que hay que tolerarlos. Cuando se dice por qué no hay que tolerarlos, se está limitando ese espacio de la tolerancia, está marcando ciertas cosas que se consideran intolerables. Una tolerancia racionalmente fundamentada es siempre una tolerancia definida por referencia a aquello que se considera intolerable.

Aquí hay una gran confusión, porque se cree que la actitud de tolerancia es tolerar cualquier cosa, pero si uno tolera cualquier cosa no tiene razones para rechazar la intolerancia ni tiene razones tampoco para proteger los valores que pretende cautelar la tolerancia bien entendida. Esto es algo que Popper ha visto muy bien.

¿A dónde apunta la tolerancia? La tolerancia no tiene como objeto de referencia solamente la expresión de ideas, sino también las actitudes y en este punto se puede ser de distintas posiciones sobre la conexión entre libertad de opinión y actos. Por ejemplo, en posiciones muy marcadamente liberales, se dice que no hay opiniones terroristas, sino sólo actos terroristas. Por ejemplo, para quien así piensa, un individuo podría decir que hay que eliminar al Presidente y, en la medida en que ello no fuera considerado un acto de incitación a la violencia por ejemplo, eso no configuraría algo que no deba tolerarse. Los límites entre opinión y acción son en realidad fluidos, porque expresar una opinión es cierta acción; se puede trazar la línea más acá o más allá y allí está la distinción entre gente más conservadora y más liberal. La diferencia entre conservadores y liberales, a mi juicio, no es entre gente que tolera y gente que no tolera, sino entre gente que traza más acá o más allá la línea de lo intolerable, pues nadie puede ser liberal y fundamentar racionalmente su posición diciendo que puede tolerar cualquier cosa. Siempre va a haber gente que

se ponga en posiciones más o menos restrictivas frente a la tolerancia, y es perfectamente legítima la discusión sobre tales límites. Pero, en cambio, no es legítimo plantear esto como una polémica entre tolerantes e intolerantes, sino entre grupos de una sociedad con ciertas reglas de juego básicas aceptadas por todos que, a la hora de evaluar ciertos casos particulares, son más o menos restrictivos con respecto a los espacios abiertos de tolerancia.

6.4 La distancia entre las exigencias de la ética y realidad. ¿Es válida una ética que no se cumple?

Cuando se elabora una reflexión teórica, siempre se está mirando la realidad. Lo que pasa es que cuando se está haciendo una descripción de cuestiones relacionadas con teorías normativas, hay que distinguir claramente la cuestión fáctica, qué pasa, con la cuestión evaluativa, si está bien o mal lo que pasa. La ética normativa discute este segundo tipo de cuestiones.

Hay que tener en cuenta que, cuando Aristóteles escribía, la irracionalidad campeaba en la vida práctica de la misma manera que hoy. No hay que idealizar ninguna época histórica. Cuando un filósofo elabora un teoría sobre cómo evaluar moralmente actos, no está diciendo que toda la gente sea moral cuando actúa, sino que, justamente porque hay problemas, hay que tener una teoría para evaluarlos. En Grecia se cometieron crímenes de la peor calaña, como en cualquier otra época de la historia. Al defender a Aristóteles, no quiero sugerir que en Grecia la gente vivía de acuerdo con la ética aristotélica o en mayor medida que hoy.

Lo que se debe tratar de hacer, cuando se reflexiona sobre filosofía moral, no es un diagnóstico de la época, no es sociología moral. La ética y, dentro de ella, la teoría de la imputabilidad es una reflexión acerca de qué criterios tenemos para evaluar qué tipo de acto está bien o mal, aún cuando estadísticamente tal o cual acto sea más o menos frecuente. Es decir, una cosa es cuántos homicidios hay y otra la pregunta filosófica acerca de si está bien o mal el homicidio. Esto no quiere decir que a los filósofos no les interese para nada la realidad del homicidio, sino que no les preocupa desde el punto de vista de la evaluación histórica de la noción de homicidio o del tipo de sentencia que los distintos tribunales pueden dar en las distintas áreas del planeta o de los distintos sistemas jurídicos que efectivamente se puede verificar que han existido. Lo que preocupa al filósofo es el punto de vista más abstracto, pero también más de fondo, que busca establecer si el homicidio es bueno o malo. Ésta es la pregunta filosófica, y lo que uno debe hacer como profesor de filosofía es tratar de dar alguna luz sobre este grupo de problemas, no sobre cuestiones de sociología moral o de historia de la cultura.

6.5 La pena de muerte

El tema de la pena de muerte es altamente discutible. Primero voy a hacer una evaluación del problema en general y después a expresar mi posición frente al problema. En todo caso, éste es uno de esos problemas donde, dadas las mismas premisas, se pueden sacar distintas conclusiones, según como se pondere la importancia relativa de esas premisas. Es un problema clásico de la filosofía moral, aunque a través del tiempo la evaluación que se hace del problema ha ido cambiando, porque también han cambiado las circunstancias fácticas.

En primer lugar, no hay que conectar el tema de la pena de muerte con el mandamiento "no matar". "No matar" es una abreviatura, pues lo que se entiende bajo este mandamiento es no matar inocentes, es decir, no se refiere ni a la pena de muerte ni a la legítima defensa. Es decir, cuando se dice no matar, se dice "no cometer homicidio", y desde el punto de vista jurídico y filosófico ni la pena de muerte, ni la defensa propia serían actos de homicidio, en el sentido estricto del término. El homicidio no es lo mismo que matar a alguien; es una configuración más precisa. Esta ha sido la interpretación tradicional que se ha hecho siempre del mandamiento "no matar", por eso no se aplica tampoco el mandamiento no matar en los conflictos bélicos: ¿qué hace un soldado en situación bélica?, ¿acaso le exige el mandamiento "no matar" que no dispare?. De ninguna manera, por lo menos la primera interpretación clásica nunca fue así.

La segunda aclaración es: ¿qué legitimación tiene la pena de muerte? Y esto se relaciona con la legitimación moral del castigo, porque, como lo dice el nombre, aquí se trata de un tipo peculiar de castigo.

En general, diré lo que mínimamente sé sobre cómo se justifican los castigos, pero puedo estar equivocado. Las estrategias para legitimar los castigos son de dos tipos. La primera se relaciona con la función pedagógica del castigo, que es doble. Según esta estrategia, el castigo es pedagógico primero para el que lo recibe, o sea, en primera persona, y segundo para la comunidad, para aquellos que no son sujetos del castigo, pero que ven algo ejemplar en el castigo.

¿Qué pasa en el caso de la pena de muerte? Obviamente, la pena de muerte no puede justificarse pedagógicamente con respecto del que es ejecutado. Algunos la justifican ejemplarmente respecto de la sociedad en su conjunto: quizá el argumento más fuerte para la pena de muerte es el carácter ejemplar de la sanción. Si es verdad o no que la pena de muerte tenga valor ejemplar es muy discutible. Es muy discutible también que esa función pedagógica o ejemplar respecto de terceros pueda proveer una base de justificación aceptable para la supresión de quien recibe el castigo en primera persona.

El segundo tipo de justificación del castigo es el que apela a que éste, por lo menos en cierta forma, es un acto de legítima defensa frente a cierto tipo de agresión.

En muchos contextos se ha legitimado la pena de muerte diciendo que es un caso análogo al de la justificación de la defensa, porque se aplica a criminales de tal peligrosidad, que si se les deja sueltos la sociedad estaría inerme frente a ellos.

La relevancia de este argumento depende decisivamente del diagnóstico fáctico acerca de si la sociedad efectivamente está inerme frente a esos delincuentes. En la encíclica *Veritatis Splendor*, Juan Pablo II dice que, en las condiciones modernas de las sociedades avanzadas, la aplicación de la pena de muerte tendría que tender a cero, porque con los métodos actuales se puede asegurar que un criminal pueda quedar recluido permanentemente.

Ahora bien ¿qué ocurre en sociedades donde no existe un buen sistema carcelario, donde los defensores de los criminales apelan a argucias de todo tipo y son liberados a los 3 años? Éste es un problema que está en discusión, fíjense que en el debate chileno se ha dicho que si la cadena perpetua fuera realmente perpetua, habría que abolir la pena de muerte.

Con este argumento de necesidad, de que no hay mejor solución, se dice que fácticamente, hasta que no mejore el sistema carcelario, la pena de muerte es un acto de legítima defensa de la sociedad frente al perjuicio.

Se argumenta que la sociedad está inerme, pero de alguna manera está inerme porque a veces lo quiere la sociedad. Éste es un interesante problema, porque a veces son los políticos que dictan la leyes quienes reducen las condenas a los criminales, y entonces surge la pregunta de si acaso este carácter inerme de la sociedad no es, al menos en parte, auto-producido.

Mi posición particular es que se debe tender a un tipo de sociedad donde la pena de muerte no tuviera aplicación. Esto es opinable, no lo estoy diciendo para sentar cátedra. Al mismo tiempo, no soy de aquellos que creen que en cualquier contexto la pena de muerte no tenga sentido, pues, por ejemplo, en el ámbito bélico, ante una situación de traición, si un individuo está poniendo en peligro la vida de millones de personas, parece legítimo que haya un juicio sumario y un fusilamiento *ipso facto*. Pero en la sociedad civil, donde se está confrontado con delitos aberrantes, pero al mismo tiempo con la posibilidad de tratarlos como casos aislados, y dónde se tiene la posibilidad de dar castigos adecuados a esos delitos, parece posible no apelar al mecanismo de decir que se está indefenso frente a esto y que se debe quitar la vida a un sujeto, porque es la vida de él o la de todos.

6.6 La muerte y el miedo frente a ella

Hay una observación clásica muy interesante, que dice que frente al miedo la completa ignorancia y el completo conocimiento producen el mismo resultado. Es decir, si se ignora completamente la muerte, no se puede temerle; y, si se supiera a ciencia cierta qué implica la muerte tampoco podría temérsele. Donde hay miedo, hay un claroscuro, una zona iluminada pero el contorno en penumbras. Y como el conocimiento humano casi siempre presenta estas características, es propio de la experiencia humana convivir con múltiples miedos, de todo tipo.

El miedo a la muerte se enmarca en el contexto general del miedo al futuro. El futuro es fuente de miedos, porque abre un espacio de indeterminación, de no previsibilidad, frente al cual nadie puede estar seguro de las alternativas a las que puede verse confrontado, y eso genera miedos. Sin embargo, paradójicamente con respecto a la muerte todos están seguros de que va a ocurrir, la muerte es una de las cosas más seguras frente al futuro, quizás la única segura, y, sin embargo, aunque uno sabe que va a morir, siente miedo a la muerte. Pero lo que marca el temor a la muerte no es el hecho de morir, sino la indeterminación del cómo, del

cuándo y, sobre todo, del sentido de la muerte, que tiene que ver con el sentido de la vida.

En definitiva, las preguntas sobre el sentido de la vida tienen que ver indisolublemente con la pregunta por el sentido de la muerte. Una vida en la cual todo parece transitorio da respuestas diferentes acerca de qué sentido tiene la muerte que una vida que aparece enmarcada en contextos más amplios. Las respuestas a la pregunta por el sentido de la vida repercuten en la respuesta a la pregunta por el sentido de la muerte, paradójicamente.

La pregunta por el sentido de la vida se refiere a ésta en su conjunto, pues la posibilidad de haber vivido sin sentido aterroriza profundamente, porque los hombres, en cuanto agentes racionales. Los agentes racionales obramos en vista de un para qué, de un fin, y por eso la sola posibilidad de no tener respuestas vinculantes a un último fin produce angustia, no por capricho, sino porque el hombre, por su estructura de agente racional, sólo encuentra satisfacción a su necesidad de sentido allí donde puede dar una respuesta consistente al para qué vivir. La respuesta “para nada” resulta aterradora. Es en este contexto donde se inserta la pregunta por la muerte, y es la razón por la cual esa pregunta juega un papel tan importante en la filosofía moral y en la práctica.

Aunque no he hecho ningún estudio específico sobre el tema, mi impresión es que contemporáneamente, por diversas razones, se está menos preparado para la muerte, porque se ha evitado sistemáticamente confrontarse con el tema. Quizás la manera más dramática de atestiguar la presencia de la muerte en la vida humana es en el modo de negación y huida frente a la muerte. El no querer tener nada que ver con ese asunto, el hecho de eliminar los cementerios de la ciudades y de desarrollar una serie de negocios de pompa fúnebre, el hecho de que el muerto no aparece en la ciudad, que ya no se vean cortejos con frecuencia conforma una serie de fenómenos cuyo objetivo es que no se vea la muerte. Por eso, da la impresión de que hoy se está menos preparado para la muerte que antes, en el sentido de que se rehuye la confrontación con ese hecho.

Creo que confrontarse con el tema de la muerte y darle alguna respuesta es mucho más razonable, para la vida humana, que atestiguar el fenómeno de la muerte en la mera huida de ella. Es decir, es preferible desde el punto de vista de la acción racional humana confrontarse con el fenómeno de la muerte y darle una respuesta que vivir como si no existiera.

En este sentido, la ética de la autenticidad, en concreto Heidegger, distingue la existencia auténtica de la que no es auténtica por referencia al modo como se confronta con la realidad de la muerte. La existencia auténtica es la que se confronta con la muerte e interpreta toda la vida desde el hecho de que hay que morir. Heidegger dice en *Ser y Tiempo* que la muerte es una de las pocas posibilidades que en la vida humana es indelegable, en la que uno no se puede hacer representar por ningún otro. Hay una gran cantidad de cosas que hoy se pueden delegar, pero en el caso de la muerte solamente uno es el que la experimenta, si se puede decir así. La madre, aunque quiera mucho a su hijo, no puede morir su muerte.

Por eso, la muerte es un fenómeno que tiene un gran poder individuante, a diferencia de muchos otros fenómenos, que se pueden descargar en la masa, en el conjunto indiferenciado de la gente. El fenómeno de la muerte se resiste a ser delegado; nadie puede morir mi muerte, por eso es un fenómeno donde la individualidad se anuncia de manera notoria. Heidegger dice que la manera auténtica de vivir es vivir todo desde el punto de vista de la individualización por referencia a la propia muerte.

Ahora bien, ésta no es una solución al problema de contenido referido al sentido de la muerte como tal. Un individuo que asuma muy radicalmente su propia muerte puede ser pesimista frente a ella, mientras que alguien que tenga esperanzas frente a la muerte puede ser también alguien que asuma muy individualmente su muerte. La autenticidad no decide la cuestión de contenidos frente al sentido de la muerte. Pero permite oponerse a la actitud de vivir la muerte como si fuera en tercera persona: “la gente se muere, pero por ahora yo no”. Así, o se vive la muerte como si viniera de afuera, como un evento del que es mejor no hablar, o se enfrenta esa situación última e irreversible. Creo que en este punto, la ética de la autenticidad tiene un punto de contacto muy grande con la ética clásica y con la cristiana, con el “memento mori”, “recuerda que vas a morir”.

7 BIBLIOGRAFÍA POR UNIDADES

Unidad 1

YEPES, Ricardo, *Fundamentos de Antropología*, EUNSA, Pamplona, 1996, capítulos 1, 2 y 3.

Unidad 2

RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel, *Ética*, EUNSA, Pamplona, 1982, Introducción (para 2.1)

VIGO, Alejandro, *La concepción aristotélica de la felicidad*, Universidad de los Andes, Santiago, 1997, &1 (para 2.2) y &2 (para 2.3).

Unidad 3

RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel, *Ética*, p. 59-77 (para 3.1), 109-122 (para 3.2) y 127-131 (para 3.4).

Unidad 4

RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel, *Ética*, p. 131-133 y 135-136 (para 4.1), p. 133-134 y 136-138 (para 4.1 y 4.2).

Unidad 5

RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel, *Ética*, p. 139-140 (para 5.1)

PIEPER, Joseph, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, p. 219-230 y 282-293 (para 5.2), p. 175-183 y 190-216 (para 5.3), p. 33-58 (para 5.4) y p. 85-172 (para 5.5).