

Joaquín García-Huidobro

El anillo de Giges

Una introducción a la tradición
central de la ética



EL ANILLO DE GIGES

Una introducción
a la tradición central de la ética

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

© JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO CORREA

© EDITORIAL ANDRÉS BELLO
Carmen 8, 4º piso, Santiago de Chile

Registro de Propiedad Intelectual
Inscripción N° 151.116, año 2005
Santiago - Chile

Se terminó de imprimir esta primera edición
de 500 ejemplares en el mes de noviembre de 2005

IMPRESORES: Imprenta Salesianos S. A.

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

ISBN 956-13-1893-8

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras",

—Thomas Jefferson



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Facebook: Lectura sin Egoísmo
Twitter: @LectSinEgo
o en su defecto escríbanos a:
lecturasinegoismo@gmail.com
Referencia: 2676

JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO

EL ANILLO DE GIGES

Una introducción
a la tradición central de la ética

EDITORIAL ANDRÉS BELLO

A Regina y Ulrich Schipp

*Vivir no merece la pena
para quien no tiene ni siquiera un buen amigo*

Demócrito

ÍNDICE

<i>Prólogo</i>	11
I. El desafío del relativismo ético y el origen de la filosofía moral	17
II. El conocimiento en la ética	37
III. ¿Existe un fin del hombre?	51
IV. La cuestión de las virtudes morales	61
V. ¿Es posible hablar todavía de vicios?	75
VI. Las virtudes y la racionalidad humana	87
VII. Las virtudes y la corporeidad humana	107
VIII. El problema de las normas morales	125
IX. Las normas jurídico-positivas	151
X. Conciencia y moralidad	165
XI. Los criterios de la moralidad	175
XII. Ética y naturaleza	195
XIII. Dios en la ética	211
XIV. La herencia ética de la tradición central	223
<i>Guía bibliográfica</i>	233
<i>Índice analítico</i>	247

PRÓLOGO

En la *República*¹ de Platón se cuenta la historia de Giges, un pastor que encuentra un anillo. Al poco tiempo descubre que, al moverlo de determinada manera, se torna invisible, de modo que sus compañeros hablan de él como si no estuviese presente. No tarda en advertir el poder que le otorga esa capacidad de volverse invisible. Se introduce en la corte, seduce a la reina, mata al rey y termina por transformarse en tirano. Esta historia no está recogida por casualidad. Si Giges es un modelo envidiable, la ética está de más, o es únicamente un pretexto para mantener a raya a los fuertes. En el fondo, sólo se necesitaría una buena cantidad de leyes y policías, además de la confianza en que nadie encuentre un anillo semejante. En cambio, si la actuación de Giges no es razonable, si tenemos buenos argumentos para no usar el anillo de esa forma, aunque lo encontremos, entonces hay lugar para la ética. Y podemos pensar, en tal caso, que hombres como Giges pueden hacer muchas cosas, menos la más importante: lograr que su vida tenga un sentido.

Es probable que todo lo fundamental que había que decir acerca de la ética se haya escrito hace ya muchos siglos, en la *Ética a Nicómaco*. Allí explica Aristóteles que sus lecciones tienen por destinatarias a personas razonables, es decir, a la gente que procura comportarse bien. Pero ese tipo de hombres son precisamente los que no necesitan acudir a clases de ética. Son otros los individuos que deberían asistir: aquellos que suelen encontrarse en lugares

¹ *Rep.* II 359d-360b.

de mala muerte y no en un curso de filosofía de la moral. Con todo, Aristóteles dictó esas lecciones, y lo hizo ante ese público de ciudadanos virtuosos. Al hacerlo, nos mostró que su interés no era tanto evitar que la gente se comportara mal, sino más bien producir una reflexión acerca de la excelencia humana, cosa que sí interesa a ese público de buenas personas.

Aunque, como señalé, en la *Ética* ya se ha escrito lo más importante, los profesores siempre creemos que puede ser de utilidad para los alumnos contar con una introducción a estos temas. Quienes hayan intentado escribir una, se habrán dado cuenta de que probablemente eso no es verdad. En todo caso, lo que me movió a escribir estas páginas es que había algunos libros introductorios muy buenos (como el de Lorda), pero que, por diversas razones, no tocaban algunas materias importantes. El lector advertirá que, si aquí se tocan esos temas, es en la misma medida en que se dejan otros en silencio. No todos tenemos las mismas ideas acerca de qué es importante, y es bueno que así sea: de lo contrario no necesitaríamos del diálogo.

Existen muchas éticas. En las páginas que siguen se muestra *una* de ellas. En sentido amplio, podríamos decir que es aquella representada por la tradición central de Occidente. Prefiero no darle ningún nombre determinado, aunque el título “tradición central” no sea muy atractivo en estos tiempos y varios lectores del manuscrito hayan sugerido cambiarlo.² En todo caso, este es un libro escrito por lo que C. S. Lewis llamaba *an old Western man*, es decir, por un hombre que piensa que la herencia ética de Occidente es importante y no resulta sensato despedirse de ella, menos cuando ni siquiera se la conoce, como sucede con muchos que la dan por superada. Si nuestros contemporáneos leyeron a Chesterton, aparte de gozar con una pluma ingeniosa, podrían descubrir que el ideal democrático de nuestros tiempos no excluye, sino que exige, tomarse muy en

² Sobre el uso de esta expresión, tomada de I. Berlin: *cfr.* R. P. George, *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, Clarendon Press, Oxford, 1993, 19, nota 2.

serio la tradición, que “no es más que la democracia proyectada en el tiempo”:³

“Aceptar la tradición tanto es como conceder derecho de voto a la más oscura de las clases sociales: la de nuestros antepasados; no es más que la democracia de la muerte. La tradición se rehúsa a someterse a la pequeña y arrogante oligarquía de aquellos que, sólo por casualidad, andan todavía por la tierra. Todos los demócratas niegan que el hombre quede excluido de los derechos humanos generales por los accidentes del nacimiento; y bien, la tradición niega que el hombre quede excluido de semejantes derechos por el accidente de la muerte. Nos enseña la democracia a no desdeñar la opinión de un hombre honrado, así sea nuestro caballerizo; y la democracia también debe exigirnos que no desdeñemos la opinión de un hombre honrado, cuando ese hombre sea nuestro padre. Me es de todo punto imposible separar estas dos ideas: democracia, tradición. Me parece evidente que son una sola y misma idea”.⁴

No siempre resulta fácil decir quién pertenece y quién no a esta tradición. Pero todos estamos de acuerdo en que Aristóteles, Cicerón y Tomás de Aquino están en el tronco de ella, mientras que Hume, Marx o Freud pretenden romper con esa herencia intelectual. Hay casos más difíciles de definir. Sin embargo, tengo la impresión de que Kant, por ejemplo, mantiene sus tesis fundamentales, no obstante recurrir a fundamentaciones muy diferentes de las que hasta entonces había utilizado la filosofía clásica. En todo caso, esto daría para un análisis que es ajeno a este texto.

Aunque aquí sólo se muestre *un modo* de entender la ética, hay en muchos casos implícita una discusión con otras posturas, aunque no se mencionen. El objetivo que se persigue es poner de relieve ciertos problemas, más que dar una informa-

³ G. K. Chesterton, *Ortodoxia*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1987, 88.

⁴ G. K. Chesterton, *Ortodoxia*, 89-90.

ción acerca de autores y corrientes filosóficas. En efecto, si no se tienen presentes los problemas que mueven a filosofar, la filosofía misma se entenderá como una sucesión de refutaciones. Y no es así: espero haber aprendido al menos eso de mis maestros. La filosofía se parece mucho más a una conversación sobre ciertos grandes temas, en donde las diferencias normalmente se refieren a matices. Lo que ocurre es que en la filosofía los matices son muy importantes. A veces, todo.

El plan del libro es muy sencillo: se ocupa de los que, a mi juicio, son los temas fundamentales de la ética: el fin del hombre, las virtudes, la ley, la conciencia, y otros. Aunque no siempre se diga, lo hace de la mano de algunas grandes obras y se refiere constantemente a ciertas creaciones artísticas, particularmente literarias. No es sólo un motivo pedagógico el que me llevó a elegir este estilo de presentar los argumentos, sino que responde a ciertas convicciones filosóficas que no es del caso desarrollar aquí.

En buena medida, este libro pretende ser una respuesta al relativismo. Pienso que, al menos desde Platón, toda la ética occidental tiene ese mismo carácter. Pero no se agota ahí: también es el esfuerzo por mostrar un ideal de excelencia humana que permita entender que el hombre es un ser esencialmente moral y que la moral, lejos de coartar al hombre, es condición de su plenitud. En este sentido, este libro no sólo tiene enfrente a los relativistas, sino también a otro género de personas: los que sueñan con un mundo en el que la noción de deber esté ausente, donde no exista nada que limite el propio querer. Pienso que esta situación no sólo es utópica, sino también indeseable. Si por un accidente los hombres perdieran la conciencia de alguno de los diez mandamientos y, por tanto, pudieran transgredirlos de buena fe, su existencia no sería mejor. Más bien sería bastante desgraciada. Chesterton dice algo parecido:

“El tono de las sentencias de las hadas es siempre este: ‘podréis vivir en un palacio de oro y de zafiro *si* no pronunciáis la palabra *vaca*'; o bien: ‘vivirás feliz con la hija

del rey *si* no le enseñas nunca una *cebolla*'. La visión depende siempre de un voto. Todas las cosas enormes y delicadas que se os conceden dependen de una sola y diminuta cosa que se os prohíbe".⁵

Hay que agregar, sin embargo, que esa condición no es caprichosa: aunque no todos lo sepan, las prohibiciones morales son una salvaguardia de los aspectos básicos del desarrollo humano. Pensar que viviríamos mejor sin este o aquel mandamiento implica que no se conoce suficientemente lo que es el hombre y lo que le hace bien. Por eso un autor ha caracterizado la moral simplemente como el "arte de vivir".⁶ De ordinario, las señales de la ruta sólo incomodan a quien no tiene interés de llegar vivo a destino. Pero aunque las prohibiciones tengan un sentido y sean importantes para tutelar el bien humano, ellas apenas constituyen una pequeña parte de la ética. Un papel mucho más destacado lo ocupan, por ejemplo, las virtudes, es decir, las diversas manifestaciones de la excelencia humana.

El lector echará en falta algunos temas, como el análisis detallado del acto humano o de la libertad, que son muy importantes, pues constituyen el fundamento de la ética, pero que, a mi juicio, es mejor tratar de modo sistemático en un libro de antropología filosófica. Esta decisión es, naturalmente, muy discutible. Tanto como la contraria.

Entre la antropología filosófica y la ética hay estrechas relaciones. De una parte, si sabemos cómo el hombre *es*, sabremos cómo *debe* comportarse y cuáles son las maneras adecuadas de tratarlo. Pero al hombre no lo conocemos como se accede a un objeto inerte, que está simplemente situado frente a nosotros. El ser del hombre se muestra en la acción. Por eso, desde otra perspectiva, la ética también se halla antes que la antropología y ayuda a su constitución. El hombre es un ser activo.

Este libro está dirigido, en primer lugar, a los alumnos universitarios y a otras personas que deseen acercarse a los temas fun-

⁵ G. K. Chesterton, *Ortodoxia*, 105.

⁶ J. L. Lorda, *Moral: el arte de vivir*, Palabra, Madrid, 1996.

damentales de la ética. Sin embargo, aunque casi no se señalen autores y discusiones especializadas, también quiere ser una conversación con los estudiosos de la filosofía práctica. Probablemente no sea una buena costumbre el conversar con dos personas al mismo tiempo, pero a veces no hay más remedio que hacerlo.

Diversas personas leyeron los primeros manuscritos de este trabajo, hicieron valiosas correcciones o proporcionaron buenas ideas para el mismo. Especialmente quiero agradecer a Jorge Scala, Sebastián Soto, Manfred Svensson, Hugo Herrera, Gonzalo Celis, Fernanda Otero, María Ignacia Vial, Marcelo Boeri, Braulio Fernández, Marta Salazar, Iván Marinovic, Cristóbal Silva, Alejandro Miranda, Andrés Santa María, Javier Sarrato, Miguel Orellana Benado, Marco Illanes y José Antonio Giménez. Vaya también mi gratitud a la *Escuela Agrícola Las Garzas*, un lugar muy apto para terminar de escribir un libro sobre la vida buena, y a mis alumnos de la Universidad de los Andes, que me han hecho muchas preguntas difíciles, que aquí procuro responder.

Como siempre, quiero señalar mi deuda intelectual con Alejandro Vigo: es probable, mejor dicho seguro, que muchas ideas que aquí se contienen hayan salido de largas conversaciones con él. En todo caso, no pierdo las esperanzas de que alguna vez se anime a escribir su propio libro de ética. También estoy en deuda con Nicolás de Prado, Carlos I. Massini, Jorge Martínez Barrera, Modesto Santos y Fernando Inciarte. Ya no podré reprocharle a este último que no lea los manuscritos que se le envían. Desde el 9 de junio de 2000 ya no necesita leer nada.

Por último, agradezco a la *Fundación Gabriel & Mary Mustakis* su apoyo bibliográfico, a la *Fundación Alexander von Humboldt* el haber gozado del tiempo y la tranquilidad que me permitieron concebir y escribir una parte de este libro durante una estancia en Münster, y a *Fondecyt*, cuya ayuda permitió llevarlo a cabo, dentro de un proyecto más amplio (Nº 1010182).

Santiago, 26 de junio de 2005

I. EL DESAFÍO DEL RELATIVISMO ÉTICO Y EL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA MORAL

*La nobleza y la justicia que la política considera
presentan tantas diferencias y desviaciones,
que parecen ser sólo por convención y no por naturaleza.*

ARISTÓTELES.⁷

1. La generalidad de las personas comparte la idea de que la ética tiene que ver con los criterios acerca de lo bueno y lo malo. Pero este acuerdo, aunque importante, nos deja abiertas al menos dos cuestiones decisivas. La primera es que supone que a nosotros nos interesa distinguir entre lo bueno y lo malo. Con cierto cinismo podríamos preguntar: ¿y por qué ser bueno? En un libro de Michael Ende, unos brujos cantan una canción aprendida en su infancia: “Cuando el niñito decapitó a la ranita, se sintió muy contento. Porque hacer el mal es mucho más bonito que el estúpido bien”.⁸ En el caso de estos brujos, entonces, resulta claro que ni siquiera se preguntan si conviene ser bueno. Vamos a dejar esta cuestión para más adelante, pero podemos anticipar algo si tenemos en cuenta que la pregunta acerca de por qué ser bueno es otra forma de la pregunta: ¿para qué la ética?

La segunda cuestión que está detrás de ese aparente acuerdo acerca de qué es la ética, se refiere a cómo obtenemos los criterios acerca de lo bueno y lo malo. Porque no sacamos nada con querer ser buenos si no sabemos cómo serlo. Algunos piensan que no es posible obtener criterios absolutos, objetivos, independientes de las preferencias personales. Otros estiman que sí, al menos en cierta medida. Comencemos por la primera de

⁷ *Ética a Nicómaco*, I 3, 1094b14-16.

⁸ Beelzebub Irrwitzer, “Gedicht aus seiner Kinderwüstenzeit”, en M. Ende, *Der satanarchaeoluegeniallkohoellische Wunschpunsch*, Thienemann, Stuttgart, 1989, 173.

esas cuestiones, la de por qué es necesaria la ética. La segunda, es decir, cómo accedemos a esos criterios, la dejaremos para más adelante.⁹

LA ÉTICA: BÚSQUEDA DE LOS CRITERIOS DE LO BUENO

2. A diferencia de los animales, los seres humanos no alcanzamos nuestros fines espontáneamente. Queramos o no, tenemos que proponernos ciertos objetivos y buscar los medios más adecuados para conseguirlos. Pero tanto en los fines como en los medios hay una variedad importante. Y no todos son equivalentes. No todos llevan a la misma parte ni nos hacen incurrir en los mismos costos. En el hombre, entonces, existe un grado de ambigüedad que no se da entre los animales, que se limitan a seguir el instinto más fuerte. Esto hace que la vida humana esté llena de problemas y explica que algunos intenten simplificarla, hacerla más semejante a la existencia aparentemente plácida de los animales y nos inviten a seguir nuestros deseos, a hacer lo que queramos. Sin embargo, no parece posible, y quizás ni siquiera deseable, escapar de esa complicación. Si nos invitan a dejarnos simplemente llevar por nuestros deseos, nos estarán haciendo un flaco favor. Nuestros deseos tampoco son unívocos. Queremos muchas cosas a la vez y con frecuencia esos deseos son incompatibles entre sí. Hay deseos cuya consecución impide la satisfacción de otros. En ocasiones, ni siquiera podemos decir cuál es el deseo más fuerte. Incluso para seguir ese apetito más fuerte tenemos que *decidirnos* a hacerlo, pues siempre está presente la posibilidad de actuar de otra manera. Y ese factor de decisión no proviene de aquellos deseos que compartimos con los animales. Le guste o no, el hombre está condenado a remitirse a una instancia superior a los deseos o impulsos. O, siguiendo una terminología más clásica, se hace necesario admitir algún tipo de deseo que no compartimos con los animales, un deseo racional.

⁹ Cfr. nn. 4-15; 89-110.

Esa instancia superior de carácter racional tiene en cuenta los impulsos pero no está determinada por ellos. Si lo estuviese, no tendríamos ningún problema. Para algunos, esto sería una situación ideal: descubrir un día que, al igual que los animales, no tienen problemas. Pero, en realidad, lo que les interesa no es no tener ningún problema, sino *saber* que no lo tienen. Esto nos conduce de nuevo a esa instancia superior a los deseos, nos lleva a la razón. Si lo fundamental fuese no tener problemas, todos envidiarían a las personas que, como consecuencia de un accidente, han quedado en estado vegetal, con una vida sin conciencia. Con todo, los hombres prefieren una vida consciente, aunque no sea sencilla. Sólo de manera poética podía decir Rubén Darío:

“Dichoso el árbol, que es apenas sensitivo,
y más la piedra dura, porque ésa ya no siente,
pues no hay dolor más grande que el dolor
/ de ser vivo,
ni mayor pesadumbre
/ que la vida consciente”.¹⁰

La verdad es que ningún hombre en su sano juicio querría volverse piedra inanimada.

Si no nos basta con dejarnos llevar por los deseos o impulsos, quiere decir entonces que tenemos que acudir a una instancia superior. Tenemos que decidir qué es lo que vamos a hacer y qué medios utilizaremos para llevarlo a cabo. Pero para elegir hay que recurrir a ciertos criterios, pues de lo contrario seguiríamos recluidos en el campo de la pura sensación. La búsqueda de esos criterios y la reflexión sobre los mismos tiene que ver con la ética. Probablemente haya éticas mejores y peores, más o menos profundas, pero lo que no hay es la posibilidad de prescindir de la ética, sea ya como disciplina sistemática o como un conjunto de conocimientos, sean intuitivos o elaborados.

¹⁰ “Lo fatal”, en *Poesía*, Alianza Editorial, Madrid, 1977, 94-5.

rados, que se van transmitiendo de generación en generación. Incluso las personas medianamente sensatas coinciden con John Stuart Mill cuando dice que:

“Es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho. Y si el necio o el cerdo opinan de un modo distinto es a causa de que ellos sólo conocen una cara de la cuestión. El otro miembro de la comparación conoce ambas caras”.¹¹

3. Por otra parte, el disponer de ciertos criterios de juicio, el tener delante ciertos modelos de conducta que se considera conveniente seguir, significa para el hombre un importante ahorro de tiempo. A la hora de elegir, no necesita realizar una larga reflexión para obtener los criterios de lo bueno y de lo malo. Le basta atender a lo que ha visto y le han enseñado sus mayores. Dicho con otras palabras: su reflexión se referirá más bien a cómo aplicar esos criterios al caso que enfrenta, pero normalmente no a determinar esos criterios. Esto, naturalmente, sólo vale para los casos habituales, pues hay situaciones en que el ser humano se ve enfrentado a la posibilidad o necesidad de poner en duda los criterios morales que ha recibido a través de la educación o de los modelos sociales, pues descubre o cree descubrir que no son acertados. Puede advertir, por ejemplo, que la práctica de la esclavitud no es tan buena como le parece a sus coetáneos. Que es buena para algunos pero no para todos. Que, de poder elegir, nadie querría que una parte de los habitantes de su país fuesen esclavos, si no está seguro de si va a quedar él fuera de esa desgraciada condición. Aludir a una ética implica aceptar la idea de una cierta igualdad entre los hombres, al menos proporcional: no pretendemos que nos den lo mismo que al resto de los hombres, pero sí que nos reconozcan lo que nos corresponde de acuerdo con nuestros méritos, función o necesidades.

¹¹ *El utilitarismo*, Orbis, Madrid, 1980, 141.

Aunque la palabra “ética” está etimológicamente vinculada con el vocablo *éthos*, que en griego significa ‘costumbre’ (y otro tanto sucede con la palabra latina *mos*, de la que deriva ‘moral’), vemos que en ella podemos descubrir algo más que costumbres. A primera vista, los hombres buenos son aquellos que siguen las costumbres de sus mayores. Pero esto no basta, porque a veces esas costumbres no son acertadas. Con todo, en principio parece razonable aplicar una presunción en favor de la bondad de las costumbres de nuestros antepasados. Lo contrario llevaría, entre otros inconvenientes, a tener que rehacer la sociedad por entero en cada cambio generacional. Sin embargo, esa es una presunción que admite prueba en contrario. Y a veces, como en el caso de la esclavitud, una persona honrada debe rebelarse ante una determinada práctica social.

Por otra parte, tampoco basta con reducir la ética a las costumbres, porque éstas distan de ser uniformes: las hay mejores y peores dentro de una misma sociedad. Se hace necesario discernir entre unas y otras, y eso supone acudir a ciertos criterios que son distintos de las costumbres mismas. También podríamos responder que no se trata de seguir cualquier costumbre, sino sólo las de los hombres buenos. Esa es probablemente una buena respuesta, pero deja pendiente el problema de cómo determinar quiénes son esos hombres buenos.

UNA CIERTA RELATIVIDAD ACOMPAÑA A LA ÉTICA

4. Tenemos, entonces, que aunque no hemos dado una respuesta a la pregunta de por qué ser buenos, sí hemos dado algunas pistas para contestar una pregunta que está conectada con la anterior: ¿por qué necesitamos de la ética? Puesto que nuestra conducta no está determinada por los instintos, requerimos de ciertos criterios racionales para determinar lo bueno. Nos queda todavía la segunda cuestión: ¿cómo obtenemos esos criterios de lo bueno y de lo malo? Esta es una pregunta importante y difícil de responder. Por eso, nos limitaremos a tratar de contestar una parte de esa pregunta, dejando su núcleo

para más adelante. La parte que intentaremos abordar es si acaso los criterios de lo bueno y de lo malo son relativos. Esta cuestión ha motivado innumerables discusiones entre los estudiosos. Ya su solo planteamiento suscita muchos problemas. Veamos para comenzar algunos de ellos, de índole terminológica, que hacen difícil llevar a cabo esta discusión.

Podríamos, en efecto, plantear la discusión diciendo que unos admiten una ética objetiva y otros, en cambio, una subjetiva. Sin embargo, toda ética tiene que tener una fuerte dimensión subjetiva: si las normas o principios que la componen no están en el sujeto, ¿cómo podría ponerlos en práctica? Además, la realización habitual de determinados actos de acuerdo con esos criterios origina un cierto modo de ser en el sujeto, unos estilos de conducta que tradicionalmente se han denominado virtudes. Pero éstas son esencialmente subjetivas, en cuanto no hay virtud que no esté en un hombre determinado. Cuando decimos que los alemanes son ordenados, lo que estamos diciendo es que en ese país hay muchas personas que dejan las cosas en su sitio, llegan a la hora y cumplen lo que han anunciado. Todo esto tiene que ver con características de los sujetos y no con una abstracta objetividad. Pero, por otra parte, esas características no son caprichosas y en ese sentido podemos decir que la ética y las virtudes son también objetivas. A nadie medianamente sensato se le ocurriría decir que son ordenados los hombres que no saben dónde están sus propias cosas, que ponen dos reuniones a la misma hora o que demoran largo rato en encontrar en su armario un calcetín del mismo color del que tienen en la mano. En cuanto reside en un sujeto, la virtud del orden es subjetiva, pero qué significa ser ordenado parece ser algo ciertamente objetivo. Parte de la confusión deriva del hecho de que muchas personas piensan que subjetivo es lo mismo que relativo, o incluso que es lo mismo que caprichoso o arbitrario. Dicho con otras palabras, el término “subjetivo” significa a veces “relativo al sujeto” y otras “fundado por el sujeto”, y no es acertado confundir ambos usos. Pero este es un problema de ciertas personas, y no tenemos por qué hacer nuestra esa confusión.

5. Para evitar las dificultades que se producen cuando se discute si la ética es subjetiva u objetiva, algunos prefieren la disyuntiva que se da entre una ética absoluta y una relativa. Parece que esta división es un poco menos mala, pero dista de evitar numerosos inconvenientes. De partida, toda ética supone que sus criterios deben ser aplicados a los casos concretos. Y nadie o casi nadie pone en duda que los casos concretos son muy diferentes entre sí. Se hace necesario interpretar y aplicar los principios o criterios a la situación que se tiene enfrente. Pero como las situaciones son cambiantes, las soluciones también lo serán. Así, un principio se aplicará de una manera en una parte y de otra diferente en otra parte. Esto no sucede porque se haya mal entendido el principio, o porque haya cambiado, sino porque las circunstancias son distintas. Vemos entonces que hay una importante dosis de relatividad en la ética, aun en el caso de que se admite que los principios no cambian.

Por otra parte, el término “absoluto” tampoco es muyafortunado. Es cierto que hay autores muy importantes que sostienen que existen normas morales de carácter absoluto, es decir que no admiten excepciones, pero esos autores enseñan al mismo tiempo que esas normas son muy pocas, de modo que incluso en el caso de los llamados absolutistas morales su absolutismo es bastante relativo y modesto. Jamás dirían que toda la ética es absoluta. Todo esto aparte de la circunstancia retórica de que, en nuestra época, llamar a alguien “absolutista” puede ser muchas veces una forma de descalificarlo sin necesidad de utilizar argumentos. En suma, aunque todos los autores coinciden en reconocer a la ética una dimensión relativa, no todos pueden ser calificados de relativistas.

No faltan, por último, quienes prefieren distinguir las éticas entre autónomas y heterónomas. Las primeras ponen el origen y el valor de las normas morales en el propio sujeto. Las segundas lo ponen fuera de él, ya sea en un cierto orden cósmico, en la voluntad divina o en otra realidad que no depende de la voluntad individual. Nuevamente nos hallamos ante criterios de clasificación que no hacen justicia a la realidad de la ética. De una parte, una ética absolutamente autónoma parece

ser una contradicción en los términos. Si el sujeto se obliga sólo porque él quiere y en la medida y por el tiempo que él quiera, sin más determinaciones, entonces no se está obligando realmente. Por otra parte, una ética completamente heterónoma tampoco parece reunir las condiciones de una ética, que si es tal lo es precisamente porque pone en juego la libertad del hombre. Tanto el acoger como el seguir un principio ético son actos libres y, por tanto, también responsables. Pero el principio se reconoce, no se crea. El fundamento último del mismo no puede ser la voluntad y menos el capricho individual. Una ética acertada sólo podrá ser aquella que acoja la dimensión de autonomía y la de heteronomía a la vez.

El problema del relativismo es también complejo y muy interesante. Más que intentar ahora una caracterización exacta de las diversas posturas que pretenden explicar la naturaleza y permanencia de las normas éticas, vamos a hacer un poco de historia, confiando en que el recurso del pasado ayude a dar un poco más de luz sobre el problema de la real o supuesta relatividad de la ética, y de qué alcance tiene esa relatividad. O sea, vamos a ver cómo surge el problema del relativismo.

6. Una de las épocas más interesantes de la historia es el siglo de Pericles (V a. C.). En una ciudad relativamente pequeña, Atenas, se produjo una notable conjunción de escultores, arquitectos, dramaturgos, filósofos, gobernantes y hombres de ciencia. Tuvo lugar entonces una discusión de gran riqueza, cuyos términos en buena medida han marcado la historia del pensamiento. El crecimiento económico y cultural de Atenas, impulsó a muchos de sus ciudadanos a viajar y conocer otros pueblos y lugares. Al hacerlo, pudieron constatar las enormes diferencias que existían entre lo que los griegos consideraban como bueno o malo y los criterios que se seguían en otras partes. Este contraste es importante y sólo se da cuando una sociedad se abre y entra en contacto con las demás. En efecto, mientras una sociedad se halla replegada en sí misma, la diferencia entre lo que se acostumbra y lo que es bueno resulta casi imperceptible. La razón por la que no se roban las gallinas del vecino,

parece ser casi la misma que la razón por la que se lo saluda todos los días al encontrarse en el camino en la mañana: siempre se ha hecho así. Dejar de saludar al vecino o quitarle las gallinas son dos maneras de ofenderlo. Por otra parte, las formas de saludar o de ofender están caracterizadas tradicionalmente, lo mismo que los criterios acerca de la propiedad y su adquisición. Sabemos que las gallinas son del vecino porque son hijas de gallinas que eran suyas y admitimos que quien es dueño de lo principal, la gallina, se hace dueño de lo accesorio, los pollos. También sabemos que se saluda diciendo “buenos días”, sacándose el sombrero o dando la mano.

El conocer las costumbres de otras sociedades, hace reflexionar de inmediato acerca del valor de las propias prácticas. Se plantea entonces si acaso todas las normas que se siguen en una sociedad tienen simplemente el valor de aquella que indica que se saluda dando la mano derecha, es decir, si todas las normas son meramente convencionales. Bien podemos concebir un pueblo en donde se salute con la mano izquierda, o sin ninguna mano, sino haciendo una reverencia, como los japoneses. Por otra parte, se presenta el problema de cómo podemos juzgar si las costumbres de los otros pueblos son mejores o peores. Naturalmente, no podemos tomar como criterio de juicio nuestras propias costumbres. Los atenienses no pueden decir que las costumbres funerarias de los egipcios son peores porque no corresponden a las que se practican en Atenas. Otro tanto, con los modos de adquirir la propiedad o de llevar a cabo la guerra.

Si las propias costumbres fueran el criterio de juicio último, entonces no habría posibilidad de entendimiento, pues bien podrían decir los otros pueblos exactamente lo contrario, o sea, sostener que son los otros los que están equivocados porque “no hacen las cosas como nosotros las hacemos”. Pero parece difícil encontrar unas costumbres que sirvan de criterio para todos, porque éstas no existen en abstracto, sino que siempre son las costumbres de un pueblo determinado. De ahí, entonces, que algunos piensen que tratar de encontrar cosas que son buenas o malas en sí mismas y no sólo “buenas para mí” o “buenas para ti” es

tanto como intentar saltar sobre la propia sombra. No se puede. Las normas morales, entonces, dependen radicalmente del lugar y la cultura en donde se halle el sujeto en cuestión. Esta es la conclusión que sacaron muchos de los que pertenecían a ese grupo de intelectuales que llamamos “sofistas”.

7. Los sofistas eran los representantes más típicos de lo que se ha denominado la ilustración ateniense del siglo V a. C. Se caracterizaban por su confianza en la ciencia y la técnica, por su talante democrático e igualitarista, por sus concepciones evolucionistas en materias biológicas, y muy particularmente por su relativismo moral y por su rechazo a la religión tradicional. Varios de ellos pusieron de manifiesto una distinción que desde entonces sería patrimonio de toda la historia de la filosofía, a saber, la que se da entre naturaleza (*phýsis*) y convención (*nómos*). Sostuvieron que no cabría hablar de cosas justas o injustas por naturaleza, sino que, en el campo de la ética, todos los criterios son convencionales.

El desafío de los sofistas suscitó una reacción intelectual de gran envergadura, cuyas figuras más conocidas son Sócrates, Platón y Aristóteles. Desde distintos puntos de vista, estos autores procuraron desarrollar teorías éticas que no estuvieran afectadas por el relativismo. En particular, pensaron que existe una medida para juzgar entre las diversas culturas y prácticas humanas. Esa medida es la naturaleza (*phýsis*), pero sobre este tema volveremos más adelante.

LA COMPARACIÓN ENTRE CULTURAS

8. El relativismo admite diversas formas. Una de ellas consiste en sostener que lo bueno y lo malo dependen completamente del sujeto. Es, por decirlo así, una forma extrema de relativismo, que muy pocos sostienen. Lo más habitual es una forma moderada, que consiste en decir que los criterios morales dependen de la cultura, del medio social, de la época en que se vive o de otras causas semejantes. Como se ve, no es un relati-

vismo radical, porque admite que, dentro del ámbito de que se trata, existen parámetros que son comunes para todos los que participan de ese ámbito (incluso podría considerarse como una forma de objetivismo, en la medida en que se aceptara la validez universal del principio “se debe seguir las prácticas de la propia sociedad”). No debe entenderse, entonces, como una consagración del capricho individual. Lo que niega es que existan principios morales de valor universal o supracultural. Además, muchas veces el relativismo se conecta con el empeño por mostrar que la diversidad supone un valor en una sociedad, es decir, algo positivo, y que los pueblos mantienen legítimamente costumbres muy distintas. No hay un modo unívoco de ser humanos, cosa que parece muy razonable, aunque no necesariamente autoriza a sacar las conclusiones que derivan los relativistas a partir de ese hecho.

9. Aunque importante, el tema de los principios supraculturales no es sencillo. De partida, si por principios supraculturales se entienden principios que no están incluidos en ninguna cultura, la conclusión obvia es que no existen tales principios. Pretender algo así,ería como intentar que hubiese un lenguaje que no fuera ni castellano ni alemán, ni latín, sino lenguaje puro. Esto no parece posible. El lenguaje vive en un idioma, aunque sea éste muy rudimentario. Algo parecido pasa con los principios morales. Resulta notorio que ellos residen en una cultura determinada. La pregunta es si todo su valor deriva del hecho de que esa cultura los acepte o si, por el contrario, tienen una validez supracultural.

Quienes admiten esos principios supraculturales no sostienen, tampoco, que hay ciertos principios que de hecho son necesariamente reconocidos por todas las culturas. Puede que los haya, pero eso sólo implicaría una constatación fáctica, se trataría de la circunstancia meramente empírica de que una costumbre está muy extendida y no afectaría a la obligación moral de seguir esos principios. Además, todos conocemos el caso de culturas que ignoran algunas cosas tan elementales como que no hay que hacer trabajar a los menores de edad en tareas que

afectan su integridad física, o que los sacrificios humanos no son una manera adecuada de rendir culto a la divinidad. De hecho, las culturas presentan diferencias muy importantes. Ya lo vieron los sofistas, y es algo que está al alcance de nuestros ojos. La duda es si esas diferencias impiden realizar juicios acerca de prácticas que se dan en culturas distintas de la propia, o si cuando decimos “los sacrificios humanos son malos” sólo estamos diciendo: “los aztecas realizan sacrificios humanos, nosotros no; desde nuestra cultura los sacrificios humanos son inaceptables; por tanto, si los aztecas quisieran incorporarse a nuestra cultura, no podrían continuar con esas prácticas”. Si existen esos criterios universales de valoración podemos juzgar. De lo contrario tendríamos que limitarnos simplemente a constatar diferencias, como se constata que los loros son verdes y los cisnes, por lo general, blancos.

Es preciso, además, tener en cuenta que en la tarea de comparar culturas hay que adentrarse en ellas. Salvo en el caso de prácticas muy chocantes y crueles, es posible que un juicio negativo sobre una cultura sea sólo la consecuencia de no conocer las razones que están detrás de ella. Así, cabe que dos prácticas a primera vista muy diferentes no sean más que aplicación de un mismo principio. Yendo atrás en la historia, el propio Heródoto se ocupa especialmente de hacer notar las divergencias de las costumbres de diversos pueblos respecto de las que practican los griegos. Así señala que:

“Si a todos los hombres se les diera a elegir entre todas las costumbres, invitándoles a escoger las más perfectas, cada cual, después de una detenida reflexión, escogería para sí las suyas; tan sumamente convencido está cada uno de que sus propias costumbres son las más perfectas. [...] Y que todas las personas tienen esa convicción a propósito de las costumbres, puede demostrarse, entre otros muchos ejemplos, en concreto por el siguiente: durante el reinado de Darío, este monarca convocó a los griegos que estaban en su corte y les preguntó que por cuánto dinero accederían a comerse los cadáveres de sus padres. Ellos respondieron que

no lo harían a ningún precio. Acto seguido Darío convocó a los indios llamados Calatias, que devoraban a sus progenitores, y les preguntó, en presencia de los griegos, que seguían la conversación por medio de un intérprete, que por qué suma consentirían en quemar en una hoguera los restos mortales de sus padres; ellos entonces se pusieron a vociferar, rogándole que no blasfemara. Esta es, pues, la creencia general; y me parece que Píndaro hizo bien al decir que la costumbre es reina del mundo".¹²

Con esto parece mostrarse que no hay cosas que sean justas por naturaleza. Sin embargo, el ejemplo puesto por Heródoto cuando narra la historia del rey Darío y las diversas formas de tratar a los padres difuntos, no es suficiente para justificar el relativismo moral. Como lo ha señalado Guthrie, tanto quienes comían como quienes cremaban a sus progenitores "coincidían en el principio moral fundamental de que los padres deben ser honrados en vida y en muerte: la disputa giraba solamente en torno a los medios para realizarlo".¹³

El ejemplo muestra que no es fácil emitir un juicio de comparación y que, junto con diferencias muy chocantes, hay también coincidencias de fondo. Además, nos muestra que no basta con aceptar el mismo principio, pues hay realizaciones de él que son mejores o más acertadas que otras. Es el caso de la superioridad que nos parece advertir entre expresar el respeto a través de la cremación o mediante el recurso de comerse los cadáveres. Pero esta materia entra ya en las cuestiones éticas particulares y, por tanto, va más allá de lo que estamos tratando.

10. Por otra parte, sin pretender negar las diferencias, también es conveniente preguntarnos por el valor y alcance de dicha diversidad. Spaemann ha hecho ver que la alegada diversidad de opiniones éticas se funda en un equívoco. Efectivamente,

¹² Heródoto, *Historia*, III [Talía], 38 (trad. de Carlos Schrader), Gredos, Madrid, 2000, p. 87.

¹³ W. K. C. Guthrie, *Historia...*, 28 nt. 5.

nos llaman la atención las diversas concepciones morales de los pueblos, como sucedió, por ejemplo, a los españoles al ver que los aztecas ofrecían sacrificios humanos. Pero esa diversidad nos sorprende precisamente porque es excepcional. No nos llama la atención, en cambio, el amplio campo en que las diversas culturas convergen. En la generalidad de los pueblos se considera que los padres tienen ciertos deberes respecto de los hijos y que los hijos los tienen con relación a sus progenitores; todos están convencidos de que la valentía debe ser una cualidad del guerrero y la imparcialidad debe presidir las decisiones de un buen juez.¹⁴ No significa esto que no existan comportamientos divergentes, sino sólo que las personas razonables estarán de acuerdo en estimar que esas conductas son reprobables, si bien su acuerdo se referirá sólo a cosas fundamentales, como, por ejemplo, considerar que la traición no es buena, o que no representa un ideal de vida el dedicar la propia existencia a la explotación de menores. Todo esto tiende a relativizar un tanto la alegada diversidad, a ponerla en su sitio, y a no utilizarla como una de las premisas capaces de fundamentar conclusiones como la del completo relativismo moral.

PUNTOS DÉBILES DEL RELATIVISMO

11. Decíamos que el relativismo mitigado sostiene que los criterios morales son función de la cultura o el medio en que se vive. En esto hay mucho de verdad, porque la educación recibida y los ejemplos de los demás influyen en el hecho de que cumplamos o no con ciertas normas morales. Sin embargo, está lejos de solucionar el problema del alcance y valor de las normas éticas. Esto sucede, entre otras razones, porque las costumbres de una sociedad distan de ser uniformes. Particularmente en nuestros días, resultaría una ingenuidad apelar a las prácti-

¹⁴ Cf. R. Spaemann, "Was ist philosophische Ethik?", en id. (ed.) *Ethik-Lesebuch. Von Platon bis heute*, Piper, München, 1987, 13 ss.

cas o convicciones sociales cuando vemos que tenemos diferencias muy importantes en nuestros juicios acerca de lo que es la familia, de las obligaciones de padres e hijos, del papel de los padres y el Estado en la tarea educativa, del aborto, el divorcio y la eutanasia, etc. Si alguien dijese que en una materia hay que comportarse del modo que establece la sociedad o la cultura, uno de inmediato podría contestar: ¿a qué sociedad y a qué cultura se refiere?, ya que en un mismo edificio de departamentos o en un mismo curso de una Universidad podemos encontrar actitudes y diferencias morales tan importantes como las que se daban entre las culturas (aparentemente más homogéneas) de la Antigüedad. Además, el recurrir a los usos sociales o culturales deja en pie la cuestión de por qué estamos obligados a seguirlos. Es muy bueno que una cultura recoja ciertos principios morales, que los exprese en su arte y ponga como modelos a quienes mejor los han encarnado, pero resulta difícil lograr una unidad de juicio en esas materias y, aunque se lograra, su fuerza obligatoria no parece derivar del simple hecho de que la mayoría, o los más influyentes, los proclamen.

12. Aunque el relativismo extremo está menos difundido, es posible que tenga más fuerza desde el punto de vista intelectual. Al menos no se ve enfrentado a las múltiples objeciones que derivan del hecho de tener que seguir los criterios vigentes en una sociedad. Más coherente resulta negar la existencia de esos principios intersubjetivos y decir que nuestras opiniones morales dependen simplemente de nuestros intereses. Dados ciertos intereses, elegimos o creamos los principios que los justifican. Pero los principios son eso, un disfraz que hace mejor parecidos a los intereses. Este argumento tiene fuerza retórica, pero juega con un concepto unívoco de interés. Como, hagamos lo que hagamos, siempre tendremos un interés de por medio, es fácil decir entonces que se actúa no por motivos morales, que en realidad no existen, sino por interés. Pero los intereses pueden ser tan distintos como alcanzar la vida eterna o lograr el dominio político del planeta.

La reducción de la moral al interés olvida el hecho de que nosotros muchas veces decidimos en contra de nuestros intereses, porque pensamos que no es justo satisfacerlos. Así, pagamos los impuestos o realizamos ciertas actividades de solidaridad, aunque nos quiten tiempo y dinero. Alguien podría decir que aunque sacrificamos nuestro interés económico sin embargo estamos buscando otro interés, de naturaleza distinta. Pero esto parece que es jugar con las palabras, pues si realmente es tan distinto entonces no podemos decir simplemente que actuamos por interés. Tendríamos que emplear palabras distintas para designar esas motivaciones tan heterogéneas y, en esa misma medida, ya no cabría aplicar el principio general de que es el interés lo que nos mueve. Y si no son tan distintos, entonces es efectivo que sacrificamos nuestro interés por otras cosas que nos parecen más valiosas. Del hecho de que los hombres tengan intereses, que actúen *con* interés, no se puede deducir que actúen *por* interés. No se puede negar por principio la posibilidad de que los hombres actúen buscando primeramente el bien en sí y no el bien para sí mismos. Que piensen que la búsqueda del bien en sí pueda, a mediano o largo plazo, traer consigo un estado de bienestar mayor que el que se conseguiría con un modo de vida egoísta, no cambia el centro de la cuestión. Si los hombres están hechos para los grandes bienes, es razonable que su consecución traiga consigo un mayor desarrollo humano y consecuentemente una mayor felicidad. Pero esta felicidad viene por añadidura, de manera indirecta.

SUPUESTOS DEL RELATIVISMO

13. Detrás del relativismo moral parece haber dos convicciones que no son acertadas. La primera es que, del hecho de que las opiniones morales sean diferentes, cabe sostener que la moral es relativa. Sin embargo, no hay una relación estricta entre ambas cosas. Es perfectamente posible que las opiniones sean relativas y la moral no. Así pasa, por ejemplo, con las opiniones acerca de la astronomía, que han cambiado mucho a lo largo

de la historia, mientras que las órbitas de los planetas y su relación con el sol han permanecido inalterables. La cuestión de las distintas opiniones éticas se sitúa en el campo del *conocimiento*, mientras que el de la relatividad o no de los principios morales está en el orden del *ser*. No cabe pasar de uno a otro campo sin tomar ciertas precauciones. Alguien podría decir que el ejemplo de la astronomía no es adecuado, pues los juicios sobre ella son juicios de hecho, o sea, objetivos, mientras que los que se refieren a materias morales son juicios de valor y, por tanto, subjetivos y relativos. Pero, sin perjuicio de las limitaciones del ejemplo, eso es precisamente lo que el relativismo debe demostrar, y no cabe darlo a priori por probado.

La segunda convicción que subyace al relativismo es sorprendente. Consiste en suponer que la ética tiene que ser una tarea sencilla. En efecto, ¿cómo justificar que alguien se extrañe de la diversidad de opiniones éticas y derive de allí el relativismo? Sólo cabe explicarlo porque parte de la base de que la ética debe ser algo sencillo, fácil de conocer y explicar. Al relativismo le sucede de lo que a la zorra de la fábula, que como no puede alcanzar las uvas, termina por decretar que están verdes. Si partiera de un supuesto distinto, es decir, si pensara que el conocimiento de lo bueno y lo malo es una tarea lenta, laboriosa y que requiere el trabajo conjunto de muchos, entonces las variaciones le parecerían explicables. Es más, se sorprendería del hecho de que, a pesar de las notables dificultades de esa tarea intelectual, se produjeran tantas coincidencias.

EXIGENCIAS DEL DIÁLOGO

14. Como se dijo antes, los animales no tienen el problema de poner límites a sus acciones. Las fronteras de lo que puede hacer un león están dadas sólo por el alcance de sus fuerzas y por las circunstancias de hecho que lo rodean. Si fracasa en su intento de cazar una gacela, tampoco se reprocha nada. Aparte de la molestia de tener el estómago vacío, está en perfecta paz consigo mismo, porque carece de una instancia que le permita

desdoblarse, observarse desde afuera y someterse al propio juicio o al de los demás. Los hombres, en cambio, requieren justificación, ya sea ante los demás, ante Dios o ante sí mismos. Necesitan encontrar razones de por qué han hecho o van a hacer algo, y de ordinario no basta con que digan simplemente que eso es lo que quieren. Desde el momento mismo en que los hombres distinguen entre el bien y el mal, y reconocen que está a su alcance el hacer el primero y omitir el segundo, son conscientes también del carácter dialógico de la moral, es decir, de la necesidad de dar razones que sean aceptables para las otras personas.

Cada vez que los hombres dialogan están suponiendo que existe una fuente externa a sus deseos y preferencias que permite contrastar si lo que dicen es acertado o no.¹⁵ La misma actividad científica carecería de sentido si no se piensa que existe alguna verdad a la que podemos aproximarnos, aunque nunca lleguemos a poseerla plenamente, como la curva asintótica nunca termina de tocar la recta, pero sólo podemos llamarla así si sabemos que existe una recta a la que se aproxima gradualmente sin llegar a tocarla. Otro tanto sucede en materias morales. Si no se supone la existencia de una verdad, el diálogo carecería de sentido, sería mera propaganda para convencer a otro o, en el mejor de los casos, algo parecido a un recíproco análisis de las preferencias de cada uno, en donde los interlocutores se limitan a señalar cuáles son las emociones o movimientos del espíritu que les parece que están experimentando en ese momento.

Por otra parte, los hombres no sentimos la necesidad de justificar cualquier cosa, sino sólo aquellas que nos parecen relevantes. No justificamos por qué nos pusimos primero el calcetín del pie izquierdo hoy en la mañana. Y lo relevante o irrelevante no lo determinamos nosotros caprichosamente, sino que depende de ciertas circunstancias externas, que constituyen como

¹⁵ Para lo que sigue, *cfr.* Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994, 67-76.

el horizonte donde nuestras acciones se observan y adquieren significado. Es posible que en algún caso sea relevante el ponerse primero el calcetín izquierdo, por ejemplo, porque es parte de una obra de teatro destinada a mostrar el papel del lado izquierdo en la vida de los hombres, pero nuevamente eso no es algo que se determine caprichosamente o que dependa de cada individuo en particular. Si nosotros fuésemos capaces de dar, de modo pleno y absoluto, el significado último y la valoración de nuestros actos, entonces el diálogo perdería toda su razón de ser.

15. Cuando discutimos con otra persona porque nos ha hecho algo malo, no estamos diciendo simplemente que no nos gusta lo que hizo, sino que afirmamos que ha incumplido un principio que él mismo conoce (“no mentir”, “no robar”, u otro por el estilo) y que puede cumplir. Y la respuesta de la otra persona normalmente no va en la dirección de negar la norma. Más bien, “casi siempre trata de demostrar que lo que ha estado haciendo no va contra la norma, o que, si lo hace, hay una excusa especial para ello”.¹⁶ Lo mismo sucede con experiencias como la indignación moral. Si no existen algunos criterios intersubjetivos de valoración y si no admitimos la posibilidad de conocerlos, la indignación moral tiene tanto alcance como la decepción del veraneante cuando se levanta y ve que el día está nublado.

Es un hecho que no termina de sorprender el que en nuestra época muchas personas adhieran al relativismo moral y, al mismo tiempo, defiendan con ahínco ciertos derechos que consideran inalienables o reprochen con todas sus fuerzas determinadas prácticas o situaciones que lesionan la dignidad humana. Esto muestra que, en el campo de la praxis, estamos suponiendo ciertos parámetros que no dependen de lo que diga la legalidad vigente o la voluntad de los poderosos. Cuando los hombres exigen un respeto *absoluto* para ciertos atributos o pre-

¹⁶ C. S. Lewis, *Mero cristianismo*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1994, 17.

rrogativas de la persona no siempre son conscientes de que un respeto absoluto requiere, al mismo tiempo, de un fundamento que tenga el mismo carácter. Las razones por las que puede producirse esa disociación entre lo que se niega en teoría y lo que se admite en la práctica son muy variadas y no es del caso tratarlas aquí. Sin embargo, a buena hora se produce esa incoherencia, porque, aunque el reflexionar sobre el fundamento teórico de las acciones tiene importancia, lo decisivo en el campo de la ética es *lo que se hace*.

En suma, aunque la difusión del relativismo sea explicable por diversos factores, entre los que se cuenta el desconcierto que produce la diversidad de opiniones éticas, hay buenas razones para no caer en él. Entre ellas, algunas de carácter negativo, como la dificultad del relativismo para fundamentar la obediencia a las leyes, y otras de índole positiva, como el hecho de que una serie de actividades nuestras, entre ellas el diálogo y la exigencia de un respeto absoluto de ciertos derechos humanos, suponen la existencia de una verdad a la que se trata de acceder.

II. EL CONOCIMIENTO EN LA ÉTICA

A la naturaleza le gusta ocultarse.

HERÁCLITO.¹⁷

EL EMOTIVISMO

16. La difusión del relativismo ético va acompañada de algunas actitudes y propuestas filosóficas que le sirven de fundamento. Una de ellas es el emotivismo ético. No se trata de una teoría más, sino que tiene gran importancia en la actualidad. Mientras en otras épocas los hombres estaban convencidos de la capacidad de la razón para alcanzar la verdad, los nuestros son tiempos escépticos. El problema que está detrás del emotivismo ético es el saber si los juicios morales son (o pueden ser) juicios racionales. También podríamos plantearlo preguntándonos si cabe encontrar una verdad en el campo moral. La cuestión es importante, porque todos hacemos muchas veces juicios de alabanza y de reproche, decimos que hay cosas que están bien y otras que están mal, afirmamos que ciertas conductas deben ser permitidas, que otras deben ser exigidas y otras prohibidas. ¿Qué fundamento tienen estas afirmaciones?

Algunos autores piensan que los juicios morales no son juicios racionales, sino solo emotivos. Es decir, cuando afirmamos que “la tortura es mala” en realidad lo que estamos diciendo es “no me gusta, me desagrada la tortura”. ¿Por qué empleamos esa forma de hablar? La respuesta es muy sencilla: porque dotadas de universalidad nuestras afirmaciones tienen más peso. Esto se ve en la vida diaria, en materias como la comida, la música o el deporte. En vez de decir que no nos gusta una

¹⁷ DK 22 B 123.

comida decimos que es mala. Puede que, ocasionalmente, esté mal preparada, pero usamos esa expresión aún en los casos en que está bien cocinada. El traducir las afirmaciones de gusto en afirmaciones universales es un recurso retórico muy útil, pero no parece tener un fundamento filosófico. Más bien lo que deberíamos hacer es ser precavidos y cuando escuchamos afirmaciones del tipo de "esto es malo" tendríamos que traducirlas por "a ese sujeto no le gusta esa cosa". Con todo, el emotivismo nos dice que tenemos que tener esa precaución no sólo cuando una persona habla de comida o de música, sino siempre que utilice un lenguaje práctico, cada vez que se refiera a cosas que pueden o deben ser realizadas.

17. La propuesta del emotivismo es sugerente. El excluir del quehacer científico las afirmaciones relativas al campo de la libertad, parece permitir que nuestro lenguaje sea mucho más preciso, aun a costa de que renunciemos a las pretensiones de alcanzar una verdad. Sin embargo, si se admite esa propuesta las consecuencias son particularmente inquietantes. Vamos por partes. Cuando alguien dice que las berenjenas son malas en vez de decir que no le gustan, no nos preocupamos demasiado. Del hecho de que diga una cosa semejante no se deriva nada de gran importancia. Procuraremos no ofrecerle ese plato cuando venga a nuestra casa; quizá nos dejemos llevar por su ejemplo y no compremos esas verduras, en fin, nada demasiado importante. A nadie se le ocurriría prohibir las berenjenas porque alguien o muchos sostienen que son malas.

Sin embargo, en el terreno moral parece que el panorama es distinto. En muchos casos, cuando decimos que un acto (por ejemplo, la explotación de menores) es malo, lo que estamos intentando, además de transmitir una información, es que se prohíba ese tipo de actos o al menos que no se promueva como un modelo social deseable. Sin embargo, si los juicios morales son sólo juicios emotivos, cuando decimos que la explotación de menores es mala lo que estamos diciendo es únicamente que no nos gusta o que nos repugna esa práctica. Podemos usar palabras todavía más fuertes y decir que

nos horroriza. Siempre nos mantendremos en el terreno de los gustos y las emociones. Es decir, nuestros juicios sobre lo bueno y lo malo no tendrían un estatuto mayor que nuestros juicios sobre lo dulce y lo amargo. El problema está en que, si esto es así, nos quedamos sin título alguno para pretender que determinadas conductas sean exigidas o prohibidas en la sociedad. Sólo a un tirano se le ocurriría imponer una cuestión de gusto. ¿Con qué título podríamos nosotros pretender prohibir la explotación de menores u otras cosas semejantes? Si los juicios morales no son juicios racionales no hay modo de salir de este atasco. Podríamos decir que esa prohibición se fundamenta en la ley y ésta es expresión de la mayoría, pero con eso no hacemos más que volver al problema de siempre; ¿y por qué tengo que hacer lo que quiere la mayoría? Probablemente haya que hacerlo en ciertos casos, pero la razón no puede ser “porque la mayoría así lo quiere”, ya que incurriríamos en una petición de principio. Tampoco podemos decir “porque la mayoría tiene la fuerza para hacer cumplir su voluntad” porque en este caso no habría más obligación de obedecer a la mayoría que la que hay de entregarle la billetera al asaltante que nos dice “la bolsa o la vida”.

18. Si los juicios morales pueden llegar a ser juicios racionales la situación es muy distinta, pues en este caso no estaremos imponiendo simplemente nuestro gusto, sino aplicando un criterio que es aceptable por cualquier individuo razonable. Nótese que se han hecho dos precisiones importantes. La primera es que se dice que los juicios morales *pueden* ser juicios racionales. No significa que siempre lo sean: habrá que esforzarse para que adquieran ese carácter, lo que supone diálogo, experiencia, reflexión y estudio. Lo segundo es que se habla de la aceptabilidad de esos criterios por parte de un individuo razonable. Esto no significa que de hecho sea aceptado por todos: basta que la norma sea aceptable, es decir, que sea justificable racionalmente. El mero recurso al consenso mayoritario no es suficiente como criterio de validación, ya que las normas pueden ser aprobadas por individuos abusadores, explotadores o

especuladores. El criterio para medir la adecuación de una norma es el juicio de un individuo razonable, no cualquier juicio.

RAZÓN PRÁCTICA

19. Que los juicios morales sean juicios racionales depende del carácter mismo que se le reconozca a la razón. Si la razón humana se limita simplemente a constatar estados de cosas, a decir lo que es, y a calcular, es decir, a realizar operaciones de adición y sustracción o de conexiones lógicas, entonces la razón nada tiene que ver con la acción humana. Esta no es algo dado, un objeto que puede contemplarse y describirse, sino algo por hacer. Tampoco es el resultadoívoco de un cálculo, sino que es el fruto de una elección precedida de razón. Ahora bien, si la razón, junto con esa función teórica o especulativa puede guiar la conducta, es decir puede referirse a lo bueno y lo malo, entonces la razón desempeña un papel fundamental en la ética. En su famosa *Tesis XI sobre Feuerbach*, Marx reprocha que “los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de diversas maneras: de lo que se trata es de transformarlo”. Esta acusación no es del todo aplicable al caso de Aristóteles, que, junto con una filosofía de carácter teórico o contemplativo, reconoce otra de índole práctica, dirigida precisamente a la transformación del mundo.

La discusión acerca de si los juicios morales son juicios racionales, está relacionada con la cuestión de si existe una razón práctica. Quienes sostienen su existencia no pretenden afirmar que el hombre tiene dos razones. Es la misma y única razón que en algunos casos se refiere al mundo del ser y otros al del deber ser. A veces formula juicios del tipo “A es B” y otras juicios del tipo “A debe ser buscado (o evitado)” o “hay que hacer X”. Los primeros son teóricos, los segundos prácticos. La razón práctica puede decir de la teórica lo que Lía de Raquel: “ella se satisface con mirar, yo con obrar”.¹⁸ La dificul-

¹⁸ *Divina Comedia. Purgatorio*, Canto XXVII.

tad que históricamente ha existido para aceptar una razón práctica es que ésta no tiene el grado de exactitud y precisión de la razón especulativa. Muchas veces tiene que contentarse con razonamientos probables o con proceder sobre la base de la experiencia o de los consejos ajenos. Por otra parte, es incapaz de describir con precisión todos los objetos a los que puede referirse. Más bien debe conformarse con decir las cosas en general y dejar a cada sujeto la tarea de aplicar, con su propia razón, esos criterios generales al caso particular. Esto se ve claro en campos como el derecho o la política. Cuestiones como si en el Parlamento debe existir una o dos Cámaras, o la determinación de qué casos pueden o deben ser conocidos por la Corte Suprema de un país, son decisiones de gran complejidad, en las que hay que sopesar muchas razones a favor y en contra, pero que tienen gran importancia, y admiten soluciones mejores o peores.

20. Una de las características fundamentales de la razón que opera en el derecho, la política y la economía es la referencia a los fines. En cada decisión política subyace la idea de que hay un estado de cosas que se quiere conseguir o evitar. Es decir, cada decisión política supone una valoración. No existe una política neutral, desde el momento en que, en esas decisiones, se están persiguiendo como fines cosas que podrían ser de otra manera. Si se las busca, es porque se las considera mejores que su contraria y se piensa que se pueden dar razones para justificar esa decisión.

Como la racionalidad muchas veces se identifica con la exactitud y certeza que parecen proporcionar los métodos de la ciencia, es comprensible que algunos hayan negado el carácter racional de esa dimensión práctica de la razón. Sin embargo, es muy importante mantener la posibilidad de que la razón se refiera no sólo al mundo cuantitativo sino también al cualitativo, a lo bueno y lo malo e, incluso, a lo hermoso y lo feo. La decisión de si se instala una turbina en una catarata para producir electricidad es una decisión racional. Pero no se toma simplemente calculando los litros por segundo y la energía que

pueden producir. Aquí la última palabra la tiene la política, que bien podrá decidir (racionalmente) que es un disparate afear cierto paisaje para obtener electricidad. Si no cabe entablar una discusión racional sobre estas materias entonces sólo cabe la imposición, que aunque no sea violenta no por eso deja de ser imposición.

La llamada tradición central de Occidente ha sostenido siempre la capacidad de la razón humana para conocer la verdad, incluso en el orden práctico. También afirma que el hombre puede vivir según la razón, es decir, que no se halla plenamente determinado por el ambiente, las pasiones u otros de los muchos factores que influyen sobre él. Además, afirma que el hombre no es reducible a la materia, es decir, que de alguna forma es inmortal y que, además, está abierto a la trascendencia.

La razón humana puede incluso juzgar e imperar algo contrario a lo que resulta apetecible. El hombre que vive conforme a la razón puede hacer frente a la dificultad cuando todos huyen, puede vencer el miedo, la ira y la comodidad, porque piensa que ese comportamiento, aunque incómodo, es el más digno y adecuado. Es la situación de Tomás Moro en la Torre de Londres, que, ante la perspectiva de ser decapitado por seguir su conciencia, podía afirmar que nos hallábamos ante un caso en que un hombre puede perder la cabeza y no obstante no sufrir ningún daño.

¿QUÉ ENTENDEMOS POR ÉTICA?

21. La reflexión acerca de la ética que se recoge en las páginas que siguen, supone una mínima clarificación de lo que entendemos por tal. Se trata de una palabra que significa muchas cosas. Podemos decir, por ejemplo, que no compartimos la ética de los esclavistas. También podemos afirmar que la esclavitud es una práctica éticamente reprobable. Por último, podemos usar esa expresión en un sentido derivado, y preguntarnos, por ejemplo, qué quieren decir los autores como Kant que piensan que la esclavitud implica tratar a un hombre simplemente como

medio, es decir, desconocer su dignidad. En este caso, estamos reflexionando sobre una teoría ética; se trata de una reflexión acerca de una reflexión. En el primer caso, el de la ética de los esclavistas, se usa la palabra ética como sinónimo de costumbres. Este uso del lenguaje es muy antiguo y se ajusta a la etimología de la palabra: *éthos*, en griego, significa *costumbre*, es decir una práctica social, y *éthos* (que deriva, según Aristóteles, de la palabra anterior) atiende al *carácter* de un sujeto. En este sentido habría éticas buenas y malas. También es posible intentar una descripción de estas prácticas. Es lo que hacen los antropólogos con los usos de ciertos pueblos primitivos. El fruto de sus trabajos bien podría llamarse “ética descriptiva”. En el segundo caso, cuando afirmamos que la esclavitud es éticamente reprobable, entendemos por ética una reflexión racional y sistemática acerca de lo bueno y lo malo. De esta manera, podemos decir que la ética kantiana o la aristotélica consideran que la mentira es siempre mala. Este sentido de la palabra es el más importante para nosotros. Es lo que algunas veces se llama ética “prescriptiva” o “normativa”. Así, la ética es una disciplina práctica, que tiene entre sus objetivos el evaluar la acción, ya sea para aprobarla o censurarla, ya se refiera a lo que se ha hecho o a lo que se va a hacer. Una ética puede ser normativa aunque utilice un lenguaje preponderantemente descriptivo, como sucede en la *Ética a Nicómaco*. Allí Aristóteles no se limita a recoger un catálogo de las prácticas de los hombres, sino que más bien nos proporciona elementos que nos permiten discernir y quedar en condiciones de juzgar si acaso unas costumbres son mejores que otras. Por último, también podemos hablar de una “metaética”, es decir, de una disciplina que estudia *las afirmaciones* por medio de las cuales decimos que algo es bueno o malo, o, más precisamente, el lenguaje ético. Este tercer nivel es una reflexión acerca del nivel segundo. Así, cuando estudiamos qué entiende Francisco de Vitoria por guerra justa, no estamos diciendo nada acerca de si nosotros somos pacifistas, belicistas o partidarios de la guerra justa. Simplemente estamos haciendo, como se dijo antes, una reflexión sobre una reflexión. Eso es metaética. Se puede referir no sólo

al uso del lenguaje al interior de una teoría, sino también al sentido que se le da a las palabras de contenido ético en la conversación ordinaria de las personas.

Lo que se diga en el campo de la metaética podrá tener consecuencias en el terreno de la ética normativa. Si se piensa, por ejemplo, que juicios morales tales como “el homicidio es malo”, en el fondo, sólo significan cosas como “no me gusta el homicidio”, la conclusión será que no cabe aceptar una fundamentación objetiva de la ética ni tampoco se admitirá la existencia de normas morales de carácter absoluto. También se da una relación entre los dos primeros sentidos de la palabra “ética”. Así, el hecho de que las costumbres de los pueblos sean muy diversas (constatación que hace la ética descriptiva) puede llevar a algunos a deducir de allí el relativismo moral, es decir, una determinada postura en el campo de la ética normativa.

22. En este trabajo se usan como sinónimas las expresiones “ética” y “moral”. Hay buenas razones para hacerlo, comenzando por la etimología, pues la palabra *mos* (de la que deriva nuestra “moral”) significa en latín lo mismo que *éthos* en griego. Con todo, algunos autores prefieren distinguirlas, y reservan la voz moral, para el primer nivel de significación que señalamos, es decir, la hacen sinónima de costumbres, y guardan el uso de la voz ética para el segundo nivel. No faltan tampoco autores que llaman ética a la reflexión acerca de lo bueno y lo malo que se realiza con las solas fuerzas de la razón, y moral a la que recurre no sólo a la razón humana sino que se apoya también en la revelación divina.

Con todo, aunque esas distinciones puedan tener cierta importancia, lo decisivo es establecer si los hombres estamos tan ligados a nuestras costumbres que no podamos hacer una reflexión sobre ellas, y señalar algunas como dignas, en sí mismas, de un valor mayor que otras. O si, por el contrario, toda comparación se hace a partir de las categorías del propio sistema, de modo que el juicio moral carece de una base racional de valor intersubjetivo.

EL SILOGISMO PRÁCTICO

23. Decir que un juicio moral es un juicio racional, no significa que, de hecho, para su obtención se haya seguido explícitamente un silogismo más o menos complicado. Un juicio es racional si procede de principios racionales y se refiere a circunstancias fácticas que han sido bien comprendidas. En ocasiones, podrá seguirse un razonamiento silogístico para llegar a la formulación de un determinado juicio moral. En muchos otros casos, en cambio, se llega a la solución moral de modo mucho más directo e intuitivo. El hombre que está moralmente bien dispuesto, simplemente "ve" lo que debe hacer aquí y ahora. Sin embargo, una vez vista esa solución, será posible justificarla racionalmente. En una novela de Pedro Prado, se cuenta la historia de Esteban Solaguren, un juez rural de enorme sabiduría, muy conocido por la justicia de sus decisiones, a pesar de no ser letrado. En una noche de insomnio, en la que no acierta cómo resolver un caso en el que hay razones para fallarlo en uno y otro sentido, el juez se cuestiona el valor del razonamiento silogístico para la actividad judicial. Es consciente de que no es cuestión de derivar a partir de ciertas premisas, porque las premisas mismas deben ser elegidas y según el material del que se parte así será el resultado:

“—Pensar, derivar, obtener una conclusión ¡oh! Sócrates... —murmuraba para sí Solaguren—. El pensamiento es como el agua: dame un ligero desnivel, y llevo el pensamiento donde tú quieras. Creemos juzgar por riguroso razonamiento lógico y no hacemos sino llenar a posteriori el espacio que media entre el caso que se nos presenta a examen y nuestra intuición inmediata sobre él. Se engaña o miente quien cree construir razonamientos como algo ajeno a la conclusión espontánea que entrevió desde el primer instante. No por quedar oculta a los que no saben observarse, desde el primer momento, ella deja de estar menos presente. Después, para fingir una aparente continuidad que dé vigor a lo que decimos, o que nos libre de culpa por las conse-

cuencias al parecer deducidas, rellenamos el espacio en blanco con huecas trabazones lógicas".¹⁹

No hay que confundir, entonces, el modo de adquisición de un conocimiento moral con el modo de su justificación. La exigencia de proceder a partir de premisas verdaderas y de circunstancias de hecho adecuadamente conocidas, siguiendo uno o varios silogismos bien realizados, es necesaria en el orden de la justificación. Pensar, en cambio, que todo conocimiento moral se adquiere silogísticamente es una pretensión que no parece corresponder a la realidad de nuestra diaria actuación moral. Parte importante de nuestras elecciones buenas no están precedidas de un proceso de deliberación: las hacemos porque estamos habituados a realizarlas. Si alguien nos pregunta por qué pagamos en la caja del supermercado el queso que minutos antes hemos tomado de un estante, nos sorprenderíamos un poco ante esa pregunta, pues no se nos ha pasado por la mente otra posibilidad, pero seríamos capaces de dar razones que expliquen nuestro proceder.

24. Para poder aplicar la noción de silogismo al campo moral, Aristóteles se vio forzado a realizar una profunda transformación de la misma, de la que salió la idea de un silogismo práctico. Ya vimos que, en el momento en que estamos inmersos en la acción, de poco nos sirven razonamientos del tipo "todos los hombres son mortales, Sócrates es hombre, Sócrates es mortal". Este tipo de silogismo puede ser útil para desarrollar la ciencia ética en general, pero no para dar origen a acciones concretas y determinadas. Esto porque las premisas que componen tal silogismo son de índole teórica, se limitan a constatar estados de cosas, pero en la vida moral no se trata de saber por saber, sino de saber para actuar.

El carácter práctico de esta otra forma de silogismo viene dado por la introducción de un factor nuevo, que no tiene que ver directamente con el conocimiento, sino con el deseo. Así,

¹⁹ P. Prado, *Un juez rural*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1983, 25-6.

en su *De motu animalium*,²⁰ Aristóteles pone el siguiente ejemplo: “deseo beber” (premisa mayor), “esto es agua” (premisa menor), “acción de beber”. Como se ve, lo peculiar de este silogismo es que la conclusión consiste en una acción.²¹ Por eso es práctico. Y puede serlo porque de las premisas sólo una, la menor, es teórica (“esto es agua”), mientras que la otra es desiderativa. La mayor se refiere al fin y está puesta por el apetito, la menor dice relación con los medios y está puesta por la percepción, la representación o el intelecto, según dice Aristóteles. La intervención del deseo es lo que explica el movimiento que da origen a la acción, porque el intelecto, por sí solo, es incapaz de mover, a menos que se le presente un fin que está puesto por el deseo.²² Inversamente, el deseo solo tampoco es capaz de mover, si no tiene la capacidad cognitiva al lado, que le informe que el objeto X es capaz de satisfacer su deseo. En suma, para que se dé la acción, debe haber una conjunción de la premisa mayor (que depende del deseo y contiene el aspecto normativo de la acción) y la menor, que es descriptiva y da información acerca del objeto capaz de satisfacer el deseo. En efecto, si el apetito dice “debes beber” pero el sujeto es incapaz de identificar algo como bebida, entonces el deseo no puede ser satisfecho y la acción de beber no se llevará a cabo.

El intelecto especulativo se hace práctico por su referencia a un fin que hay que conseguir. Es decir, mientras la razón especulativa se refiere fundamentalmente al presente, la razón práctica está esencialmente abierta al futuro. Pero el deseo aquí no es un deseo cualquiera, sino que está acompañado y dirigido por el intelecto. Hay formas racionales y formas no racionales del deseo. El mundo de la praxis no es ajeno a la racionalidad. Por eso Aristóteles²³ puede caracterizar a la

²⁰ *De motu animalium* 7, 701a32-33.

²¹ Para la importancia del silogismo práctico: A. Vigo, “Razón práctica y tiempo en Aristóteles. Futuro, incertidumbre y sentido”, *Philosophia* (Mendoza) (1997) 172-199, de donde se toman las explicaciones puestas arriba.

²² Cfr. EN VI 2, 1139a35 s.

²³ EN VI 2, 1139b4 s.

elección del hombre como un “intelecto desiderante” o un “deseo intelectivamente mediado”.

CONSECUENCIAS PEDAGÓGICAS

25. La cuestión de si existe una realidad externa que actúe como punto de contraste de la validez de nuestras afirmaciones y actitudes no es poco importante, entre otros campos, por las consecuencias que tiene en el terreno de la educación. El grueso de la tradición central de Occidente, al admitir la existencia y cognoscibilidad de ciertos principios de justicia suprapositivos, pensó siempre que era posible distinguir entre lo bueno y lo malo, y que esa distinción no estaba puesta sólo por la voluntad humana, aunque esa voluntad juegue un papel fundamental en la ética.

Cuando el que educa es una persona que reconoce la existencia de principios de justicia suprapositivos, no sólo está transmitiendo lo que considera mejor, sino que pone al alcance del alumno ciertos parámetros que le permiten evaluar la conducta del propio maestro. En este sentido, la actividad pedagógica así entendida es algo particularmente exigente.

¿Qué ocurre si no existen tales criterios o si el educador no los admite? C. S. Lewis, en *La abolición del hombre*, ha llamado la atención acerca de las consecuencias que derivan del relativismo ético en el campo pedagógico. Para decirlo brevemente, la principal es que la educación se transforma en manipulación. En efecto, la antigua educación formaba; la relativista simplemente condiciona.²⁴ Inevitablemente, quien educa sobre una base relativista estará haciendo del otro alguien semejante a sus gustos o intereses, cosa que no sucedía en el caso de la Tradición Central, tanto por la posibilidad que se da al alumno de contar con criterios de juicio que dejen mal parado al maestro, como por-

²⁴ C. S. Lewis, *La abolición del hombre*, Encuentro, Madrid, 1990, 26.

que muchas veces se transmiten criterios que no coinciden con los gustos e “intereses” del educador. Podría pensarse que la educación relativista es plausible en la medida en que lo que se busca con ella es conseguir conductas que favorezcan el bien social, sin embargo esta afirmación supone una obligación de perseguir ese bien, o una necesidad de adaptarse a las convenciones sociales, que no parece que esté suficientemente justificada desde posiciones relativistas.

En suma, la superación del emotivismo exige entender que la razón, además de constatar, tiene una vertiente práctica. O sea, es capaz de guiar la acción humana hacia lo que plenifica al hombre. De este modo, se hace posible desarrollar una ética, entendida como una reflexión sistemática, aunque no necesariamente exacta, acerca de lo bueno y lo malo.

III. ¿EXISTE UN FIN DEL HOMBRE?

*El bien es el fin de todas las acciones
y aquello en vistas de lo cual
todo lo demás debe ser hecho.*

PLATÓN.²⁵

EL FIN DEL HOMBRE

26. Hay cosas que nos ocurren y cosas, en cambio, que nosotros hacemos. Así, entre las primeras, crece nuestro pelo, late nuestro corazón y nuestro cuerpo secreta adrenalina cuando se enfrenta a un peligro grande y sorpresivo. Estos términos pertenecen al género de lo que simplemente nos sucede, sin que intervenga nuestra voluntad. Aunque estas acciones y reacciones no dependen de nosotros, sino que son expresión de nuestra biología, hay otro grupo de cosas que son las que de hecho hacemos pero podríamos no hacerlas, es decir, pertenecen a un género distinto de las cosas que simplemente nos ocurren: por ejemplo, leer estas páginas o llamar a alguien por teléfono. Estas últimas son propiamente actividades nuestras, mientras que las primeras simplemente suceden en nosotros. Los medievales llamaban a unas –las que se producen por intervención de la libertad– “actos humanos” y a las otras “actos del hombre”. Ambas actividades son muy importantes, pero unas –los actos humanos– son exclusivas nuestras, mientras que las otras las tenemos en común con el resto de los animales. Se trata de una distinción importante. Únicamente somos responsables de los actos que podemos llamar humanos, pues sólo en ellos nos proponemos un fin y lo elegimos. En los otros, también existe una finalidad, pero ella no es puesta por nosotros.

²⁵ *Gorgias*, 499e8-9.

NECESIDAD DE UN FIN

27. Detrás de cada acto humano, entonces, podemos reconocer un fin. Existe una coherencia entre lo que hacemos y lo que perseguimos. Sin embargo, vemos que los hombres persiguen cosas muy diversas. ¿Son todas ellas equivalentes? ¿Da lo mismo dedicar la vida al servicio de los demás o a su explotación? Por otra parte, ¿hay un fin que sea común a todos los hombres, o cada uno debe buscar hacer en la vida lo que le parezca? En realidad, siempre hacemos lo que nos parece, pero, ¿da lo mismo qué sea eso? A primera vista, si todos tenemos un único fin se corre el riesgo de introducir una monótona uniformidad en la vida humana. Sin embargo, pensar que no hay un fin común a los hombres tiene también grandes inconvenientes, entre otros el debilitar enormemente la unidad del género humano, reduciéndola a la sola pertenencia biológica a una especie. Además, desde el punto de vista político, puede resultar muy peligroso que algunos hombres decreten que otros no tienen el mismo fin que ellos, y, por tanto, no son acreedores de los mismos medios –incluido el respeto por la propia dignidad– para lograrlo.

Para intentar responder en alguna medida a esas preguntas es necesario hacer antes algunas constataciones elementales. La primera es que todo lo que se hace se hace por un fin. Es imposible encontrar un acto humano que no esté dirigido a un fin, cada vez que hacemos algo lo hacemos *por algo*. Este fin es cierta cosa que consideramos buena desde algún punto de vista. Por eso, el personaje Sócrates en el *Gorgias* dice que “es en vistas del bien que todas las cosas son hechas por aquellos que las hacen... Deseamos los bienes: las cosas que no son ni buenas ni malas o que son malas no las deseamos”.²⁶ Esta es una idea importante. Aunque los hombres seamos falibles, no podemos equivocarnos en creer que hacemos algo en vistas del bien, aunque sí podemos equivocarnos al pensar que eso es realmente

²⁶ *Gorgias* 468b7-c6.

bueno para nosotros, como Gollum, en *El Señor de los anillos*, que a fuerza de abusar del anillo que lo tornaba invisible había terminado por perder hasta su apariencia física original. Es el caso de alguien que hace lo que, en realidad, no le conviene.

Tener conciencia de eso es propio de los seres racionales y tiene que ver con el tema de la responsabilidad, que veremos más adelante. Ante cada uno de nuestros actos, un observador podría preguntarnos por el porqué y nosotros deberíamos ser siempre capaces de dar una respuesta. Si no pudiésemos dar una explicación, sería señal de que no se trató de un acto humano, sino sólo del hombre, como lo que realiza un sonámbulo o un hipnotizado. No basta con responder: "porque tuve ganas", ya que eso significaría que hemos tratado un acto humano como si fuese sólo un acto del hombre, algo que no se halla sometido a nuestra razón. Y no sería verdad.

28. Aunque todo lo que hacemos lo hacemos *por algo*, es interesante constatar que ese algo o fin no siempre constituye la razón última de nuestro actuar. A lo mejor alguien lee estas páginas para conocer la materia de una prueba y obtener una buena nota. Pero la búsqueda de una buena calificación en un curso está lejos de constituir el objetivo final de la existencia. Obtener una buena nota es un fin, pero no un fin final, sino un fin subordinado a otros propósitos. Con todo, no parece posible que sólo existan estos fines que son a la vez medios. Si cada cosa que buscamos la buscamos en función de otra, y ésta de otra, y así hasta el infinito, llegaríamos a una situación en la que se haría imposible actuar. Ya Aristóteles advirtió la imposibilidad de una regresión al infinito en los fines de nuestras acciones. Debe existir, entonces, algún fin que no esté subordinado a otro, es decir, que tenga el carácter de último. No parece difícil identificarlo, al menos en un sentido amplio, porque lo que todos los hombres buscan es la felicidad. Es imposible encontrar un hombre que no quiera ser feliz. Sobre esto no deliberamos, es un fin que nos está dado por la naturaleza.

EL CONTENIDO DE LA FELICIDAD

29. El problema, entonces, no reside en la identificación de aquello que, en último término, mueve nuestros afanes, sino en saber en qué consiste, de hecho, ser feliz. Porque, aunque todos estamos de acuerdo en que queremos ser felices, no todos coincidimos en el contenido concreto de la felicidad. Unos, en efecto, la buscan en el dinero, otros en los honores y los de más allá en el placer o en otras cosas. Resolver esta cuestión no es poco importante, a menos que se quiera pasar la vida diciendo, como Mick Jagger:

“I can't get no satisfaction,
I can't get no satisfaction.
'Cause I try and I try and I try and I try.
I can't get no, I can't get no”.

En algún caso, resulta relativamente fácil descartar ciertas cosas como representativas del último fin, o sea, de la felicidad. No parece que el dinero o el poder lo sean, ya que no se buscan por sí mismos, sino con vistas a otras cosas. Otro tanto parece suceder con la fama, que, aparte de inestable, está más en los que la dan que en el hombre famoso. En cambio, hay otros candidatos que sí parecen representar con más fuerza el papel de la felicidad. Así, desde siempre ha habido hombres que la han buscado en los placeres. Esta actitud hedonista está hoy particularmente difundida.

30. ¿Es el placer el fin de la vida humana? El grueso de la tradición filosófica responde negativamente a esa pregunta. ¿Significa esto que el placer debe estar ausente de una vida lograda? Nuevamente la respuesta debe ser negativa. No sería razonable pensar que el placer es una suerte de obstáculo para la vida moral, algo que sería mejor que no existiese. El placer es muy importante, pero eso no lo transforma de inmediato en el motivo último de toda nuestra actividad.

¿Cómo podemos saber que el placer no es lo mismo que la felicidad? Robert Spaemann pone un ejemplo que puede ayu-

darnos a entenderlo. Imaginemos que vamos a un laboratorio y, en una sala, vemos a un hombre en una camilla. Está dormido y tiene conectados diversos electrodos en su cerebro, que activan los centros neuronales en donde se reciben las distintas sensaciones. A través de impulsos eléctricos se van provocando alternativamente los placeres más variados. El hombre de la camilla no deja de sonreír. No hay gozo que no experimente. Pero, si a una persona que pensara que el placer es el fin de la vida, le ofrecieran ponerse en la situación de ese individuo, seguramente se negaría de manera tajante. Esa negativa nos hace ver que el placer no es suficiente. No basta con gozar si no se *sabe* que se goza. Eso muestra que hay un nivel superior al placer, que el fin del hombre se vincula al ejercicio no de las potencias sensoriales sino de las facultades superiores del hombre. En el libro I de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles desarrolla una serie de interesantes argumentos para mostrar que la felicidad sólo puede darse en el ejercicio de la función más propia del hombre, a saber, la racionalidad. No puede darse en la actividad nutritiva ni en la sensitiva, que compartimos con las plantas, la primera, y los animales, la segunda, sino en una actividad propia nuestra, es decir, que se vincule con la racionalidad. El hombre no sólo posee razón, sino que es capaz de vivir conforme a ella. Por eso, el bien del hombre debe ser una actividad de su alma conforme a la virtud, ya que la virtud es algo conforme a la razón. Propio de la virtud es, además, ser algo estable, cosa que no sucede con el placer, que va y viene, y muchas veces no depende del sujeto sino de circunstancias externas a él. Ahora bien, como esta forma de vida virtuosa se ajusta a la constitución del ser humano, no debe extrañarnos que, al mismo tiempo, sea placentera.

Aristóteles distingue entre hacer las cosas “por” placer y “con” placer. El placer es una señal de que hemos alcanzado una cierta felicidad, pero no constituye la felicidad misma. El hacer todo por placer es lo típico del hedonista. En cambio, para Aristóteles, la vida virtuosa va acompañada de placer, es una de sus notas distintivas.

31. Que el placer no sea lo decisivo se muestra en que hay muchas cosas que las haríamos aunque no se derivase de ellas placer alguno. Además, el hecho de experimentar o no placer en un caso determinado depende del talante moral de cada uno. Un hombre corrompido se goza de cosas que a una persona correcta le causarían desagrado.²⁷ Al complacerse en el mal, ese hombre se degrada, se hace peor. El fin último, entonces, no puede ser el placer sin más, que puede acompañar tanto los actos buenos como los malos; o sea, que puede contribuir tanto a la plenitud como a la degradación del hombre. “Así, el placer propio de la actividad honesta será bueno, y el de la mala, perverso”.²⁸

La diferencia entre ambas perspectivas se observa también en su relación con el bien de los demás. En el caso del Estagirita, la armonía entre lo que hacemos y lo que plenifica a los otros resulta menos problemática. En efecto, lo bueno para mí será al mismo tiempo bueno para los otros, al menos en cuanto al bien moral. Dicho con otras palabras, mi desarrollo personal no supone la degradación de las demás personas. Esto suena bastante optimista. En efecto, cuando decimos que hay que llevar una vida conforme a la razón, no sólo estamos señalando que hay que actuar con la razón, dirigidos por ella. Estamos también apuntando a que sólo ese tipo de vida se ajusta a las exigencias derivadas de la vida social, es decir, sólo ella es universalizable.

Cuando se afirma la existencia de un fin de la vida humana no se está diciendo que cada hombre en cada uno de sus actos libres esté pensando en alcanzar ese fin. Más bien sucede al contrario. Si lográramos conocer qué busca una persona y por qué lo hace podríamos reconstruir la dirección general de su vida y decir, o identificar, qué es lo que en realidad esa persona persigue. El último fin permanece normalmente implícito, pero sin referencia a él la vida perdería orden y se disolvería en el caos de unas acciones inarticuladas.

²⁷ EN X 3, 1173b20-31.

²⁸ EN X 5, 1175b28-9.

HACIA LA CONTEMPLACIÓN

32. El hecho de que el genuino fin del hombre sea uno solo –por ejemplo, la vida virtuosa– no supone establecer una uniformidad entre las personas, pues su realización admite formas infinitamente variadas. Por otra parte, no se debe concebir el logro del fin de una manera estática. Nadie puede decir que en un determinado momento ya alcanzó la felicidad de manera definitiva. Si la felicidad reside en la virtud, quiere decir entonces que siempre admite nuevas expresiones, pues la virtud es esencialmente dinámica. Tampoco cabe pensar que los bienes exteriores sean absolutamente indiferentes para el logro de la felicidad. Al menos en la perspectiva de Aristóteles, no cabe ejercitarse la virtud sin ciertas condiciones materiales. ¿Cómo puede ser generoso con los bienes materiales quien carece de ellos?, ¿qué participación en la contemplación de las verdades de la ciencia puede tener quien está de continuo afectado por jaquecas? Toda la reflexión aristotélica está teñida de gran realismo, y su esfuerzo se dirige a apartarse tanto de las posturas hedonistas que reducen la vida humana al logro del placer como de aquéllas de corte espiritualista o estoico que no toman en cuenta la importancia de los bienes exteriores para una vida lograda.

Si la vida virtuosa presenta formas muy diversas, podremos preguntarnos si alguna de ella es particularmente digna de ser elegida. Ya al comienzo de la *Ética*, Aristóteles había reivindicado el valor de la vida política. Pero junto con esa vida de índole activa existen otras formas de existencia, vinculadas a la contemplación, que también parecen importantes y muy nobles. Para resolver la cuestión de la prioridad que se da entre las distintas formas de vida virtuosa, Aristóteles se retrotrae a lo que había dicho acerca de las características de la genuina felicidad. Ella debía ser el fruto de la actividad más excelente; además debía ser constante, placentera, autárquica, buscada por sí misma, radicada en el ocio (que, para él, es algo muy distinto de la mera pasividad). Todo esto se cumple especialmente en la vida contemplativa, que, aunque supone tener otras necesidades resueltas, es la que más se basta a sí misma y la que produce el mayor agrado.

Con todo, atendida la condición humana y su existencia en un mundo marcado por la contingencia, no resulta posible pensar en un estado puro de contemplación de la verdad, el bien y la belleza. Se trata de una aspiración, de algo a lo que se tiende, pero que debe ir necesariamente acompañado por expresiones de vida activa. Además, como enseña Platón en la *República*, el que contempla no se queda en admirada visión de la verdad, sino que baja a la caverna, donde el resto de los hombres se halla entre sombras y apariencias, y les transmite lo que ha contemplado. El bien es difusivo: quien ha alcanzado las formas superiores de la excelencia procura hacer mejores a sus congéneres. Y para esto requiere de la vida política, pues depende de que exista una adecuada ordenación de la convivencia.

Por último, tampoco cabe prescindir de la vida política porque ella permite que subsistan las condiciones que hacen posible la contemplación. El recto orden político es, como toda creación humana, inestable, y está siempre amenazado por los males de la anarquía, la tiranía y las diversas formas de injusticia. Quien pretenda dedicarse única y exclusivamente a la contemplación, corre el riesgo de quedarse sin pan ni pedazo. La tranquilidad y la paz deben ser defendidas.

En cierta forma, se hace necesario alcanzar una contemplación que sea compatible con los diarios afanes de la vida política, aunque esto parezca difícil. Aristóteles es consciente de esa dificultad, derivada tanto del hecho de que la razón es sólo una parte del hombre –aunque es la más alta– como por la circunstancia de que la contemplación más alta sólo ocupa una parte de nuestro tiempo. Pero vale la pena intentar esa forma de vida que, en cierta medida, excede lo humano, pues se desarrolla dentro de lo que en el hombre hay de más divino:

“Si pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar solo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible,

inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad”.²⁹

La razón humana, por tanto, no está cerrada sobre sí misma, sino abierta a una realidad que la excede, y que le permite adquirir su plenitud, abriéndose a su contemplación. Por eso se dice en la *Ética eudemia* que “el principio de la razón no es la razón, sino algo que le es superior; ahora bien, ¿qué podría ser superior a la ciencia y a la inteligencia sino Dios?”.³⁰

En suma, la existencia de un fin de la vida humana permite que ésta mantenga una dirección, tenga un sentido. Todos están de acuerdo en que, de haberlo, este fin es la felicidad, aunque hay discrepancias acerca de qué es lo que realmente nos hace felices. El bien constitutivo de la felicidad humana debe ser propio del hombre y, más específicamente, de lo más alto que hay en él, la razón. Lo que llamamos vida virtuosa no es más que una vida conforme a la razón. Lejos de ser uniforme, ella reviste formas diversas y su cumbre es la contemplación.

²⁹ EN X 7, 1177b30-1178a2.

³⁰ EE VIII 2, 1248a28-29 (trad. A. Gómez Robledo).

IV. LA CUESTIÓN DE LAS VIRTUDES MORALES

El honor es el premio de la virtud.

CICERÓN.³¹

33. Los actos que el hombre realiza repercuten en su modo de ser. Nuestro ser es moldeable, pero se va definiendo con el tiempo, a través de lo que hacemos. Una anécdota real ilustrará lo que se viene diciendo: hace tiempo, un empresario con buenas intenciones y poca formación intelectual me decía: “—¿Se ha fijado usted en que los malos siempre triunfan? Eso se debe a que emplean métodos de acción mucho más eficaces. Los buenos, en cambio, tradicionalmente hemos estado muy restringidos en nuestra capacidad de reacción, de ahí que los malos siempre nos sacan ventaja. En realidad, los buenos tenemos que actuar como los malos para poder derrotarlos”. Efectivamente, parece ser que si utilizamos sus mismos métodos podemos combatirlos mejor, ser eficaces. Pero ¿no estaremos incurriendo en costos demasiado grandes? En efecto, ¿por qué los malos son así?, ¿será por sus genes, su raza, su nación, o porque actuaron mal? Si es por condiciones objetivas, la solución es muy simple: eso es lo que creyeron Stalin, Hitler y muchos otros tiranos, que pensaban que bastaba con eliminar ciertos grupos humanos, a los que atribuían toda la maldad, para obtener el mejoramiento del mundo. Hoy nos damos cuenta de que las cosas no eran así. Parece ser que los malos no nacieron malos, sino que se hicieron tales. ¿Y cómo se hicieron malos? Haciendo cosas malas. Esto es impresionante: lo que hagamos (o dejemos de hacer) dejará inevitablemente una huella en nosotros.

³¹ *Brutus* 81.

Si, entonces, ese señor quería combatir a los malos, lo hacía porque pensaba que era malo ser malo. Pero si los malos se hicieron malos haciendo el mal, y yo quiero combatirlos con sus mismas armas, entonces yo me estaré haciendo malo. Mataré a los malos haciéndome yo malo. Daría para una buena novela: un hombre que logra eliminar a todos los malos del mundo y que al final descubre que su tarea ha sido en vano, porque él es el último de los malos. Sólo le quedaría la posibilidad del suicidio. No parece ser muy buen negocio.

Somos libres para elegir, pero no para evitar que caigan sobre nosotros las consecuencias de nuestros actos. Hoy, sin embargo, son muchos los que quieren escapar a esta ley ineludible. Pensemos, por ejemplo, en prácticas tan elementales como la multiplicación de productos dietéticos, que permiten gozar de la comida sin pagar los costos de la gordura. O de otras más delicadas, como las conductas anticonceptivas, que desvinculan el ejercicio de la sexualidad y la consecuencia procreativa. Sin embargo, aunque los avances de la técnica permitan evitar o disminuir las consecuencias visibles de nuestras acciones, ninguna tecnología logra borrar la huella que ellas dejan en nuestra persona. Sólo cambia el que en la actualidad se puede ser glotón sin parecerlo. En *Un mundo feliz*, Aldous Huxley describió una sociedad donde existe una perfecta disociación entre los actos y las consecuencias. Un mundo, por ejemplo, en el que la sexualidad no está “amenazada” por la procreación. Y esto se realiza de manera técnicamente perfecta. Pero en este mundo se ha perdido cualquier asomo de dignidad humana, y el vacío que de allí deriva sólo puede ser ocultado con crecientes dosis de *soma*, un fármaco que produce el bienestar independientemente de lo que uno sea o haga.

DIVERSIDAD DE LAS POTENCIAS

34. Si buscamos el fundamento antropológico de esta moldeabilidad humana tenemos que decir que en el hombre hay potencias o capacidades únicas y otras que son bi- o multidireccio-

nales. Así, el ojo se dirige a ver, el oído a oír y el corazón a latir. Uno puede tener mejor o peor fortuna y, según eso, dichos órganos le funcionarán mejor o peor. Puede quizás con una dieta adecuada y evitando agentes externos dañinos conseguir que esas potencias mantengan sus capacidades. Pero no puede conseguir que hagan otra cosa. A lo más podremos cerrar los ojos o taparnos los oídos, para no ver ni oír, pero eso no logra cambiar el hecho de que esas capacidades están unívocamente orientadas, sin necesidad de entrenamiento previo.

En cambio hay capacidades en el hombre que pueden dirigirse a objetos muy diversos o incluso contradictorios. Con nuestra voluntad, por ejemplo, podemos querer u odiar. También los productos de la inteligencia gozan de esta ambigüedad: la medicina, el derecho, la política y la tecnología pueden ser utilizados con fines muy diversos e incluso contradictorios. En el “Canto al hombre”, uno de los pasajes más interesantes de *Antígona*, se destaca esta ambigüedad de la técnica. Ella permite al hombre dominar el mundo, pero no es capaz de ordenarse unívocamente hacia el bien, sino que a veces se dirige también al mal:

“Poseedor de una sabiduría superior a la esperable, la capacidad de urdir técnicas, unas veces al mal, otras al bien, la encamina. Entretejiendo las leyes de la tierra y la justicia de los dioses a la que ha prestado juramento engrandecerá la ciudad; privado de ella quedará aquel que, en virtud de su osadía, se entrega a lo que no es bueno. ¡Que no se siente a mi lado ni sea de mis mismos pensamientos quien hiciera tales cosas!”.³²

Las capacidades multidireccionales son aquellas en donde entra en juego la libertad humana. En ellas cabe conseguir una habituación, mediante el ejercicio. Así, con el debido entrenamiento, la facultad respectiva tenderá a dirigirse en un solo sen-

³² Vv. 364-375.

tido. De esta manera, a través del ejercicio se reinstala en esa facultad una cierta unidireccionalidad. Así, el hombre que ha adquirido la virtud de la justicia tenderá espontáneamente a dar a cada uno lo suyo, como si la voluntad sólo se dirigiera en ese sentido y ya no pudiera orientarse a hurtar, demorar el pago de las deudas o lesionar los derechos ajenos. Para un hombre justo, resulta desagradable la sola idea de hurtar en una tienda o quedarse con unos billetes de más cuando el cajero se equivoca al darle el vuelto. Por eso los antiguos decían que los hábitos constituyen una suerte de segunda naturaleza.

LOS HÁBITOS SON UNA AYUDA

35. Nos vemos forzados a elegir. Tener que tomar miles de decisiones durante el día podría parecer angustioso. Afortunadamente no sucede así. No estamos forzados a comenzar el día decidiendo: ¿apago o no apago el despertador?, ¿lo hago con la mano derecha o con la izquierda?, ¿con qué dedo?, ¿me levanto o no me levanto?, etc. No tenemos que tomar todas estas decisiones porque ya poseemos un hábito en estas materias, que nos permite hacerlas de modo espontáneo, y concentrarnos sólo en algunas decisiones que parecen más importantes, por ejemplo qué tipo de trabajos realizaremos hoy.

Los hábitos son una gran ayuda para nuestra vida: consisten en decisiones ya almacenadas, acumuladas a fuerza de haberlas realizado muchas veces. Así, al tener algunos problemas elementales ya resueltos, podemos concentrar nuestros esfuerzos en las decisiones más relevantes. Los hábitos, cuando son constructivos, multiplican la capacidad de acción. Es decir, las decisiones previas aumentan nuestra capacidad de decidir y la calidad de los resultados que se consiguen. En cambio, cuando alguien no se ha preocupado de formar hábitos (por ejemplo, estudiar, ser puntual, etc.) pierde mucho tiempo durante el día. Esto en la economía y en la política es fatal: si un empresario o un político tienen que dar una gran batalla todos los días para levantarse, están dando una ventaja muy grande al competidor.

Y lo que se dice para la economía y la política vale para toda suerte de actividades.

La niñez y la juventud son importantes, entre otras razones, porque en ellas es más fácil adquirir hábitos. Nos guste o no, hay que reconocer que no cualquiera puede decidir cualquier cosa. Es necesario un trabajo previo, tanto individual como social. La ayuda en estas instancias elementales como la familia o la escuela explica nuestras fortalezas y limitaciones futuras. Pero, como hay hábitos que ayudan (virtudes) y otros que perjudican la actividad del hombre (vicios), es muy importante asimilar los que convengan. Para quien ya haya adquirido un vicio, el lograr el hábito contrario le supondrá un esfuerzo mayor. De modo, entonces, que la mejor forma de prepararnos para elegir bien en el futuro consiste en elegir bien en el presente, consiguiendo un modo de vida tal que espontáneamente tendamos a actuar de manera razonable. La vieja fábula de la cigarra, que se dedica todo el verano a cantar, y la hormiga, que trabaja haciendo acopio de provisiones para el invierno, se aplica también a la educación. De ordinario, quien no adquiera hábitos adecuados en su niñez y juventud, se encontrará inerme ante las dificultades de la vida, lo mismo que la cigarra frente a la llegada del invierno.

LA VIRTUD ES ATRAYENTE

36. Los hábitos son de gran utilidad. Ahorran tiempo y esfuerzos. Incluso permiten hacer con gusto ciertas cosas que al principio eran difíciles. Una señal de que se ha adquirido un hábito es que resulta relativamente fácil y placentero realizar acciones que antes resultaban difíciles y tediosas. El caso típico es el estudio. Llega un momento en que estudiar produce un auténtico placer. Cualquiera que examine el equipaje de un buen profesor universitario cuando sale de vacaciones, se sorprenderá al encontrar allí un buen número de libros. Y no precisamente novelas livianas. ¿Cómo puede suceder que aquello que los malos alumnos detestan sea elegido como compañía para

el descanso de un académico? La diferencia está en que el profesor ha desarrollado un hábito, que le permite gozar con el cultivo de su inteligencia. Cuando alguien logra realizar los actos de la virtud, pero después de una lucha, es decir, de forma no espontánea, es señal de que todavía no es virtuoso, sino sólo continente.

La forma superior de ejercitar la virtud, que va más allá de la mera continencia, la hace particularmente atractiva, digna de ser imitada. Algo semejante a la historia de Tom Sawyer, cuando su tía Polly le encarga pintar la reja de la casa. Es tal la cara de agrado y el entusiasmo que finge tener al hacerlo, que sus amigos terminan pagándole por ayudarlo a realizar una tarea que, en realidad, le desagrada profundamente. El caso de Tom es sólo una muestra de lo que puede la astucia, pero no cabe duda de que la verdadera virtud es algo atrayente. Es plenitud, excelencia, desarrollo de las propias facultades, multiplicación de capacidades. En suma, el virtuoso refleja la variada plenitud a la que está llamado el ser humano: “Así es, señor Don Quijote –respondió don Antonio–; que así como el fuego no puede estar escondido ni encerrado, la virtud no puede dejar de estar conocida”.³³

37. Es importante darse cuenta de que al adquirir una virtud no perdemos libertad, en el sentido de transformarnos en una suerte de autómatas, sino que nos ponemos en condiciones de actuar más y mejor. Una concepción un tanto ingenua de la libertad podría llevar a olvidar el hecho de que ella no se da en el vacío, sino que requiere ciertas capacidades que la hagan posible. Verlo de otro modo supone olvidar que la libertad humana puede crecer. No es simplemente una facultad vacía de elegir cualquier cosa, porque en realidad quien no está bien pertrechado de hábitos, gustos, experiencia y educación es muy poco lo que puede elegir. Su libertad se agotaría en la decisión acerca de la marca de colonia que comprará en una multitienda. Esas personas no logran organizar su vida, más bien son

³³ *Don Quijote*, II, LXII.

los acontecimientos los que las moldean. Son existencias meramente reactivas, a las que se aplica lo que John Lennon dice en una canción: "Life is what happens to you while you are busy making other plans".³⁴ Aunque, en realidad, en esta frase de Lennon hay más filosofía de la que parece, pues, por otro lado, no resulta posible experimentar la vida en directo, sino sólo a través de esas pequeñas o grandes acciones que constituyen su trama diaria. Si el hombre se deja guiar por la razón en cada una de esas acciones, entonces el resultado será una vida coherente. Si no, la vida será el simple fruto de ciertos acontecimientos que simplemente "le pasan" al sujeto.

Para elegir bien tenemos algunas ayudas: la experiencia, los consejos, la ley y, fundamentalmente, los modelos: muchas veces actuamos en casos difíciles pensando: ¿qué habría hecho tal persona (alguien que nos parece un modelo de hombre) en este caso? Naturalmente esto supone que debemos elegir bien nuestros modelos. Unos preferirán seguir a don Juan y otros a Arturo Prat, Pericles o Teresa de Calcuta. Como se ve, la elección es de la máxima importancia y buena parte de la tarea educativa consiste en proponer los modelos adecuados.

Desde muy antiguo estas capacidades de elegir bien se llaman virtudes. Son nuestras fortalezas; nos permiten ser hombres emprendedores, que aprovechan los recursos al máximo y que están abiertos a las necesidades de los demás. También, como se ha dicho, hay disposiciones estables para elegir mal. Ellas, los vicios, se vuelven contra el hombre, hacen que su actuar sea torpe y que no logre utilizar los recursos que tiene a la mano para alcanzar una vida lograda.

ADQUISICIÓN DE LA VIRTUD

38. La virtud no es algo que uno tenga con el nacimiento. Enseña Aristóteles que poseemos sólo una aptitud natural para

³⁴ *Beautiful Boy-Darling Boy* (1982).

adquirir las virtudes pero el conseguirlas de hecho es una tarea que hay que realizar.³⁵ Y como es bien sabido, las virtudes se adquieren por repetición de actos. Así, “nos hacemos constructores construyendo casas y cítaristas tocando la cítara”.³⁶ De igual manera sucede en el campo ético, donde “practicando la justicia nos hacemos justos, practicando la templanza, templados, y practicando la fortaleza, fuertes”.³⁷ Este proceso se resume en una fórmula aristotélica, que dice: “lo que hay que hacer sabiendo, lo aprendemos haciéndolo”.³⁸ Hay cosas que no se pueden hacer a menos que se sepa, como tocar la cítara o caminar, pero no es posible saberlas si antes no se realizan. Parece darse una paradoja: no se puede hacer si no se sabe, y no se sabe si no se hace. Sin embargo, no hay contradicción, porque al principio se realizan los actos propios del hábito, pero sin tenerlo, sino imitando a un maestro o bajo alguna otra guía externa. Con el paso del tiempo, si se realizan los actos adecuados y de la manera correcta, entonces se origina un hábito virtuoso, y lo que antes se hacía con dificultad y gracias al apoyo de otros, comienza a hacerse de modo espontáneo y placentero. Si no se realizan de esta manera, estaremos en presencia de un acto justo pero no de la virtud misma. Así, no todo el que da a otro lo que le pertenece es justo, sino sólo el que lo hace de modo estable, sin vacilaciones.

39. Las virtudes, entonces, se adquieren eligiendo, actuando. Esto es común también para otros hábitos o capacidades que no tienen un contenido inmediatamente moral: son las virtudes intelectuales, que nos permiten conocer mejor, dominar ciertas destrezas o transformar mejor las cosas. Éstas son muy útiles a la hora de determinar lo que podemos hacer, aquello de lo que somos capaces, pero no son decisivas para saber cómo o qué somos. Se puede tener esas capacidades y ser una mala perso-

³⁵ EN II 1, 1103a24-26.

³⁶ EN II 1, 1103a33-34.

³⁷ EN II 1, 1103a34-1103b2.

³⁸ EN II 1, 1103a32.

na. La más conocida es la que los griegos llamaban *techné* y los latinos tradujeron como arte (*ars*): la técnica. En cambio, las otras virtudes, las morales, repercuten directamente en cómo somos. Podríamos decir que unas son cuantitativas y las otras cualitativas. Esto no significa que el cultivo de las virtudes intelectuales sea indiferente para la excelencia humana. El hombre bueno pero tonto está muy lejos de representar el ideal de excelencia humana propuesto por la ética de raíz griega. Una cabeza bien formada, cultivada por el teatro, la música y las matemáticas, estará en condiciones de multiplicar sus capacidades de hacer el bien. Ellas no constituyen la bondad de la persona, pero son una ayuda para que ella alcance un mayor esplendor y efectividad.

El análisis clásico sobre el tema de las virtudes se hizo hace ya muchos años, por parte de Aristóteles. Él era especialmente consciente de la gran facilidad que todos tenemos de errar. En efecto, no basta con querer hacer el bien; muchas veces podemos confundirnos y hacer cosas que en un respecto son buenas, por ejemplo porque halagan nuestra sensibilidad, pero no en realidad. Así, las virtudes son modos de conductas adecuados, que llevan al desarrollo de una vida lograda y una personalidad armónica. Los vicios, en cambio, la despedazan. Como con frecuencia son contradictorios, tiran desde distintas direcciones y someten al sujeto a una continua agitación. En cambio, quien somete los distintos aspectos de su vida a la guía unitaria de la razón, tiene, por ese mismo hecho, un norte al que apuntan todas sus actividades, de modo que con el paso del tiempo su personalidad se va haciendo cada vez más unitaria.

JUSTO MEDIO

40. Enseña Aristóteles que la virtud consiste en un justo medio, en un apuntar en el centro del blanco. La fortaleza, por ejemplo, se halla alejada de los extremos de la cobardía y la temeridad. Naturalmente, dar con ese medio no es fácil, pero debemos ser conscientes del problema. Además, para llevar una

vida virtuosa se requiere experiencia. Todo esto nos hace concluir que en moral nunca podemos tener una exactitud demasiado grande, y que en nuestra acción nos vamos corrigiendo, como cuando vemos que nos hemos desviado del rumbo, que nuevas circunstancias exigen nuevas decisiones o descubrimos medios que son más aptos para lograr lo que queremos.

No siempre resulta fácil acertar: según nuestro temperamento tenderemos a inclinarnos hacia uno u otro extremo. Aristóteles era consciente de este problema y aconsejaba inclinarse siempre hacia el extremo respecto del que tenemos menor afinidad, al igual como uno procura enderezar una vara torciéndola hacia el lado contrario. Todo esto nos muestra que la razón práctica funciona de un modo muy distinto al que es propio de la especulativa. La razón en su uso práctico se acerca a su objetivo gradualmente. El hombre virtuoso sabe que hay ciertas fronteras que no debe transgredir (no debe hacer lo que sabe que está mal), pero dentro de esa amplia gama de bienes disponibles va eligiendo en cada caso lo que le parece más adecuado. Y lo más adecuado no siempre es lo mejor desde el punto de vista teórico. Como señala Inciarte, el problema fundamental de la ética no es la elección entre lo bueno y lo malo, sino entre lo mejor y lo peor.³⁹ Esto no se consigue de una vez por todas, sino que esa capacidad de juicio se va afinando en la misma medida en que el sujeto, por haber elegido bien, se va haciendo mejor hombre. Una cierta dosis de ensayo y error es inevitable en la vida moral.

Por otra parte, la virtud consiste en un justo medio sólo cuando se la compara con los extremos viciosos, sin embargo ella nada tiene que ver con la mediocridad. Así ve el Dante el destino de quienes no parecen ni buenos ni malos, cuando Virgilio lo lleva a conocer el Infierno:

“Allí, bajo un cielo sin estrellas, resonaban suspiros, quejas y profundos gemidos, de suerte que, apenas hube dado un

³⁹ Cf. F. Inciarte, “Ética y política en la filosofía práctica”, en id., *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1974, 213.

paso, sentí asomarse las lágrimas a mis ojos. Diversas lenguas, horribles blasfemias, palabras de dolor, acentos de ira, voces altas y roncas, y chocar de manos entre ellas, producían un tumulto que iba girando siempre por aquel espacio eternamente oscuro, como la arena impelida por un torbellino.

“Y yo, llena el alma de horror, le dije: –Maestro, ¿qué es lo que oigo?, ¿qué gente es esta, que parece anegada en el dolor?

“–Aquí sufren, contestóme él, las tristes almas que vivieron sin merecer alabanza ni vituperio, y a quienes está reservada esta triste suerte”.⁴⁰

La virtud consiste en un medio sólo cuando se la compara con el exceso y el defecto que se le oponen, “pero es un extremo en lo que tiene de óptimo y de bien, es decir, en la conformidad con la razón”.⁴¹ No cabe tampoco imaginar un exceso de virtud, pues los actos del hombre nunca se pueden conformar en exceso a la recta razón. Por eso mismo, como la persona que actúa es una, en la medida en que se sujeten plenamente a la razón algunos aspectos de su vida, tenderá a suceder lo mismo con el resto. Existe una conexión entre las virtudes.

OBJETIVIDAD DE LA VIRTUD

41. Al comienzo de estas páginas se dijo que la virtud tenía un componente subjetivo, en cuanto no existe en abstracto, sino que es siempre una cualidad que acompaña a un sujeto determinado, un modo de ser y comportarse aquí y ahora. Sin embargo, desde Sócrates a los estoicos, los griegos, sin desconocer lo anterior, consideraron siempre que las virtudes eran algo objetivo, es decir, cualidades que describen formas de conducta que en sí mismas son correctas. O sea, que la justicia o la mo-

⁴⁰ *Divina Comedia. Infierno*, Canto III.

⁴¹ *Suma teológica*, I-II, 64, 1 ad 1.

deración no se determinan recurriendo simplemente a lo que a uno le parece. Si así fuese, no podríamos reprochar ninguna conducta.

El modelo de la vida humana, entonces, no es el juego de la Reina en *Alicia en el país de las maravillas*, en donde las reglas y criterios cambian según capricho. Somos libres para hacer lo que queramos, pero no para constituir la bondad o maldad de lo que hagamos.

Pero no solo sucede que la virtud es, en el sentido antes dicho, algo objetivo. Ella también provee al sujeto de objetividad a la hora de juzgar la realidad. Por eso dice Aristóteles que “Las cosas valiosas y agradables son aquellas que le aparecen como tales al hombre bueno”.⁴² Las diferencias entre las apreciaciones de los hombres se pueden deber a muchos factores, pero en forma muy importante dependen de la disposición de cada uno. Del mismo modo que las temperaturas y los sabores se aprecian de distinta manera según se tenga fiebre o no, otro tanto ocurre en el terreno moral. Por eso, “se considera que lo verdadero es lo que le parece al hombre bueno”.⁴³ Si esto es así, resulta posible que haya individuos que gocen con lo que a él le desagrada, porque no tienen la misma buena disposición de juicio: “y si las cosas que le molestan [al hombre bueno] le parecen agradables a alguien, no es sorprendente, pues en los hombres hay muchas corrupciones y vicios”.⁴⁴ De este modo, Aristóteles encuentra otra explicación, que se agrega a las ya mencionadas, para el hecho de la diversidad del juicio humano en materias morales.

Esta referencia a un determinado tipo de hombre como criterio de juicio para determinar lo bueno, se hace presente en la caracterización aristotélica de la virtud, cuando dice que es “un hábito electivo consistente en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que

⁴² ENX 6, 1176b25-26.

⁴³ ENX 5, 1176a16.

⁴⁴ ENX 5, 1176a20-21.

decidiría un hombre prudente”.⁴⁵ Dicho con otras palabras, de lo que se trata es de alcanzar un hábito que nos lleve a elegir bien en un determinado ámbito de la realidad, ya sea en nuestra relación con los otros, en el modo de enfrentar los peligros o en el comportamiento ante los placeres. Elegir bien, en todos esos casos, es tanto como dar con el justo medio. Pero ese justo medio no se determina externamente, sino que es un medio racional. Debe determinarse racionalmente atendiendo a las características del sujeto y las circunstancias en las que se encuentra. Y quien acierta en esa tarea es el prudente. Elegir bien, entonces, es elegir tal como lo haría el prudente.

En resumen, el hombre que deja que la razón gobierne sus actos adquiere un modo estable de obrar, que lo impulsa a hacer el bien. Esa disposición es lo que llamamos virtud, que constituye una forma de excelencia humana dentro de un ámbito determinado. Se adquiere por repetición de actos, en un proceso en donde los ejemplos y la educación juegan un papel decisivo. El virtuoso juzga bien en materias éticas y pasa a constituirse en un cierto parámetro de la moralidad.

⁴⁵ EN II 6, 1106b36-1107a2.

V. ¿ES POSIBLE HABLAR TODAVÍA DE VICIOS?

*La injusticia más insoportable es la que posee armas,
y el hombre está naturalmente provisto de armas
al servicio de la sensatez y de la virtud,
pero puede utilizarlas para las cosas más opuestas.
Por eso, sin virtud, es el ser más impío y feroz
y el peor en su lascivia y voracidad.*

ARISTÓTELES.⁴⁶

42. Los estilos de conducta pueden ser tales que no conduzcan al desarrollo y la unidad del sujeto. Es decir, que lo impulsen a conseguir bienes que son sólo aparentes, que lo destruyen o deterioran y que con frecuencia llevan también a dañar a los otros. Son los vicios. Al igual que las virtudes, se adquieren por repetición de actos. No se puede decir a priori cuáles son el número y la frecuencia necesarios para que den origen a un hábito vicioso. Dependen de muchos factores, como las disposiciones del sujeto y la fuerza de atracción de determinados objetos.

En la *Ética a Nicómaco*, junto con las virtudes se analizan los vicios. Por cada virtud hay al menos dos vicios, uno por defecto y otro por exceso. Así, a la valentía se le oponen la cobardía y la temeridad. A la generosidad la tacañería y la prodigalidad. Naturalmente no todos los vicios son igualmente perniciosos y depende de cada persona a qué vicios está más inclinada. Hay algunos que nos resultan muy poco atractivos, mientras que otras personas están como aprisionadas por ellos. En todo caso, a los vicios más denigrantes no se llega de un día para otro, sino por una sucesión de actos malos. En *Los hermanos Karamazov*, Dimitri destaca la suerte de Aliocha, que no ha subido el primer escalón del vicio. En efecto, si ya se subió el primero, llegar al último es sólo cosa de tiempo.

Al lado de cada virtud siempre hay algunos vicios que quieren desempeñar su papel. Los cobardes, por ejemplo, piensan que los valientes no son tales, sino alocados, temerarios. ¿Y por

⁴⁶ *Política*, I 2, 1253a33-38.

qué les pasa esto? Porque ellos ven los peligros más grandes de lo que son.⁴⁷ No todos juzgan las cosas por igual. En la enseñanza aristotélica resulta claro que el virtuoso es el que juzga bien, el que tiene la recta medida de las cosas. Por eso, él mismo se transforma en canon o medida de la moralidad. La ética aristotélica no se centra en la elaboración de un catálogo de normas sino en la determinación o bosquejo de lo que significa ser virtuoso. Viendo al virtuoso sabremos nosotros mismos qué es lo que tenemos que hacer. En este sentido, Tomás de Aquino dice que “el que se comporta rectamente en todas las cosas, tiene un juicio recto acerca de lo singular. En cambio, quien sufre falta de rectitud juzga también en forma deficiente: el que está en vela juzga rectamente de su propia vigilia y de que otros duermen, pero el que duerme no tiene un juicio recto ni de sí ni del que vigila, de donde las cosas no son como le parecen a él, sino como las ve el que está en vela. Y lo mismo se aplica al sano y al enfermo respecto al juicio de los sabores; y al débil y al fuerte para juzgar de las cargas, y al virtuoso y al vicioso para determinar lo que conviene hacer. Por eso dice el Filósofo en el libro V de la *Ética* que el virtuoso es regla y medida de todo lo relativo a los hombres, porque las cosas humanas son tales en lo singular como el virtuoso las juzga”.⁴⁸

CONOCIMIENTO DEL MAL

43. Los vicios son estilos de conducta que nos empujan a elegir el mal. Naturalmente, para que se formen deben ser reiterados, es decir, ir dejando una huella en el sujeto. Con todo, la maldad de un acto no se da sólo por la circunstancia de que contribuya a originar un vicio. Sería tal aunque el sujeto supiese que iba a morir unos segundos después de haberlo cometido.

⁴⁷ Cfr. *Ética a Nicómaco* II 8, 1108b20 ss.

⁴⁸ In Ep. I ad Cor., c. II, lect. 3, n. 118.

do. Relacionada con el tema de la originalidad o individualidad del acto malo, está la cuestión de cómo se conoce el mal. De alguna manera cabría pensar que aquél que nunca lo ha practicado no puede conocer el mal. Por tanto, su conocimiento se hallaría limitado. Sin embargo, una tesis tradicional de la filosofía moral clásica es que el conocimiento del mal, y por tanto de los vicios, está reservado al que no lo practica. Es decir, sabe mejor lo que es el mal quien no lo ha probado. En efecto, como el mal es negatividad, sólo quien no lo ha experimentado tiene plena conciencia del bien al que el mal se opone y, por tanto, de todo lo deficiente que envuelve una acción mala. A primera vista esto puede resultar difícil de entender, porque estamos acostumbrados a pensar en el mal como si fuese una cosa. En realidad no es una cosa, sino la carencia de una cosa. Así, hablamos de la ceguera, la sordera o la cojera, como si estas existieran. En realidad, sin embargo, la ceguera no existe, lo que existe es una lesión en el nervio óptico, consecuencia de la cual una persona está privada de visión. Con todo, por razones prácticas es mucho más rápido y cómodo hablar de ciegos en vez de "privados de la visión". Dentro del mismo ejemplo, parece relativamente claro que el que ve puede entender mejor lo que es la ceguera que el ciego de nacimiento. Y el que ha quedado ciego percibe con gran dramatismo esa negatividad precisamente porque tiene un punto positivo de comparación.

En el campo moral, en cambio, es más difícil de entender la idea de que el mal lo conoce quien no lo ha probado. Los vicios parecen tener mucho más entidad que ciertas privaciones notorias como la parálisis de un miembro o la sordera. Sin embargo, los vicios y las malas acciones también constituyen una carencia. Es la falta del orden debido en las acciones. Una conducta que, en principio, debería contribuir a la plenitud del sujeto, constituye en realidad un deterioro para el que actúa y para otros hombres. Quien está involucrado en esa conducta difícilmente percibirá su gravedad, porque para esto debería saber cuánto bien está perdiendo, cosa que sólo puede conocer quien está involucrado en la práctica y participación del bien. En *El sobrino del mago*, C. S. Lewis nos habla de un personaje

que tiene el privilegio de asistir nada menos que a la creación de Narnia por parte de Aslan, pero que, sin embargo, ni goza ese maravilloso espectáculo ni es capaz de darse cuenta de lo que está sucediendo: “Porque lo que tú ves y oyes”, dice el narrador, “depende en buena medida de tu situación; también depende de qué clase de persona eres”.⁴⁹ En este caso era el tío Andrés, un mago cruel y egoísta.

Naturalmente, desde el punto de vista sensorial o empírico no sucede esto: en el terreno de las sensaciones, por lo general, conoce quien practica. Pero lo propio del hombre es la posibilidad de considerar las cosas más allá del campo sensorial. El hombre puede atender a las cosas en sí mismas. Y en este sentido puede entenderse que esa tesis clásica tiene plena validez.

INCONTINENCIA: LA VOLUNTAD DÉBIL

44. Una situación de particular interés es la incontinencia. El incontinente sabe lo que está bien, pero no lo hace. Su voluntad es débil, se deja llevar por las pasiones y se inclina fácilmente a un bien que es aparente, o persigue el bien de modo desordenado. Esta figura nos muestra el dramatismo de la vida moral, en donde no basta con saber teóricamente, sino que hay que predisponerse a elegir el bien mediante un entrenamiento adecuado. Un lugar clásico de la literatura para observar el conflicto entre lo que se sabe que no hay que hacer y lo que efectivamente se hace, es *El jugador*, de Dostoiewski. Y muchos siglos antes, hizo decir Ovidio a Medea: “Si yo pudiera sería más dueña de mí; pero me arrastra, contra mi voluntad, una fuerza insólita, y una cosa me persuade el deseo y otra la razón: veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor”.⁵⁰ Más cercano a nosotros, hay un tango de Carlos Gardel en donde se describe la si-

⁴⁹ Cap. X.

⁵⁰ Ovidio, *Metamorfosis*, VII, 8 21.

tuación del hombre que sabe que no debe apostar en la hípica pero que tiene un deseo que es más fuerte que él:

“Por una cabeza
de un noble potrillo
que justo en la raya
afloja al llegar.
Y que al regresar
parece decir,
no olvidés hermano,
vos sabés no hay que jugar.
(...) Basta de carreras,
se acabó la timba,
¡un final reñido
yo no vuelvo a ver!
Pero si algún pingo
llega a ser fija el domingo,
yo me juego entero
¡qué le voy a hacer!...”⁵¹.

En cierto modo, la incontinencia es contraria al vicio, “porque la incontinencia es contraria a la propia elección, y el vicio está de acuerdo con ella”,⁵² aunque las acciones que derivan de uno y la otra sean semejantes. El incontinente tiene claro el fin, lo que no es poco. A diferencia del intemperante o licencioso, sabe que está mal, por ejemplo, perseguir el placer de modo desordenado, pero la pasión lo vence y termina actuando de manera contraria a su convicción. El desorden de sus deseos lo hace sumergirse en el presente y actuar de manera diferente al modo de vida que ha proyectado. Este desfase lo hace sufrir, una vez que vuelve la calma. El intemperante o vicioso, en cambio, hace el mal sin tener remordimiento de conciencia alguno, porque se ha acostumbrado a realizarlo. Sin

⁵¹ C. Gardel-A. Le Pera, *Por una cabeza* (1935).

⁵² EN VII 8, 1151a7 ss.

perjuicio de lo que veremos más adelante cuando hablamos de ciertas ignorancias que son inculpables, el incontinente tiene una cierta superioridad moral respecto del intemperante o vicioso, al menos en cuanto está más cerca de poder arrepentirse y llegar a practicar el bien. Aunque su voluntad no sea buena, su inteligencia todavía no ha sido corrompida por la familiaridad con el mal. De ahí que Aristóteles diga que el incontinente “es mejor que el licencioso y no es malo sin más, puesto que en él se salva lo mejor, que es el principio”.⁵³ El principio, tratándose de las acciones, es el fin. Lo que produce el vicio en el hombre es llevarlo a perder de vista la meta, el fin. La virtud, en cambio, “hace pensar bien sobre el principio”.⁵⁴ El incontinente “se parece a una ciudad que decreta todo lo que se debe decretar y que tiene buenas leyes, pero no usa ninguna de ellas”.⁵⁵

La estructura de la acción del incontinente también puede explicarse recurriendo al modelo aristotélico del silogismo práctico, pero en él el proceso de decisión es más complejo que en el del virtuoso y el vicioso.⁵⁶ Pensemos en un diabético: en el caso del hombre moderado, la premisa mayor dice “deseo abstenerme de lo dulce”, la premisa menor señala “esta torta es dulce” y la conclusión dice: “debo abstenerme de este dulce” (es decir, “no como”, porque la acción aquí es una omisión). Si el diabético es un vicioso, su deseo será exactamente el contrario, pues dice “deseo probar el dulce”, la premisa menor es la misma, “esta torta es dulce”, y la conclusión vuelve a ser la contraria, pues dice “deseo probar esta torta” (es decir, “como”). El incontinente, en cambio, come la torta no obstante saber que es diabético y que eso le supondrá un severo perjuicio para su salud y una negación de sus proyectos racionales de cuidado corporal. Si no tuviese ese trasfondo de racionalidad entonces no estaríamos ante un incontinente sino ante un

⁵³ EN VII 8, 1151a24-25.

⁵⁴ EN VII 8, 1151a18-19.

⁵⁵ EN VII 10, 1152a19-21.

⁵⁶ Cf. A. Vigo, “Razón práctica…”, texto que seguimos de cerca.

intemperante. Explica Tomás de Aquino que, en el caso del continente y del incontinente, concurren cuatro premisas a la hora de razonar, en vez de las dos que, como se vio más arriba, están presentes en el caso del virtuoso y el vicioso. Los deseos del continente y el incontinente distan de ser pacíficos. Por una parte desean apartarse de lo que afecte su salud, que en el caso del diabético de nuestro ejemplo está representado por lo dulce; pero al mismo tiempo desean los placeres, en este caso lo dulce. Otro tanto sucede con la premisa fáctica. Ellos perciben que esto es dulce, pero lo perciben de modo ambivalente, es decir, se les presenta como algo dañino y placentero a la vez. En el caso del continente, logrará en definitiva resistir a su deseo desordenado y terminará por decidir igual que lo haría el virtuoso, aunque después de una lucha. El incontinente, en cambio, decidirá como el vicioso, con la diferencia que esa decisión es conflictiva, ya que se realiza contrariando lo que sabe que es bueno. Veamos lo que dice el Aquinate:

“Debe considerarse que en el incontinente la razón no está totalmente vencida por la concupiscencia como para no tener en universal verdadera ciencia. Sea pues el caso que de parte de la razón se proponga una única proposición universal prohibiendo gustar desordenadamente los dulces, como si dijera que ningún dulce puede ser gustado fuera de hora. Pero de parte de la concupiscencia se ponga que todo lo dulce es deleitable, lo cual es buscado por sí mismo por la concupiscencia. Y porque la concupiscencia en lo particular liga a la razón, no es asumido bajo la razón universal que dirá que esto todavía está fuera de hora, sino que es asumido bajo lo universal de la concupiscencia, que dirá que esto es dulce. Y así se sigue la conclusión de la operación. Y en este silogismo que hace el incontinente hay cuatro proposiciones, como se dijo”⁵⁷

⁵⁷ *In VII Ethic.*, lect. III, n. 1347.

¿CONEXIÓN DE LOS VICIOS?

45. Un problema que aparece es el de la conexión de los vicios. Si los vicios y las virtudes fuesen simplemente cosas que uno tiene, no habría ningún inconveniente en afirmar que hay una completa independencia entre ellos, del mismo modo que uno puede tener el refrigerador lleno de comida, la cuenta corriente vacía y una interesante colección de estampillas del siglo XIX. Estas cosas se pueden poseer en mayor o menor medida sin que haya vinculación entre ellas. Es decir, observando la cuenta corriente de una persona no se puede adivinar la cantidad de estampillas que posee. En cambio, en el caso de los vicios, resulta difícil imaginar que un hombre completamente corrompido en un aspecto de la personalidad pueda alcanzar un alto grado de desarrollo humano en otro, salvo que se trate de habilidades técnicas. No parece probable que alguien profundamente afectado por el vicio de la avaricia pueda ser un gran donante de sangre, por más que la avaricia sólo se refiera al dinero. Pero la conexión de los vicios no es completa, sino sólo indica una tendencia. Por eso, a pesar de no ser ningún modelo, Don Corleone, en *El Padrino*, es leal y generoso con sus amigos.

La causa de que exista una cierta conexión entre los vicios es la unidad de la persona humana, en la que se dan los diferentes hábitos y el hecho de que los vicios conduzcan con frecuencia a un repliegue del ser humano sobre sí mismo, que lo hace menos sensible a las necesidades de los demás. La existencia de un vicio en una persona debilita los factores de protección que la alejan del mal e, indirectamente, facilita la adquisición de otros vicios. Por otra parte, la notoria presencia de un vicio lleva a deformar la mirada, a alterar el juicio sobre las realidades. Dice el Dante que “la mala inclinación de las pasiones” hace “aparecer recta la vía tortuosa”.⁵⁸ En estos casos, lo que se elige no se elige por su valor, sino por su aptitud para satisfacer ese vicio o apetito desordenado. De ahí que

⁵⁸ *Divina Comedia. Purgatorio, Canto X.*

se elija mal. Pero como la persona humana no es absolutamente simple, es posible que haya ciertos desniveles, como en el caso de Don Corleone, que, no obstante su maldad, tenía varios rasgos dignos de ser imitados. En suma, la conexión de las virtudes está dada por la atracción del bien, por la tendencia a seguir la razón y por la creciente armonía que va logrando la persona que se perfecciona con ellas, mientras que la relación entre los vicios es mucho más tenue y lejana. Por tanto, cabe poseer a la vez virtudes (no en grado perfecto) y vicios, siempre que sus objetos no sean incompatibles.

LA SOCIEDAD Y LOS VICIOS

46. A la sociedad está lejos de serle indiferente el grado de virtud o de vicio que alcance un sujeto. A mayor nivel moral, menos necesidad de gastar en policías, en medidas extraordinarias de seguridad, en cárceles y en programas de rehabilitación. En muchos casos ciertas conductas inmorales terminan repercutiendo en la salud. Este mayor gasto, aunque sea en el seno de un sistema privado, termina también por encarecer el costo de la salud, en cuanto aumenta el promedio de enfermos y, por tanto, el costo de los programas.

¿Quiere decir esto, entonces, que el Estado, a través de sus leyes, debe reprimir todos los vicios y fomentar todas las virtudes? Este es uno de los temas más interesantes de la filosofía política y ha recibido respuestas muy diversas a lo largo de la historia. Hoy mismo es objeto de fuertes debates, por ejemplo, a propósito del tratamiento de la venta y consumo de droga, del aborto, la pornografía y otras materias. Para darle una respuesta partamos primero por el problema de la represión de los vicios: dice Tomás de Aquino, en un texto muy conocido, que el buen legislador no reprime todos los vicios, sino sólo aquellos que producen un mayor daño al bien común.⁵⁹ ¿Por

⁵⁹ *Suma teológica*, I-II, 96, 2c.

qué esta aparente negligencia? Por muchas razones, entre otras, que no se pueden sancionar todos los vicios sin destruir algunos bienes importantes. Aun en el supuesto de que se pudiera técnicamente descubrir y castigar todos los actos viciosos, eso supondría transformar un Estado en un sistema policial, con un gasto de recursos que bien podrían destinarse a otras cosas y, lo que es peor, destruyendo aspectos importantes de la vida ciudadana, como puede ser el respeto por la intimidad, la presunción de buena fe, y una razonable cuota de autonomía sin la cual difícilmente podríamos hablar de una sociedad libre.

47. Otro tanto sucede con la práctica de la virtud. En algunos casos la ley la exige, como en el del médico que está obligado a ayudar en caso de un accidente. También exige actos de justicia como pagar los impuestos, sin los cuales la sociedad no podría funcionar. Pero, aparte del hecho de que el hombre puede alcanzar un grado ilimitado de perfeccionamiento, lo que haría imposible en la práctica exigir el ejercicio de todas las virtudes, un empeño semejante también perdería de vista la importancia de que el bien se haga libremente. Esto ya es un bien y no de los menores. Lo dicho no significa que no se pueda obligar en ciertos casos a realizar algún comportamiento virtuoso, como vimos más arriba, pero debe estar justificado por lo que es necesario para el funcionamiento de la sociedad. Esto naturalmente admite muchos grados y no se pueden dar reglas de detalle que valgan para todas las sociedades. En todo caso, nadie debe extrañarse de que los Estados destinen recursos a promover actividades que contribuyen a la vida virtuosa. Éstas son muy variadas y van desde las confesiones religiosas hasta iniciativas educativas, deportivas y culturales. Al destinar recursos a ellas, se está aplicando una cierta “medicina preventiva” que permite en el futuro ahorrarse muchos males. Un Estado que pretenda ser neutro en materia moral y no se preocupe de fomentar el desarrollo moral de los ciudadanos será necesariamente un Estado muy ineficiente, que tendrá que gastar gran cantidad de recursos en paliar males que podrían haberse evitado con una intervención a tiempo.

Resumiendo el contenido de este capítulo, podemos decir que la repetida actuación contraria a las exigencias de la razón da origen a una disposición negativa o viciosa, que facilita el obrar mal. Mientras el virtuoso se goza en el bien, al vicioso le resultan molestas ciertas formas de bien. En cambio, puede realizar con gran facilidad los actos malos que derivan de su disposición viciosa. Aunque la ley haga, en cierta medida, buenos a los hombres, porque los manda llevar a cabo actos que corresponden a ciertas virtudes, no exige el máximo de virtud ni prohíbe todos los actos viciosos, sino sólo aquellos que más directamente dañan al bien común.

VI. LAS VIRTUDES Y LA RACIONALIDAD HUMANA

Uno solo vale para mí como miles, si es el mejor.

HERÁCLITO.⁶⁰

48. Los modos que tiene el hombre de relacionarse rectamente con las cosas externas y con sus diversas capacidades son muy variados. Sin embargo, hay cuatro de ellos que son como la base de todo despliegue armónico de la personalidad. Los llamamos “cardinales” y dan origen a las virtudes de la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza, que constituyen las formas básicas de la excelencia humana, pues perfeccionan nuestra inteligencia, voluntad y sensibilidad.

A) PRUDENCIA

49. En el lenguaje habitual, la voz “prudencia” significa tanto como cautela, precaución. Así, la ley chilena del tránsito exige que los individuos conduzcan sus vehículos motorizados a una velocidad “razonable y prudente”. Prudente, aquí, es el que evita un riesgo. Sin embargo, en el campo de la filosofía práctica, por muchos siglos, la voz prudencia significó mucho más que el limitado sentido actual. Aún hoy, en alemán, la palabra prudencia (*Klugheit*) tiene mucho más afinidad con la astucia que con una actitud timorata. La prudencia también tiene algo que ver con la experiencia: “Más sabe el diablo por viejo que por diablo”, dice el dicho popular. Pero para calificar a un político, un juez o un empresario de “prudente” le exigimos más: le pedimos, por ejemplo, que se ocupe de conocer los hechos tal

⁶⁰ DK 22 B 49.

como son, que escuche a las distintas partes involucradas en un problema, que conozca la ley y lo que han dicho los entendidos acerca de casos semejantes al que está resolviendo, que pida consejo cuando lo necesite; que sepa prever las consecuencias de su decisión y, muy importante, no se demore demasiado en resolver los casos. Decir de un juez o de un político que son prudentes es tanto como decir que son razonables.

El prudente, entonces, no es necesariamente un hombre muy inteligente, como pueden serlo un físico o un lógico connatos. A un padre de familia, un juez o un gobernante, lo que primero le pedimos es que tenga sentido común. Es decir, que, además de querer actuar correctamente, sepa qué es lo que debe hacer aquí y ahora para decidir bien. Dicho con otras palabras, no nos basta sólo con buenas intenciones y conocimiento teórico: Pericles no fue un buen gobernante por sus conocimientos de matemáticas o filosofía, sino por un conjunto de otras cualidades. Y esas otras cualidades tienen que ver con lo que andamos buscando, la prudencia. Así, para fomentar la cultura es posible elevar los impuestos, con el fin de engrosar las arcas del Ministerio respectivo, o también hacer exactamente lo contrario, y desgravar las donaciones que hagan los particulares para fomentar actividades culturales. Ante una situación tal, el gobernante poco saca en limpio con pensar que “hay que hacer el bien y evitar el mal”. Eso es muy importante y partimos de la base de que quiere hacerlo, pues de lo contrario no diríamos que es un gobernante, sino un tirano. Pero para resolver ese problema, el gobernante debe estar en condiciones de determinar qué es lo bueno en esa situación. Esto supone muchas cosas, como por ejemplo dejarse asesorar, tener una visión de cómo reaccionarán los ciudadanos ante una y otra alternativa, conocer algunos criterios, como el principio de subsidiariedad, que sirvan de orientación para organizar la vida social, etc. Si nos hacemos una idea, en definitiva, de lo que necesita, habremos entendido lo que los griegos llamaban *pbrónesis* y los latinos tradujeron por *prudentia*.

UN SABER PRÁCTICO

50. En casos como el del fomento de la cultura, no se trata de buscar un saber teórico, sino de actuar y, más precisamente, de actuar bien. Los medievales decían que la prudencia es la *recta ratio agibilium*, la recta razón del obrar, un conocimiento adecuado de qué cosas hay que hacer para actuar bien, por ejemplo, para dar criterios que permitan resolver un conflicto familiar o una disputa vecinal. Con esta caracterización, pretendían distinguir la prudencia de la técnica (lo que los latinos llamaron *ars*, arte), que es la *recta ratio factibilium*, o sea, la recta razón del hacer, el conocimiento de cómo fabricar un artefacto o llevar a cabo lo que hoy llamamos una actividad técnica: hacer una mesa, tirar la pelota por sobre la barrera en un tiro libre o manejar un auto. La distinta definición de técnica (o arte) y prudencia muestra la diversidad de las actividades que se desarrollan a partir de una y otra. En el caso de la *praxis*, no hay un fin distinto de la actividad (se filosofa para filosofar, no para otra cosa). En la técnica, en cambio, lo fundamental es el resultado, la cosa producida (se hace un zapato para producir un zapato, no para experimentar el proceso de hacerlo).

La diferencia entre ambos tipos de tareas, obrar y hacer, aunque no debe ser exagerada, es importante. Los antiguos griegos la explicaban con una pregunta: ¿quién es mejor médico: el que comete un error a sabiendas o el que lesiona a su paciente sin querer?⁶¹ Indudablemente es mejor *médico* el que causa la lesión sabiendo, o sea de mala fe, aunque sea peor *hombre*. Es mejor médico porque sabe más de medicina. El otro, en cambio, es peor médico: cree que está curando cuando en realidad está dañando. Es un perfecto ignorante de la técnica médica, aunque sea mejor persona. Hoy probablemente no veríamos las cosas así en el caso de la Medicina, pero en todo caso el análisis vale para cualquier actividad técnica.

⁶¹ Cfr., p. ej., EN VI 5, 1140b22-23 en relación con Met. IX 2, 1046b4 ss.

En el campo de la conducta moral, en cambio, el que comete el mal a sabiendas es mucho peor. No es razonable hacer el mal sabiendo. Eso es lo propio de las malas personas. Por el contrario, quien hace algo malo sin querer, será objeto de nuestra indulgencia, como el infortunado de Edipo que mata a su padre y se casa con su madre sin saberlo. Lo mejor, en todo caso, es hacer el bien queriendo hacerlo y evitar el mal queriendo evitarlo. Al que hace el mal sin querer no lo reprochamos, al que se abstiene de hacerlo lo alabamos.

PECULIARIDAD DE LA PRAXIS

51. Los tipos de tareas a los que nos referimos tienen lugar en dos zonas diferentes de la realidad. Una es la de la *praxis*, es decir de aquellas conductas que se mueven primordialmente en el campo de lo bueno y lo malo. Aquí, lo que hagamos (estudiar, sobornar, aconsejar, consolar) dejará una huella en nosotros. Otra, en cambio, está en el campo de lo útil, de lo instrumental (cosechar, sanar, limpiar, pintar). En este caso, lo que hacemos deja su huella primariamente en una realidad distinta de nosotros (la mesa construida, la pared pintada). Este es el campo de la *poiesis*. En el terreno de la *praxis* no se trata tanto de saber, sino de actuar. Y para actuar bien se requiere la prudencia. En la técnica, en cambio, lo relevante es saber. Por eso, cabe usar mal una técnica, pero no la virtud. Quien realiza una injusticia voluntariamente, da señas de que no es justo. La virtud moral consiste precisamente en el buen uso de la libertad.

Es prudente, entonces, no el que sabe lo que está bien, sino el que sabiéndolo lo hace. Si no lo hace, ya no podemos decir que sea un hombre prudente. En cambio, para ser un buen técnico lo importante es saber. En este sentido se puede hablar de una neutralidad de la técnica, ya que ella no es capaz por sí misma de establecer los criterios de lo bueno y de lo malo. No es lo mismo ser buen técnico que ser buen hombre. Por eso, el hecho de que una acción sea técnicamente posible no

la legítima moralmente. Como progreso técnico y progreso humano no se identifican, el progreso técnico no constituye un parámetro de juicio de carácter absoluto. La decisión acerca de si emplear o no una tecnología, debe tomarse atendiendo a criterios que no son únicamente tecnológicos. Dejada a su propia lógica, la técnica puede terminar amenazando a su creador, como en la historia de Frankenstein.

Afirmar que los hombres pueden ser prudentes, entender la prudencia como razonabilidad y no como mera cautela, precaución o astucia, es algo muy importante. Significa, en el fondo, reconocer que la acción humana puede ser guiada racionalmente, que cabe discutir acerca de lo bueno y lo malo dando argumentos racionales y, por tanto, es posible pensar que las decisiones que tomamos o que se toman en nuestra sociedad pueden ser algo más que el resultado de un juego de fuerzas. Esto no es aceptado por todos. Muchos piensan que nuestras acciones son sólo la consecuencia del predominio en un momento determinado del instinto más fuerte. En el terreno político sucede otro tanto: la idea clásica de la prudencia pretende que las decisiones políticas no son necesariamente el resultado de un paralelogramo de fuerzas o poderes. Uno de los hallazgos más importantes para la política en torno a 1989 fue el valor de los factores culturales, por encima de los bélicos, en el derrumbamiento del Muro de Berlín. Para decirlo con palabras de Havel, mostró “el poder de los sin poder”.⁶² No es este el momento de discutir estas importantes cuestiones, pero el tenerlas a la vista nos permitirá reconocer que no estamos hablando de materias irrelevantes.

CARÁCTER DE LA PRUDENCIA

52. Si se examinan las obras clásicas sobre la materia, por ejemplo el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, o los pasajes correspon-

⁶² V. Havel, *El poder de los sin poder*, Encuentro, Madrid, 1990.

dientes de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino, se verá que sus autores insisten en incluir a la prudencia tanto entre las virtudes intelectuales (aquellas que se ocupan del conocer) como entre las virtudes morales (aquellas que se relacionan con la acción). Que la prudencia sea una virtud intelectual es muy importante para recalcar que las acciones del prudente están guiadas racionalmente. Su conducta no sólo no será caprichosa, sino también podrá ser legitimada ante el resto de los sujetos: podrá decir por qué hizo lo que hizo, dar razones que lleven a los demás a concluir que cualquiera otra persona en su misma situaciónaría o tendría que haber hecho lo mismo si quiere ser una buena persona.

La prudencia tiene que ver, entonces, con el conocimiento. Por eso algunos la llaman también “objetividad”. Una persona que conoce mal la realidad no puede ser prudente. Pero no se trata de cualquier conocimiento: se busca conocer no por el simple deseo de saber, sino para actuar. Por eso, aunque la prudencia se cuente entre las virtudes intelectuales, también se enumera, junto con la justicia, la fortaleza y la templanza, entre las morales, ya que se refiere a lo bueno y lo malo.

53. Si recordamos lo que decíamos antes, acerca de que las virtudes consisten en un justo medio, entenderemos la relación de la prudencia con las demás virtudes. El hombre fuerte es aquél que enfrenta los peligros adecuados a su condición. Si huye de ellos será cobarde, y si enfrenta peligros que exceden sus capacidades no será un hombre muy valiente, sino un temerario. Pero todo esto supone saber cuáles son las propias posibilidades, en qué consisten los peligros y cómo se puede hacerles frente con éxito. Se trata, como se dijo antes, de saber para actuar. Eso es lo típico del prudente. Otro tanto sucede con el resto de las virtudes: no es posible dar a cada uno lo suyo si no se sabe previamente qué es lo que le corresponde a cada uno. Y el discernir bien es tarea de la prudencia. Las virtudes suponen un justo medio, pero la prudencia lo determina. Por eso puede decir Ulises a un hombre más poderoso que él:

“¡Aquiles, hijo de Peleo, el más sublime de los aqueos! Eres más fuerte que yo y me superas no poco con la lanza, pero quizás yo en juicio te aventajo mucho, porque tengo más edad que tú y sé más cosas. Por eso tu corazón debe tolerar con paciencia mis consejos”.⁶³

Por lo general, todos los hombres estamos de acuerdo a la hora de reconocer los grandes principios de moralidad. Todos pensamos que hay que evitar el mal, que no debe mentirse o que no corresponde realizar actos injustos. Sin embargo, para resolver los problemas concretos con que nos encontramos en nuestra vida diaria, esos principios fundamentales no son suficientes. Ellos nos dan las razones para obrar, pero no nos informan acerca de los medios que debemos emplear para conseguirlos. Para hallar los medios apropiados requerimos del ejemplo de los demás, de su consejo y la educación, y también, de nuestra propia reflexión para esclarecer los aspectos relevantes del problema que enfrentamos y saber aplicar los criterios que contribuyen a su solución. Pero para conocer aquellos principios morales que no tienen el carácter de generalmente aceptados es necesario ejercer la virtud de la prudencia. Lo dicho nos lleva a entender mejor otra de las definiciones clásicas de la virtud de la prudencia: es la virtud que perfecciona al intelecto práctico en la tarea de encontrar los medios que conducen al fin bueno.

ACTOS DE LA PRUDENCIA

54. Tradicionalmente se ha enseñado que la prudencia se ejerce realizando adecuadamente tres actos: deliberación (o consejo), juicio e imperio. Deliberar bien supone determinar y ponderar las distintas alternativas que se presentan. Se trata de un diálogo que uno mantiene consigo mismo, viendo los pro y

⁶³ *Iliada*, XIX, 216-20.

contras de las distintas posibilidades que se presentan. Aquí juegan un papel importante el estudio, la imaginación, la experiencia, la capacidad de prever, y la ayuda de los demás: es propio del prudente pedir consejo (y saber a quién pedirlo). Si se examina la sentencia de un tribunal, se verá que antes de pronunciar el fallo se expone una serie de consideraciones de hecho y derecho que señalan algo así como el “camino” que supuestamente siguió el juez para llegar a su decisión. Esto no ocurre sólo en el caso de los jueces. Aunque no lo pongan por escrito, médicos, políticos y empresarios requieren esta etapa deliberativa antes de tomar una decisión.

En la deliberación, entonces, habrá que atender tanto a cuestiones generales como a la materia particular que se trata de resolver. Es decir, se trata, por una parte, de conocer los principios o criterios de decisión, y de otra, de saber que al caso que nos ocupa corresponde aplicar un principio determinado. Así, dice Aristóteles: “En la deliberación se puede errar respecto de lo universal o respecto de lo particular: en que todas las aguas gruesas son malas, o en que esta agua es gruesa”.⁶⁴ Como se decía antes, en las discusiones morales muchas veces las discrepancias se dan no tanto a nivel de los principios, cuanto de su aplicabilidad a un caso particular. Todos coincidimos en que la dignidad humana debe ser respetada, pero ¿constituye la clonación una violación suya? Aquí empiezan las discrepancias. Es propio del prudente, entonces, resolver adecuadamente la tensión que se da entre la generalidad de la norma y la variabilidad de la situación concreta.

LO DELIBERABLE

55. Aunque parezca ocioso decirlo, no se delibera sobre cualquier cosa, sino sobre aquello que “está a nuestro alcance y es realizable”.⁶⁵ Es propio del prudente reconocer sus posibilida-

⁶⁴ EN VI 8, 1142a21-24.

⁶⁵ EN III 2, 1112a30-31.

des y limitaciones. No se delibera sobre lo que es necesariamente de una manera, como el curso de los astros, ya que no está a nuestro alcance el alterarlo. Pero tampoco se delibera sobre realidades que en sí mismas son susceptibles de cambio, pero no para nosotros aquí y ahora. Así, dice Aristóteles que “ningún lacedemonio deliberaba sobre cuál sería la mejor forma de gobierno para los escitas”.⁶⁶ Sólo un loco o un necio deliberarían sobre lo que no pueden cambiar.⁶⁷ Por eso le dice el Rey al Principito: “Si yo ordenara a un general convertirse en ave marina, y si el general no obedeciera, no sería la culpa del general. Sería mi culpa”.⁶⁸ Por otra parte, se delibera no para saber simplemente, sino para actuar. Estamos en el campo de la praxis.

Además, no se delibera sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines. Un médico no se pregunta si curará o no curará al paciente, sino que únicamente se interroga sobre cuáles son los medios para hacerlo mejor.⁶⁹ El hecho de haber abrazado la profesión médica ya supone que tiene claro que su fin será curar. Esto vale tanto para los fines que están implicados en las actividades particulares (como el curar, tratándose del médico, o el enseñar en el caso del profesor), como de los fines más radicales de nuestra vida (así, nadie delibera acerca de si debe ser feliz o no, sino acerca del modo de lograr la felicidad). Esto, en parte, lo explicaban los clásicos diciendo que los fines nos son dados por naturaleza. Esta idea se puede entender de muchas maneras, pero por lo menos incluye el hecho de que no se discute que la medicina esté para sanar, el comercio para comprar y vender, y la administración de justicia para resolver conflictos dando a cada parte lo que le corresponde.

⁶⁶ EN III 2, 1112a28-29.

⁶⁷ Cfr. EN III 2, 1112a19-21.

⁶⁸ A. de Saint Exupéry, *El Principito*, cap. X.

⁶⁹ Cfr. EN III 2, 1112b8-27.

JUICIO E IMPERIO

56. La deliberación es importante, pero no se puede deliberar eternamente. Al final hay que emitir un juicio. Es el segundo acto de la prudencia, que lleva a juzgar acerca de los distintos medios y determinar cuál es el más apto. Llega un momento en el que el hombre se pronuncia acerca de lo que debe ser hecho. Pero no basta con deliberar bien y juzgar acertadamente acerca de lo que debe hacerse, hay que hacerlo, hay que decidirse a actuar. Se requiere, entonces, capacidad para discernirlo (es el segundo acto de la prudencia, el juicio) y la fuerza para ponerlo por obra. Esto último tiene que ver con el tercer acto de la virtud de la prudencia, el imperio o mandato.

A veces sucede que, por inconstancia, cobardía o negligencia, los hombres no hacen lo que saben que deben realizar. Esos hombres no pueden ser llamados prudentes, pues les falta lo más importante. Aristóteles pone el ejemplo de aquellas personas que van al médico simplemente para saber qué es lo que tienen, pero después omiten el seguir los tratamientos o tomar las medicinas que se les señalan. Esta actitud no es razonable. Tomás de Aquino, por su parte, enseña que, de los tres actos de la prudencia, el más importante es este último, el imperio o ejecución. Esto no sería así si no estuviéramos en el campo de la praxis, ya que en la técnica lo relevante es saber. Pero si estamos en la praxis, entonces lo importante no es conocer (cuáles son los medios y cuál de entre ellos es el más apropiado), sino hacer. Por eso dice Demócrito que “falsos e hipócritas son los que todo lo hacen con palabras, pero no de hecho”.⁷⁰

De la estructura misma de la prudencia podemos deducir cuáles son algunos de los vicios que se le oponen. Entre ellos está la inconsideración y precipitación, que llevan a no deliberar con la profundidad y amplitud necesarias para hallar la solución adecuada; la indecisión, que impide llegar a un juicio acerca de lo que debe hacerse; la negligencia e inconstancia, que dificultan o

⁷⁰ DK 68 B 82.

hacen imposible el poner por obra lo que se ha determinado, y la inflexibilidad, que hace difícil considerar el carácter original del caso que se tiene enfrente y termina por aplicar una misma regla a casos que, en realidad, son diferentes.

57. Con todo, hay que distinguir la prudencia de otros estilos de conducta que tienen una estructura externa semejante pero que difieren radicalmente de ella. Nos referimos a la astucia, al cálculo que lleva a un individuo que quiere hacer el mal a buscar los medios más apropiados para su propósito. Piénsese, por ejemplo, en Fouché, el hombre cuyas intrigas y traiciones le permitieron desempeñar papeles políticos de gran importancia antes, durante y después de la Revolución Francesa. Esa persona sólo externamente actúa como el prudente, en cuanto deliberá, juzga e impera, pero no puede serlo realmente, porque su razón no es recta. La prudencia, enseña Aristóteles, es “una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre”.⁷¹ No es prudente, por tanto, aquél cuya voluntad está torcida, es decir, quien no busca el auténtico bien, o cuya inteligencia yerra acerca de lo bueno y lo malo, es decir, aquél cuya razón no es recta o verdadera. “El hombre corrompido por el placer o el dolor –enseña Aristóteles–, pierde la percepción clara del principio, y ya no ve la necesidad de elegirlo todo y hacerlo todo con vistas a tal fin o por tal causa: el vicio destruye el principio”.⁷² Quien pierde la meta pierde necesariamente el rumbo. Por eso, cuando Áyax, hundido en la desesperación, le pide a sus amigos: “¡Degolladme!”, recibe como respuesta: “Di palabras de buen agüero, no vayas a acrecentar el sufrimiento de tu destino ofreciendo un mal remedio a la desgracia”.⁷³

⁷¹ EN VI 5, 1140b4-5.

⁷² EN VI 5, 1140b17-20.

⁷³ Sófocles, *Áyax*, vv. 360-4.

ESPECIES DE LA PRUDENCIA

58. Por último, la prudencia admite diversas especies o modalidades, según se refiera a uno mismo o al gobierno de los demás. La primera suele llamarse prudencia personal, la segunda prudencia directiva. Según qué sea lo que se dirija, se hablará de prudencia política, referida a un Estado, prudencia militar, a un ejército, o de prudencia doméstica o económica, referida a la administración de la propia casa. Hoy tendríamos probablemente que hacer algunos ajustes a las divisiones clásicas de la prudencia, dándole mayor relieve, por ejemplo, a la prudencia del administrador de una empresa, que no parece directamente considerada por los autores clásicos. Pero en todo caso las líneas generales de la enseñanza clásica sobre la prudencia no parecen haber perdido vigencia.

Conectadas con la prudencia hay otras cualidades: saber prever, tener buena memoria de lo pasado, tener sentido de la excepción. ¿Significa esto que un hombre activo y razonable, como caracterizamos al prudente, está exento de la posibilidad de errar? No es así: de alguna manera el error es inevitable, pero lo propio del prudente será reconocerlo como tal y encontrar y seguir el camino correcto. Cuando Aristóteles dice que “el virtuoso juzga bien de todas las cosas” no pretende que sea infalible.

59. En todo caso, más que pensar en casos extraordinarios y excepcionales, debe tenerse en cuenta que el centro de la ética debe estar puesto en los casos ordinarios. Quien acierta en lo normal será más probable que acierte también en lo extraordinario e imprevisto. La solución al problema del error en la praxis no consiste en conseguir una casuística infinita, en donde se pretenda tener resueltos a priori todos los problemas posibles, sino en la formación de virtudes, es decir, de disposiciones que ayudan a decidir bien. Por eso el prudente es un modelo para los demás hombres. Es más, dice Aristóteles que él mismo constituye una cierta norma. Mirándolo, siguiendo su ejemplo, los demás sabrán cómo conducirse. No es casual, entonces, que tanto en la ética clásica como en la que elaboran después los autores

de inspiración cristiana, los ejemplos desempeñen un papel fundamental. Por siglos, los niños han recibido las enseñanzas morales no mediante clases sistemáticas, sino a través de historias y cuentos, en donde aparecen nítidos cuáles son los modelos de comportamiento adecuados. Las brujas son egoístas, envidiosas y traidoras. Las hadas, en cambio, son discretas y están siempre dispuestas a ayudar. No hay modo de confundirse.

B) JUSTICIA

60. Las virtudes no son objetos que se tienen, sino modos de ser. Es el hombre concreto el que se comporta de una manera tal que lo llamamos justo, templado o solidario. Conscientes de esto, algunos han pensado que en realidad sólo existe una virtud y que, por tanto, basta con la prudencia para llevar una vida lograda. En cierto modo es verdad, pues para ser prudente no basta con saber lo que hay que hacer, sino también realizarlo.

Sin embargo, tenemos que tener en cuenta que el hombre no es sólo inteligencia. Tiene además la capacidad de querer, de enojarse, de gozar. Todas estas capacidades son necesarias para vivir bien, pero pueden volverse contra el hombre, son ambiguas. Es necesario entrenarlas para que se dirijan al auténtico bien. Es decir, para que sean virtuosas. Así sucede con la voluntad o capacidad de querer. No basta con *saber*, por ejemplo, qué es lo que corresponde a cada uno. Hay que *querer* dárselo, o devolvérselo. Quien tiende naturalmente a hacerlo decimos que es justo. Aquí, la expresión “naturalmente” es algo relativa: significa, “una vez que uno se ha entrenado y lo ha hecho muchas veces”. Los niños chicos, por lo general, no están demasiado dispuestos a devolver el juguete que les prestaron. No se puede decir que sean justos, ya que les falta esa inclinación de la voluntad, no lo hacen “naturalmente”. Pero hay además otra causa: no son capaces de guiar su conducta por la razón. Por eso dice Aristóteles que los animales y los niños no tienen praxis, no son dueños de sus actos. Si segui-

mos las enseñanzas de los antiguos, tendremos que reconocer que la justicia es una virtud de gran nobleza:

“Y tú ¡oh, Perse!, graba bien estas cosas en tu mente y en lo sucesivo cuida lo justo y olvida por completo la violencia, pues el Cronida ha impuesto esta ley a los hombres. A los peces, a los animales feroces y a las aves de rapiña, les ha permitido devorarse entre sí, porque entre ellos no existe la justicia, que es el mejor de los bienes”.⁷⁴

61. La justicia es el hábito de dar a cada uno lo que le corresponde. Ese “cada uno” puede ser muy variado: en el caso de los impuestos se lo damos a la comunidad entera, representada por el Estado. En otros casos, le damos algo a un particular, como el sueldo a un empleado. Si el destinatario de nuestra deuda es la sociedad entera, hablamos de justicia general o social. Son justos con esta clase de justicia los hombres que cumplen cabalmente con las cargas que supone vivir en sociedad. La más llamativa son los impuestos, pero hay otras, como asumir la carga de ser vocal de mesa en un acto electoral, o, tratándose de ciertas profesiones, cumplir tareas en beneficio de los más necesitados, de acuerdo con los turnos que para tales efectos establece la ley. Como estas cargas de la justicia general están establecidas por ley, la llamamos también justicia legal. Esta justicia, por tanto, es el hábito que nos lleva a dar a la sociedad lo que le corresponde.

62. La reflexión sistemática sobre el problema de la justicia es muy antigua, tan antigua como el libro V de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Allí también se nos habla de otras formas de justicia, englobadas dentro de la justicia particular, porque sus beneficiarios son precisamente los particulares y no ya el conjunto de la sociedad, como sucedía en el caso de la justicia general o legal. La primera clasificación de la justicia, enton-

⁷⁴ Hesíodo, *Trabajos y días*, vv. 274-9.

ces, atiende al destinatario de sus prestaciones. Si es la comunidad entera, estamos en presencia de la justicia general o legal. Si es una persona o grupo de personas, hablamos de justicia particular. La justicia particular puede revestir diversas formas según las acciones en las que estemos involucrados. En efecto, a veces damos a cada uno lo que le corresponde mediante una operación de reparto. En otras oportunidades lo damos como consecuencia de un intercambio. La primera de las formas de justicia particular, entonces, es la justicia distributiva. La segunda, la justicia comutativa o correctiva.

63. Normalmente, quien reparte es el gobernante o los funcionarios del Estado. Si quieren ser justos tendrán que distribuir las cargas y los beneficios de acuerdo con criterios aceptables, como, por ejemplo, los méritos, la función o las necesidades de los ciudadanos. En cambio, no sería aceptable tomar como criterio de repartición de los beneficios previsionales o de salud, la raza o las opiniones políticas de los ciudadanos. Esto sería una discriminación arbitraria.

Una distribución justa atiende al mérito. Pero esta noción depende del régimen político o de la organización de que se trate. En una monarquía hereditaria la genealogía es fundamental. En una democracia lo es el número de votos que se ha obtenido en la última elección.

La justicia distributiva da origen a numerosos problemas de gran actualidad. Por ejemplo: ¿es legítimo o incluso exigible, que en la asignación de los puestos públicos se dedique obligatoriamente una cuota para apoyar a los grupos minoritarios o que han sido objeto de una sistemática postergación en el pasado? Por otra parte, no siempre se trata de repartir beneficios: en algunas ocasiones se trata de distribuir ciertas cargas públicas entre los miembros de la sociedad, como es el caso del pago de los impuestos. Sabemos que no todos pagan la misma cantidad de impuestos y ni siquiera la misma proporción, pero los criterios para establecer esas diferencias deben ser razonables. Por eso, muchas constituciones establecen el principio de la igualdad en la distribución de las cargas públicas. Se

trata aquí no de una igualdad entre las personas, sino entre la prestación que ella debe realizar y determinadas características del sujeto (por ejemplo un cierto monto de ingresos anuales). El hombre injusto es, en esta clase de justicia, el que no reparte los beneficios y las cargas como corresponde.

64. Otras veces no se trata de repartir, sino de intercambiar. Debemos, por ejemplo, pagar el precio a quien nos vendió determinada cosa. La justicia de los intercambios se llama también justicia conmutativa. Aquí no importan las características personales, sino las prestaciones que cada uno debe dar. Vemos, entonces, que en ambas formas de justicia particular está implicada la idea de igualdad, pero en la distributiva se refiere a la igualdad que debe darse entre cosa y persona, es decir se trata de una igualdad geométrica: no se pretende que todos reciban lo mismo, sino en forma proporcional a sus méritos o necesidades. En el otro caso, el de la conmutativa, se atiende a la igualdad que se debe dar entre cosas. Aquí la igualdad es aritmética: la cosa que se da debe valer lo mismo que la cosa que se recibe. No importa, en este caso, si el comprador es rico o pobre, bueno o malo, sino que sólo se atiende a si realiza la prestación exigida.

65. Como la justicia, en sus diversas formas, consiste en una igualdad, cuando se lesioná habrá que restablecer esa igualdad. ¿Cómo? Dando al que se le ha quitado lo suyo. Quien comete una injusticia no basta con que descubra su falta y lo lamente. Está obligado a repararla. La sanción, entonces, restaura la igualdad perdida. En algunos casos esta reparación resulta particularmente difícil, como en la lesión de la honra ajena. De todos modos, más que de volver las cosas exactamente al estado en que estaban, lo que no siempre es posible, se trata de ponerlas en orden. Hacia el final de la película *Gandhi*, se acerca a Mahatma un hombre desesperado, porque en las luchas entre hindúes y musulmanes ha matado de una manera horrible a un niño musulmán. Lo había hecho en venganza por la muerte de su hijo en manos de musulmanes, pero se daba cuenta de que

su acto había sido irracional. Gandhi lo ayuda a encontrar una solución justa: lo invita a buscar un niño huérfano musulmán y a tomarlo bajo su cuidado, educándolo en esa religión. Vemos aquí un caso en que la reparación no ha consistido en una imposible vuelta atrás, sino en dar con una solución adecuada.

LO JUSTO NATURAL Y LO JUSTO CONVENCIONAL

66. Dentro de una comunidad, lo justo se establece acudiendo a diversos criterios. El problema es determinar de dónde obtenemos esos patrones de determinación de lo justo. En principio, sus fuentes pueden ser de muy diversa índole. Sin embargo, da la impresión de que algunas fuentes deben ser excluidas a la hora de determinar lo que es justo en cada caso. No puede ser, por ejemplo, simplemente lo que cada uno quiera en cada momento, ya que con mucha frecuencia las voluntades de dos personas quieren cosas incompatibles. Allí se produce un conflicto. Para resolver esas disputas de modo civilizado, habrá que ver el problema como desde afuera, y no sobre la base de lo que cada uno prefiera sino tratando de encontrar lo que objetivamente es mejor. Esta solución adecuada, o sea, lo que a cada uno corresponde, es lo que llamamos “lo justo”.

67. Atendiendo a su origen, Aristóteles distingue dos formas de lo justo dentro de una sociedad: lo que corresponde a la naturaleza y lo que se establece por convención. Esas son, por tanto, las vías por las que se obtienen los criterios de justicia. Dice el Estagirita, en un pasaje célebre, aunque de difícil comprensión:

“La justicia política se divide en natural y legal; natural es la que en todas partes tiene la misma fuerza, y no por parecerlo o no parecerlo. Legal la que desde un principio en nada difiere de que sea así o de otro modo pero, una vez establecida, difiere (...). Algunos creen que todo es de este tipo porque lo que es por naturaleza no está sujeto a cambio y en todas partes tiene la misma fuerza. Por ejem-

plo, el fuego quema tanto aquí como en Persia; advierten, sin embargo, que las cosas justas están sujetas a cambio. Esto, empero, no es así, aunque en un sentido lo es. Entre los dioses quizá no lo es de ningún modo; para nosotros, en cambio, también hay algo <justo> por naturaleza pero todo <lo justo> está sujeto a cambio. Con todo, hay algo <justo> por naturaleza y algo <justo> que no es por naturaleza. Es evidente, no obstante, cuál de las cosas que pueden ser de otro modo es por naturaleza y cuál no, sino que es legal y convencional, si es que en realidad ambas están igualmente sujetas a cambio. La misma distinción también se aplica a los demás casos, pues la mano derecha es por naturaleza la más fuerte, aunque es posible que todos lleguen a ser ambidiestros. Las cosas justas según la convención y la utilidad son semejantes a las medidas, pues las medidas de vino y de grano no son iguales en todas partes, sino que donde se compran son mayores y donde se venden menores. Del mismo modo, las cosas que no son justas en el plano natural sino en el humano no son las mismas en todas partes. De la misma manera las cosas que no son justas por naturaleza sino por convenio humano no son las mismas en todas partes, puesto que no lo son tampoco los regímenes políticos, si bien sólo uno es por naturaleza el mejor en todas partes".⁷⁵

En este famoso texto, Aristóteles muestra cómo la existencia del cambio y la variabilidad de los asuntos humanos no son un impedimento para que podamos hablar de una justicia que se funda en la naturaleza. Los sofistas, por el contrario, pensaban que toda justicia era meramente convencional, debido a las diferencias que observaban en las opiniones y prácticas de los distintos pueblos. Ambas formas de justicia, la natural y la convencional, son necesarias, puesto que la naturaleza establece sólo ciertas exigencias básicas, que deben ser determinadas

⁷⁵ EN V 7, 1134b18-1135a5.

históricamente y, por tanto, admiten expresiones diversas según las épocas y circunstancias.

ALTERIDAD E IGUALDAD

68. La justicia es la única virtud que dice inmediatamente relación con los otros. No hay justicia para con uno mismo. Por eso se dice que una de sus notas es la alteridad. Pero no cualquier “otro” está involucrado en relaciones de justicia con nosotros. No hay, estrictamente hablando, justicia o injusticia para con Dios: somos demasiado distintos. Las relaciones con la divinidad son materia de otra virtud, la religión. En ella entran cuestiones como la adoración o el culto, que no tienen sentido entre los hombres. Tampoco hay justicia respecto de las piedras o de los animales, que también son demasiado diferentes a nosotros, lo que no significa que podamos destruirlos caprichosamente, como veremos más adelante. Para que haya justicia se requiere también igualdad. El hombre justo es capaz de ver a “otro yo” en quien tiene enfrente. Por encima de las diferencias de raza, sexo o poder, se da cuenta de que debe darle lo que le corresponde. Discutiendo con Agamenón, que quería castigar a Áyax dejándolo insepulto, Ulises le dice que “este hombre era un enemigo, pero de noble raza” y destaca: “el valor puede en mí más que su enemistad”.⁷⁶

La consecuencia de esta mirada, sin embargo, va más allá de la estricta justicia, pues mueve a tratar a los demás como queríamos ser tratados nosotros: es la famosa “regla de oro”,⁷⁷ que en cierta manera resume toda la moralidad. En su discusión con Agamenón, Ulises exige algo de estricta justicia: que no se prive a un muerto de su sepultura. Sin embargo, una vez que logra su propósito, Ulises va más allá y le dice a Teucro, medio hermano del difunto:

⁷⁶ *Áyax*, vv. 1355 ss.

⁷⁷ Cf. Mt. 7, 12.

“Y ahora, a partir de este momento, comunico a Teucro que, en la medida en que era antes enemigo, es ahora amigo y que estoy dispuesto a ayudarle a sepultar este cadáver y a hacer con él los preparativos sin omitir ninguna de cuantas cosas deben los hombres preparar a los varones excelentes”⁷⁸

69. También es interesante la determinación del justo medio en la justicia. Aquí, a diferencia de las otras virtudes, no se trata de un medio racional, sino real. Es decir, no atiende a las características interiores del sujeto (como su tamaño, tratándose de la cantidad de comida que debe ingerir). Que el medio sea real significa que se determina atendiendo a factores externos, objetivos, como su nivel de ingresos, el daño que produjo, o el valor de lo que ya ha recibido la contraparte. No atiende a las disposiciones de los sujetos sino simplemente a cuánto hay que dar a uno en virtud de lo que dio, de su función o de alguna otra característica externa.

En suma, podemos decir que las virtudes morales son aquellas que hacen bueno al hombre. Algunas de ellas perfeccionan a sus potencias intelectuales, la inteligencia y la voluntad. La prudencia lleva al hombre a conocer qué es lo que debe hacer para actuar bien. Es prudente quien sabe aquí y ahora lo que es bueno. La justicia, en cambio, perfecciona a la voluntad, moviéndola a dar a cada uno lo que le corresponde. Hay cosas que se deben a otro en virtud de una convención: otras, en cambio, son exigidas por la índole misma del ser humano.

⁷⁸ *Ajax*, vv. 1377-81.

VII. LAS VIRTUDES Y LA CORPOREIDAD HUMANA

*Es placentero, una vez a salvo,
recordar las fatigas.*

EURÍPIDES.⁷⁹

70. En el hombre hay potencias racionales, como la inteligencia, otras irracionales, como el oído, y también unas que *pueden* obedecer a la razón.⁸⁰ Es el caso de los apetitos, ya sea el irascible o el concupiscible. Tanto en el caso de estas potencias como en el de las racionales, se da una ambigüedad, es decir, existe la posibilidad de que se empleen para bien o para mal. Y donde hay ambigüedad hay lugar para la virtud: ella logra que lo que era ambivalente (*ad opposita*) quede orientando en una dirección (*ad unum*). Tradicionalmente se han señalado dos virtudes fundamentales o cardinales que se ocupan de ordenar esos apetitos que *pueden* obedecer a la razón: la fortaleza y la templanza. Cuando las caracterizamos como virtudes de nuestra corporeidad, no estamos sugiriendo que sólo se limiten a ella: toda virtud supone el ejercicio de las potencias racionales.

A) FORTALEZA

71. Hemos dicho muchas veces que los hombres buscamos el bien. Sin embargo, a diferencia de los animales, no lo conseguimos de manera espontánea. Con frecuencia nos equivocamos, de modo que, en vez de obtener un bien auténtico, nos conformamos con un bien aparente. Hay muchas razones que

⁷⁹ *Andrómeda*, Fr. 133 Nauck.

⁸⁰ ENI 13, 1102b26-28; 13-14.

explican esta divergencia, entre ellas, el hecho de que los auténticos bienes muchas veces sean difíciles de alcanzar, sean arduos. Por otra parte, además de las dificultades que se presentan en el camino del bien, muchas veces su posesión dista de ser pacífica. Así, el entusiasmo inicial muchas veces va seguido por la rutina, y los apoyos que se recibieron al comenzar un proyecto se transforman en críticas e incomprendiciones. Cuando los aqueos se cansan del asedio a Troya y pretenden volver, Ulises los increpa, diciéndoles: "Con todo, es una vergüenza permanecer tanto tiempo aquí y volver de vacío".⁸¹ Para acometer en la búsqueda del bien y perseverar en su realización se requiere una capacidad de ánimo muy especial, que podemos llamar fortaleza.

FACETAS DE LA FORTALEZA: ACOMETER Y RESISTIR

72. Esta virtud tiene dos facetas: una, positiva, consiste en la capacidad de emprender, en la magnanimidad de hacerse cargo de grandes desafíos. Es un hecho de experiencia que los hombres muchas veces crecen ante las dificultades. Ellas hacen surgir fuerzas insospechadas y, una vez que se sale adelante, el carácter queda particularmente fortalecido. Nadie podía imaginar que unos Hobbits pacíficos y comodones, que nunca habían salido de La Comarca, se iban a transformar en los protagonistas de una aventura que cambiaría el destino de la historia que se cuenta en *El Señor de los Anillos*. Lo que en el lenguaje coloquial se llama "fuerza de voluntad", no es más que la consecuencia de haberse ejercitado una y otra vez en el vencimiento propio y de los obstáculos externos. Quien haya actuado así, podrá decir con el Hidalgo:

"¿A qué llamas apear, o a qué dormir?" dijo Don Quijote. "¿Soy yo por ventura de aquellos caballeros que toman

⁸¹ *Ilíada*, II, 298.

reposo en los peligros? Duerme tú que naciste para dormir, o haz lo que quisieras, que yo haré lo que viere que más viene con mi pretensión".⁸²

73. Esta primera faceta de la fortaleza, aunque importante, no es sin embargo la más difícil. En efecto, el espíritu emprendedor se ve impulsado por el gusto por la aventura, por la novedad de lo que no se conoce y por la posibilidad de alcanzar otros bienes como el reconocimiento social o la prosperidad material. Junto a ese aspecto positivo de la fortaleza se encuentra otro, de carácter pasivo o negativo, mucho más difícil de conseguir: la capacidad de resistir. De nada sirve el espíritu emprendedor o el gusto por la aventura cuando los días se tornan iguales, o cuando llega el sufrimiento o la soledad. Es la hora de la irritación, el tedio o el desaliento, que sirven de piedra de toque para aquilatar si la fortaleza es real o si más bien obedece al entusiasmo. La fortaleza, para ser genuina, tiene que resistir la más grande de las pruebas: el paso del tiempo, la desesperanza. Mucho más dura que la lucha contra el Cíclope, o el paso entre los monstruos marinos Escila y Caribdis son, para Ulises, las largas esperas donde Calipso o Circe, cuando lo que se cuestiona es la voluntad misma de seguir adelante. Ulises necesita muy poco rato para castigar a los pretendientes de Penélope, pero requiere de toda su energía interior para soportar la humillación de vivir en su casa como un mendigo y un extraño, y soportar la arrogancia de los hombres injustos. Otras veces, esta capacidad de resistir se ejercita no ya respecto de las ofensas o el dolor, sino de la carga que puede significar la vida misma. Hay situaciones de particular angustia y depresión, momentos en los que la vida parece carecer de todo sentido, en los cuales la posibilidad del suicidio se puede presentar muy cercana. Así Hécuba se lamenta por la muerte de su hijo Héctor en manos de Aquiles: "¡Hijo mío! ¡Ay misera de mí! ¿A qué vivir con este atroz sufrimiento, ahora que estás muer-

⁸² *Don Quijote*, I, 20.

to?”.⁸³ Entonces se requiere fortaleza, tanto para no asustarse ante las malas pasadas que puede jugar la imaginación como para afrontar y aceptar el sufrimiento psíquico, que es probablemente aquella forma de sufrimiento para la que el hombre está menos dotado. Por último, la fortaleza permite seguir los dictados de la conciencia allí donde todos parecen esperar algo distinto, como Rick, en la escena final de *Casablanca*, que hace lo que cree que es justo aunque eso le signifique quedar con el corazón desgarrado.

LA COBARDÍA

74. La fortaleza se halla en un término medio entre la cobardía y la temeridad. De estos dos defectos, el primero es el más frecuente. Reviste formas muy diversas. La más común es el exagerado temor al dolor físico, fenómeno que se acrecienta en las sociedades de índole hedonista. En otros casos se trata de un auténtico miedo a la responsabilidad. Conocido es el síndrome de Peter Pan, que afecta a los adolescentes que siguen comportándose como niños. Pero, sin llegar a esos extremos, es indudable que en nuestra época los hombres parecen menos preparados para tomar compromisos. Otra forma habitual de cobardía es la incapacidad de actuar contracorriente. Ivetta Gerasimchuk, una escritora rusa, llamaba “anemófilos” a esos contemporáneos nuestros que orientan sus vidas según el viento que sopla en cada momento y que celebran todo cambio por el solo hecho de ser tal.⁸⁴ Otras veces la cobardía se viste de timidez, de un temor exagerado a equivocarse o a hacer el ridículo. Como se sabe, en el lejano Oriente predominan las éticas de la vergüenza, de modo que, cuando una persona ha incurrido en una grave equivocación o se ha hecho acreedora del menospicio de sus semejantes, se espera que enfrente esa situación humillante

⁸³ *Iliada*, XXII, 431-2.

⁸⁴ “Wörterbuch der Winde”, en *Lettre International* 7 (1999), 7.

a través de comportamientos que, como el *harakiri*, son insólitos para nosotros. La tradición judeocristiana, en cambio, da origen a éticas basadas en la noción de culpa, en las cuales, en principio, lo decisivo no es lo que piensen los demás, sino la coherencia con la propia conciencia y con la voluntad divina. Para los casos en los que la vida propia no ha estado a la altura de los ideales que se mantienen, la solución no es el suicidio, sino el arrepentimiento. Es la diferencia entre Pedro y Judas, después de sus respectivas traiciones.

En *Antígona*, dice Ismena que lo que pretende su hermana es un imposible. En verdad no lo es. La propia actitud de Antígona hace patente que una mujer de su misma edad, cultura y posición social puede ejecutar un acto, como el de enterrar a su hermano en contra del parecer de los poderosos, que la otra consideraba imposible. El problema no era entonces si resultaba imposible oponerse al dictado de los poderosos, sino si se estaba o no dispuesto a asumir los costos de esa rebeldía. El valiente normalmente siente miedo, incertidumbre o angustia, pero los somete a la razón, los vence. Los actos de valentía o heroísmo están al alcance de cualquier hombre que esté dispuesto a pagar los costos que llevan. Pero para tener esa disposición se requiere un entrenamiento previo, un ejercicio que lleva a fortalecer la voluntad y a hacer lo que se debe hacer, aunque cueste. Por eso puede decir Antígona, cuando le advierten que morirá si entierra a su hermano: “Y será para mí hermoso morir haciendo eso. Yaceré junto a él, querida junto a un ser querido, por haber cometido un delito santo”.⁸⁵

75. Sentir miedo, entonces, no es un obstáculo para que una persona sea considerada como valiente. August von Galen temblaba de miedo antes de pronunciar los famosos discursos en los que criticaba la política nacionalsocialista en materias como la eutanasia de los discapacitados. Pero, temblando y todo, hablaba. A veces, la costumbre o la experiencia hacen que una

⁸⁵ *Antígona*, vv. 72-74.

persona no sienta miedo donde otros sí lo experimentan. Así, hay quienes se hallan familiarizados con ciertos peligros. Una azafata puede mostrar una calma extraordinaria en un avión que se está incendiando. Sin embargo, no tendría la misma serenidad en el momento en que, durante una visita al zoológico con sus hijos, ve que se escapa un tigre de la jaula. En el caso de un veterinario experimentado o de un domador de fieras, sucedería lo contrario. Existe una habituación a ciertos peligros, un conocimiento mayor que permite reaccionar de una manera más apropiada que el resto. En ciertas oportunidades, empero, esa confianza excesiva puede resultar peligrosa, como en el caso de Aquiles, que no se preocupó de proteger su vulnerable talón.

El miedo, por tanto, es una ayuda para conservar la vida. Carecer por completo de él o no tenerlo allí donde correspondería experimentarlo, puede ser muy peligroso. Además, el miedo nos recuerda que somos finitos, nos aleja de la arrogancia, y nos permite descubrir el valor de ciertos bienes, cuando se hallan amenazados.

Ser fuerte, entonces, no significa despreciar los peligros. Eso sería temeridad, y es un vicio. Hoy se buscan emociones fuertes, que están relacionadas con participar en situaciones de peligro. Pero tomar un peligro sólo para experimentar una sensación, no es una actitud sensata, salvo que el fin de la vida fuese precisamente colecciónar sensaciones fuertes, cosa que, por las razones que ya vimos, no parece una opinión acertada. No es casual que tengamos un apego instintivo por vivir. La vida humana tiene un valor y cuando se la subordina al logro de una sensación de riesgo lo que se hace implícitamente es perder de vista que la vida tiene un sentido. Es el caso de los soldados que, en *El francotirador*, jugaban a la ruleta rusa en Vietnam. Cuanto más falta una razón para vivir, más dispuestos están algunos hombres a poner en riesgo su vida por una niñez. En cambio, quien como Arturo Prat está consciente de lo que vale su vida, estará dispuesto a ponerla en juego por algo realmente importante.

LA ADQUISICIÓN DE LA FORTALEZA

76. Como toda virtud, la fortaleza se adquiere por repetición de actos. Cuando se examinan los libros que se escribieron en la Antigüedad o en el Medioevo sobre este tema, se verá que el prototipo de la fortaleza o de la valentía está dada por el soldado o por el atleta. Hoy no diríamos eso, pero los esquemas de análisis de esos autores del pasado conservan en buena medida su vigencia. Para nosotros, mucho más que para enfrentar la guerra, la fortaleza es necesaria en otros campos. Fundamentalmente hoy se requiere de una fuerza de voluntad muy grande para seguir un modo de vida diferente al que se suele proponer en los medios de comunicación, basado en el dinero, la influencia y el poder como criterios que marcan una vida exitosa. La literatura contemporánea, desde *Fahrenheit 451* hasta *Un mundo feliz* nos da bastantes ejemplos de cómo se requiere una enorme valentía para no modelar la vida según los dictados de la masa.

77. Aristóteles afirma que cada uno deberá determinar hacia qué extremo vicioso (cobardía o temeridad) se encuentra inclinado por temperamento, y deberá hacer ejercicios de autodominio que lo ayuden a poner la voluntad en la dirección correcta.⁸⁶ Como lo habitual es que las personas tiendan a alguna de las formas de cobardía, tendrán que ejercitarse tomando libremente ciertas dificultades y hacerles frente. Esto va desde determinadas prácticas deportivas hasta el esfuerzo por hablar en público o preguntar cuando da vergüenza hacerlo. Es interesante observar cómo algunas políticas de prevención de la droga en adolescentes se basan simplemente en fomentarles la autoestima, en ayudarlos a que les sea posible o incluso fácil decir que no. Una parte del empeño por ser fuertes consiste en perder el miedo a ser diferentes. Mucha gente en el mundo se compleja por el tamaño de su nariz. Charles de Gaulle y Barbara Streisand, en

⁸⁶ Cfr. EN II 9, 1109a29-36.

cambio, hicieron de su nariz imponente una señal distintiva de su personalidad y atractivo.

78. En la adquisición de la fortaleza el dolor juega un capítulo muy importante. Como no parece posible mantenerlo totalmente alejado de nuestra vida, es necesario aprender a convivir con él, tanto en su aspecto físico como espiritual. Esto, naturalmente, debe hacerse de una manera razonable, y varía según las condiciones personales de cada individuo. Puede ser sensato prescindir de la anestesia en una pequeña intervención odontológica, pero normalmente no lo será si se trata de la extracción de una muela. Otras veces ese ejercicio no será físico, sino de otra índole, como cuando alguien aprende a soportar una conversación de una persona aburrida. La capacidad de resistir dolor cambia según las épocas y lugares, pero quien nunca ha realizado un entrenamiento para enfrentarse con él, será destruido cuando el dolor llegue sin buscarlo, de improviso. El trato con el dolor requiere de una preparación, pero ella no debe ser presuntuosa. El dolor es una asignatura tan importante como peligrosa, que se debe seguir en forma y dosis adecuadas.

El dolor tiene la peculiaridad de concentrar al hombre en lo esencial, de ayudarlo a superar la distracción de una vida dispersa, solicitada por múltiples requerimientos. La llegada del dolor supone muchas veces una conmoción, que reordena una vida que hasta entonces parecía carecer de dirección. De ahí la enseñanza de Martín Fierro:

“Junta esperencia en la vida
hasta pa dar y prestar
quien la tiene que pasar
entre sufrimiento y llanto;
porque nada enseña tanto
como el sufrir y el llorar”.⁸⁷

⁸⁷ José Hernández, *Martín Fierro*, cap. 2.

Otro tanto sucede con las dificultades. Quien no las ha tenido que enfrentar, no habrá podido desarrollar su carácter, tendrá una voluntad blanda, débil, incapaz de proponerse metas altas o de perseverar en la práctica del bien. La educación, entonces, no consiste en facilitar las cosas, sino, muy por el contrario, en ir poniendo dificultades, de una manera gradual, accesible. El hombre sólo crece en presencia de aquello que lo contraría (esto ya lo vio Freud con su alusión al principio de realidad: si el mundo externo se acomodara totalmente a los deseos del niño, si no le supusiera ninguna contrariedad, entonces no lograría desarrollar su racionalidad). En una carta de 1912 decía Rilke a su amigo André Gide: “para vivir verdaderamente, nos hace falta creer que en el fondo de todos los males mora un bien puro que nosotros, ciegos, hubiéramos rechazado si nos hubiera sido presentado abiertamente y sin este disfraz doloroso”.⁸⁸ La idea de que hay ciertas formas de felicidad que sólo se tornan accesibles a través de la experiencia del dolor, es el tema de una gran película del director polaco Kryztof Zanussi: *El año del sol quieto* (1984).

B) TEMPLANZA

79. Muchos de los mejores bienes, de aquellos que contribuyen a un mayor despliegue de la personalidad, son arduos, están aún lejos de nosotros y son, por tanto, difíciles de conseguir. Pero hay bienes tan fundamentales, como aquellos que se relacionan con la mantención de la vida, que no pueden quedar entregados a la mayor o menor fuerza de voluntad de cada uno. Por eso el logro de estos bienes va acompañado de un atractivo especial, el placer, que hace que los hombres se dirijan a ellos de manera espontánea. No se trata de que el placer esté restringido a ellos, o que su valor se reduzca a su capacidad

⁸⁸ R. M. Rilke-A. Gide, *Correspondencia, 1909-1926*, Editorial Central, Buenos Aires, 1953, 67.

de proporcionar agrado, sino que los placeres que se relacionan con estos bienes de la permanencia y la transmisión de la vida son particularmente intensos y accesibles a todos, de modo que se asegura que la mayoría de los hombres los consiga sin grandes dificultades.

IMPORTANCIA DEL PLACER

80. El placer, entonces, da acceso a bienes importantes para el hombre. Si comer no produjese un agrado, la mantención del individuo se vería amenazada. Otro tanto sucede con la procreación, necesaria para la pervivencia de la especie. Pero también existen placeres intelectuales: la música, el arte y la literatura, por ejemplo, pueden ser particularmente gratos y abren el horizonte humano hacia otras realidades. Quien goza con estas manifestaciones del espíritu humano tiene una capacidad mayor de percibir, posee un mundo más amplio que el hombre que está recluido en lo inmediato.

Con todo, los placeres muchas veces son contradictorios. Hace ya muchos siglos Epicuro mostró magistralmente cómo unos placeres hacían imposible el logro de otros, de modo que había que elegir. Es decir, aun en el caso de quienes piensan que el placer constituye el fin de la vida humana, se reconoce que debe intervenir otra instancia, la razón, capaz de poner orden en los apetitos. El “placer de los disolutos”, destaca Epicuro, termina por conducirnos al dolor.⁸⁹ Pretender la satisfacción simultánea de todos los deseos, es intentar lo imposible y produce necesariamente ansiedad, frustración y una vida desequilibrada.

81. La tradición aristotélica, a diferencia de los epicúreos, en vez de poner el placer como fin de la vida, le reconoce un importante papel, pero como un añadido a la existencia virtuosa.

⁸⁹ “Carta a Meneceo”, 131, en Epicuro, *Sobre el placer y la felicidad* (sección de textos a cargo de M. Boeri), Editorial Universitaria, Santiago, 1997, 45.

Así, una señal de que se ha adquirido la virtud, es que comienza a ser grato lo que antes resultaba incómodo y, en cierta medida, forzado. Esto pasa con el desarrollo de cualquier destreza, desde tocar el violín hasta ejercer actos de justicia. Como se decía más arriba, la vida lograda no es aquella que se realiza *por* placer, sino *con* placer.

La paradoja de muchas propuestas hedonistas no está en que busquen el placer, sino en que se contentan con placeres muy elementales, que no son capaces de colmar la plenitud de la voluntad humana. Son placeres que se van con el paso del tiempo, que se tornan imposibles cuando llega la vejez, la dificultad o el dolor. Pero una cosa es que los placeres sensibles sean parciales, finitos, y otra muy distinta es pretender prescindir de ellos o considerarlos como malignos. En *La fiesta de Babette* (1987), de Gabriel Axel, se muestra una aldea danesa, dominada por un rígido puritanismo, en donde las relaciones humanas son distantes y artificiales. Este lugar resulta transformado por una fiesta en la que hay una buena comida (buena es un adjetivo demasiado débil: una comida capaz de producir un gozo intenso de todos los sentidos), que lleva a que los participantes saquen lo mejor de sí, encuentren esas dosis de humanidad que habían perdido por una concepción recortada, y en el fondo falsa, de lo que significa la vida y del valor de la corporalidad.

La búsqueda del placer, como la de cualquier otro bien, debe estar sometida a la razón, debe ser moderada, guiada, por una instancia diferente de las potencias sensitivas. Cuando una persona es capaz de controlar sus deseos de gozo, cuando dirige sus apetitos de una manera tal que el placer no destruye su personalidad, no la desgarra en distintas direcciones, sino que le da una armonía y un impulso en la obtención del bien, decimos que es una persona templada. La templanza, por tanto, es la virtud que lleva a someter el llamado apetito concupiscible, que busca lo deleitable, a la fuerza de la razón. Si en la fortaleza se trataba fundamentalmente de conducirse con bienes que aún no se logran, en el caso de la templanza hay una mayor referencia al presente, es decir, al trato que debemos tener con aquellos bienes de los que ya estamos gozando. Al co-

barde, el miedo al futuro le impide elegir bien en el momento presente. El que carece de templanza, en cambio, queda recluido en el instante actual, y se hace incapaz de configurar su vida de modo que su futuro sea pleno. Por eso puede decir Aristóteles que la templanza es la salvaguarda de la prudencia.⁹⁰

ÁMBITOS DE LA TEMPLANZA

82. El error del hedonismo no está en su reivindicación del placer, sino en absolutizarlo, en sacarlo del contexto más amplio de la entera vida humana. Como en *Un mundo feliz*, los individuos hedonistas quedan animalizados, pierden su mundo y se recluyen en su existencia particular, haciéndose insensibles para las necesidades ajenas.

Con frecuencia los libros de moral, cuando hablan de la templanza, se centran en los placeres de la comida y el sexo. Es comprensible, pero también hay otros placeres que es importante someter a la razón para lograr que no se vuelvan contra el hombre. Es el caso de la *libido dominandi*, del afán de poder. Resulta particularmente atractivo el saber y experimentar cómo las voluntades ajenas se pliegan a la propia. Ser poderoso es tanto como tener una voluntad que llega mucho más allá que la del común de los mortales. Basta dar una orden, para que se muevan hombres y cosas a muchos miles de kilómetros. Esto es muy atrayente para algunos hombres, pues los coloca en una situación quasi divina. Así, en *1984*, de George Orwell, el miembro del Partido Interior, O'Brian, le explica a Winston Smith que el deseo más esencial del Partido es obtener poder no para alcanzar algo con posterioridad, sino por el poder en sí mismo: “el poder es Dios, Dios es el poder”, concluye.

83. Existe, en cierto sentido, una semejanza entre el afán de acumular poder y el de acumular dinero. Lo que entusiasma a

⁹⁰ Cfr. EN VI 5, 1140b11-12.

Tío Rico en su bóveda repleta de riquezas no es la materialidad del metal que allí se encuentra, pues el dinero vale no por el papel en el que está impreso o el material donde se acuña, sino porque remite a algo más, a una realidad totalmente inmaterial consistente en que hay hombres que están dispuestos a hacer determinadas cosas a cambio de ese dinero. Lo que le resulta atractivo son las infinitas posibilidades que ese dinero le abre, es decir, el poder. Y la razón de que este personaje no quiera gastarlo, la raíz de su tacañería, estriba probablemente en la conciencia de que, en la medida en que se gaste, se pierde esa apertura infinita. En efecto, aunque se posean muchos medios económicos, el dinero que se gasta en algo ya no puede gastarse en otra cosa. O sea, que lo que se veía como ilimitado de pronto se ve sujeto a las coordenadas espacio-temporales, se acota.

84. La templanza en el ejercicio del poder resulta particularmente difícil. No es fácil renunciar a utilizar para fines particulares los recursos que están destinados al bien común. La corrupción está siempre amenazando todo lo humano, pero la política de modo particular. Esto sucede por muchas razones, pero entre ellas por el hecho de que el poder, ya sea político o económico, multiplica la capacidad de acción. De este modo, las pequeñas fisuras o desviaciones que pasan casi inadvertidas en el ciudadano común, se multiplican, del mismo modo que sólo somos conscientes de la real abertura de un ángulo cuando alargamos las líneas que lo forman. No es exacto decir que el poder, por sí mismo, corrompe: simplemente sucede que hace más visibles ciertas grietas o debilidades que en condiciones normales no alcanzan a exteriorizarse. Por eso Heráclito puede decir: “¡Ojalá que no os falte la riqueza, efesios, para que quede probado lo perversos que sois!”,⁹¹ pues lo que se dice de la capacidad del poder para mostrar al hombre como es, también es aplicable al dinero.

⁹¹ DK 22 B 125a.

La filosofía política moderna confió mucho en los sistemas de control, por ejemplo en la división de los poderes del Estado, para evitar el problema de la corrupción política en sus diversas manifestaciones, incluida la tiranía. No cabe duda de que esos sistemas son importantes, al menos en cuanto impiden que haya hombres cuya capacidad de acción (para el bien o para el mal) sea desmesurada. Reducen riesgos. Sin embargo, esas estructuras a lo más constituyen una ayuda externa, y llega un momento en que aparece el hombre y su libertad, cuya calidad es, en definitiva, la que determina la calidad de la vida social. De ahí que, en los últimos años, se haya puesto de relieve con particular fuerza la necesidad de otros elementos, pre o extra políticos, cuya presencia es el mejor terreno para la buena vida social. Estos elementos, como la moral, las tradiciones o la religión, proporcionan al hombre mecanismos de autocontrol, que son mucho más eficaces e irrogan muchos menos gastos que los sistemas externos de limitación. La política y el poder son más débiles de lo que parecen. Se sostienen sobre una base ética que ellos no crean. La corrupción, la demagogia, la anarquía y la tiranía son enfermedades que sufre la política allí donde falta ese soporte fundamental.

85. Así como la templanza se aplica al poder, también hay otros deseos que deben ser sometidos a la recta razón. Un caso muy interesante es el afán de saber. Aristóteles comienza su *Metafísica* diciendo que todos los hombres, por naturaleza, desean saber.⁹² Sin embargo, este deseo, por muy natural y profundo que sea, tampoco es un absoluto ni mucho menos es regla de sí mismo. Ya San Agustín advertía acerca del peligro de la *curiositas*. Este vicio, en el campo intelectual, se expresa en el afán que algunos tienen de leer todo, sin orden y concierto y, lo que es peor, sin que la lectura sea ocasión de reflexión, de conversación con el autor que se tiene enfrente, sino más bien de dispersión. En otros casos esa *curiositas* toma formas mor-

⁹² I 1, 980a22.

bosas y se dirige a entrometerse en las vidas ajenas, a gozar presenciando actos de violencia o a buscar la emoción que produce la contemplación del sufrimiento ajeno. San Agustín cuenta la historia de cómo su amigo Alipio asistió a los juegos de gladiadores en Roma, forzado por sus amigos. Estaba decidido a cerrar sus ojos para no ver el espectáculo. Decía que incluso si sus amigos habían llevado su cuerpo a los juegos, no podrían forzar su mente a disfrutarlo. Cuando la muchedumbre aclamó con voz potente, no pudo resistir, y abrió los ojos, diciéndose a sí mismo que aunque viese el espectáculo, aun así estaría por encima de él y lo despreciaría en su corazón. Sin embargo, en contra de lo que se había propuesto, terminó disfrutando en su corazón del espectáculo.⁹³

La intimidad es uno de los rasgos distintivos de lo humano. Quien rebusca en la intimidad ajena para complacerse, está utilizando a los demás como un mero instrumento para satisfacer sus deseos. El otro, desaparece en lo que tiene de más personal, en sus alegrías y dolores. Al proceder de esa manera, el espectador se hace peor a sí mismo. Entre otras consecuencias, experimenta un proceso de progresiva insensibilización, que lo hace requerir de dosis cada vez más fuertes de emoción para lograr los mismos resultados.

Cuando se habló del justo medio en que consisten las virtudes, se dijo que este era un medio racional y no una simple cuestión de cálculo externo. El médico en el departamento de urgencia de un hospital puede y debe resistir la impresión de ver personas que han sufrido graves accidentes. Una persona que ha cultivado el interés morboso por el sufrimiento también es capaz de soportar esa crudeza. Pero en el caso del médico, su disposición no es insensibilidad, sino fortaleza. Su carácter se ha templado, de modo que puede realizar un servicio que a cualquiera de nosotros resultaría imposible de ejercitar. En el caso del morboso, se trata de alguien que simplemente es incapaz de compadecerse. Su situación es la de alguien que se

⁹³ *Confesiones* VI, 8.

ha degradado. Hoy, una persona honrada debe atreverse a no saber algunas cosas, a pesar de que los medios de comunicación pongan ante sus ojos centenares de intimidades que están a su disposición. Mucha vergüenza sintió el Dante ante la molestia de Virgilio por haberlo visto escuchando una grotesca disputa entre dos condenados: “escuchar bajezas es gusto bajo”, le enseñó el poeta.⁹⁴

86. La templanza también puede referirse al juego y, en definitiva, a una amplia gama de actividades humanas. La ludopatía envuelve también una perversión. El juego, que por definición es libre y gratuito, toma formas compulsivas, pasa del mundo del *ocio*, en el que nace, al del *negocio*, a la actividad descontrolada. En la medida en que pierde ese carácter deportivo, esa no seriedad, el juego desaparece. En el juego se da una curiosa mezcla de seriedad y desprendimiento. El que no se toma el juego en serio no puede jugar bien. Pero el que se lo toma tan en serio que es incapaz de perder, o pretende ganar a toda costa, el que no somete el juego a la razón, parece no ser un buen jugador. El juego supone respetar ciertas reglas y estar dispuesto a perder antes de quebrantarlas. El que hace trampas gana, pero en realidad no juega. La falta de templanza, entonces, termina por degradar el juego.

EL DETERIORO DE LA TEMPLANZA

87. Si con la templanza se trata de someter a la razón la relación del hombre con aquellos bienes que le causan placer, entonces nada más contrario a ella que renunciar a la racionalidad misma en vistas de un determinado placer. Es el caso de las drogas y la embriaguez, en que el individuo renuncia muchas veces en forma directa al ejercicio de lo que le es más propio, la racionalidad. Con estas conductas el hombre se pone en una

⁹⁴ *Divina Comedia. Infierno*, Canto XXX.

situación digna de ser compadecida, ya que, a diferencia de los animales, que carecen de razón pero son gobernados por sus instintos, aquí no hay instancia alguna capaz de dirigir al hombre, queda temporalmente imposibilitado de alcanzar su bien.

88. La templanza, por otra parte, ayuda a juzgar adecuadamente acerca de lo bueno y lo malo. En *El León, la Bruja y el Ropero*, de C. S. Lewis, se narra el encuentro de un niño con la Bruja Blanca, que le da a comer unas golosinas, las “delicias turcas”, tan placenteras que son capaces de trastornar su modo de ver la realidad. En efecto, desde ese momento en adelante, ese niño sólo deseará volver a comer esas delicias y toda su actividad y la comprensión misma de la realidad dependerá de ese deseo. Así, lo que se oponga a la satisfacción del mismo será considerado como malo, aunque se trate de sus amigos, y lo que le abra el camino para volver a gozarlas será aprobado, aunque se trate de la traición y de favorecer los planes de la Bruja. Así sucede con quien, por no ser templado, quede a merced de lo que le place: como Clitemestra, madre de Orestes, que queda “enloquecida por el placer” y llega a matar a Agamenón, su marido.⁹⁵ Una persona así es incapaz de discernir su bien, el bien de su entera persona, y todo lo ve bajo el prisma de lo que agrada a una parte de su ser. No puede vivir una vida íntegra. El hombre hedonista es esencialmente controlable. Queda a merced de quienes puedan proveerle de aquello que en ese momento demandan sus sentidos. *Roma, ciudad abierta* (1945), de Roberto Rossellini, es una película que muestra el heroísmo de hombres corrientes que resisten al poder totalitario. Al mismo tiempo, es la historia de una traición, a la que llega alguien que, presa de la adicción, es incapaz de ver más allá de lo que sobrepuje su deseo de consumir una droga determinada. Los agentes del totalitarismo conocen esa debilidad y la aprovechan.

En sus diversas manifestaciones, la virtud de la templanza viene a asegurar que los bienes particulares que se persiguen

⁹⁵ Cfr. Sófocles, *Electra*, vv. 1153 ss.

no terminen yendo en contra del bien de la entera persona humana. Pero, al mismo tiempo, la templanza permite que los distintos bienes y actividades en los que se involucra el hombre no pierdan su identidad, hipertrofiándose. La *curiositas*, la pasión desordenada por el juego, y el desenfreno, no sólo destruyen la armonía personal, sino que desnaturalizan las actividades a las que se refieren. Al proteger al hombre, la templanza resguarda también todo lo que el hombre hace: el juego, el amor, el gobierno o el estudio.

La falta de templanza tiene algo de vulgar, de poco humano. Hoy nos reímos de los romanos decadentes que vomitaban después de comer, para seguir comiendo. Sin embargo, cuando en el futuro los hombres observen nuestra época, les llamará igualmente la atención la hipertrofia del erotismo. Para muchos de nuestros contemporáneos pareciera que no hay en su horizonte más que sexo. El costo de ese descontrol no es pequeño, pues incapacita a las personas para un genuino amor, como en la historia de Don Juan. No es de extrañar, en cambio, que al encontrar a Doña Inés, Tenorio experimente un cambio profundo y doloroso que lo lleva por el camino de la templanza –la castidad– y le permite descubrir la singularidad de una persona allí donde antes sólo veía hembras. Es decir, la templanza hace que se vuelvan lúcidos los ojos que antes estaban cegados.

Resumiendo, podemos señalar que la razón humana es capaz de influir sobre nuestra corporeidad y moldear las potencias que tienen que ver con el placer, el dolor y el esfuerzo. La virtud de la templanza lleva a perseguir el placer de una manera conforme a la razón. La fortaleza, en cambio, nos lleva a acometer la búsqueda del bien difícil y a resistir el desánimo y demás obstáculos que encontramos en nuestro empeño por vivir una vida buena.

VIII. EL PROBLEMA DE LAS NORMAS MORALES

*Esta no es una ley positiva, sino innata,
que no se la debemos ni a la educación
ni a la tradición ni al estudio,
sino únicamente a la naturaleza;
es de ahí de donde la hemos sacado,
bebido y arrancado;
esta ley no se aprende,
sino que nace con nosotros;
no se nos ha educado para ella,
sino que es ella la que nos penetra íntimamente.*

CICERÓN.⁹⁶

89. Unas páginas atrás, se aludía al desafío que la Ilustración ateniense –y, más específicamente, el escepticismo y la visión progresista de la historia que promovieron los sofistas– representa para la tradición ética de Occidente.⁹⁷ Entre los que intentaron dar una respuesta a este desafío se encuentra un dramaturgo, Sófocles, en una de las obras más grandes de la literatura universal: *Antígona*. Sófocles está lejos de ser un reaccionario. Se trata de un hombre abierto al progreso y a las nuevas ideas, pero que no puede dejar de advertir los riesgos que conllevan. En particular, se muestra cauteloso ante la posibilidad de utilizar la técnica y el poder para modelar la sociedad prescindiendo de los criterios heredados del pasado.

La historia de Antígona es conocida. Ella constituye un punto de partida inevitable para reflexionar acerca de los límites del poder político y el problema de la obediencia a la ley. En las palabras de *Antígona*, encontramos una clara invocación a una forma de legalidad distinta de la que está simplemente puesta por los gobernantes de turno. Antígona enfrenta al rey Creonte y pretende justificar su desobediencia al decreto real que ordena dejar insepulto a Polinices, el hermano de Antígona que murió mientras intentaba tomar la ciudad por la fuerza. Es cierto, afirma, que el monarca ha prohibido dar sepultura al enemigo de la ciudad, pero los dioses han establecido lo contrario:

⁹⁶ *En defensa de Milón* IV, 10 (UNAM, México D. F., 1963, trad. J. A. Ayala).

⁹⁷ Cfr. nn. 6-13.

“Ni siquiera creía que tus edictos tuvieran tanta fuerza como para que un simple mortal pase por sobre las ágrafas pero incommovibles leyes de los dioses: pues no tienen vida por hoy y por ayer sino por siempre, y nadie sabe de dónde han surgido”,⁹⁸ dice a Creonte.

INSUFICIENCIA DE LOS CRITERIOS POSITIVOS

90. A partir de esta tragedia, muchos autores han desarrollado la idea de una legalidad suprapositiva. Los nombres que se le han dado son muy diferentes. Los más comunes son los de “ley” o “derecho natural”, aunque no dejan de plantear ciertos problemas, ya que algunos prefieren reservar las expresiones “ley” y “derecho” sólo para las leyes y el derecho positivos. En estas páginas mantendremos la terminología tradicional, aunque también sería posible buscar otra.

¿Cómo entender la existencia de ciertos principios que no sean simplemente la recopilación de los criterios y prácticas jurídicas que están vigentes en un determinado territorio? Aludir a un derecho distinto de los derechos legislados parece ser una ilusión. Pero si no aceptamos ciertos principios suprapositivos, ¿estamos dispuestos a sacar las consecuencias que derivan de afirmar que la fuente única de obligación moral está dada por lo que digan las leyes o las convicciones dominantes? Intentaremos esbozar una respuesta por dos caminos diferentes. El primero se relaciona con las razones de la obediencia a la ley. El segundo, con el fundamento de los juicios prácticos.⁹⁹

Todos nosotros obedecemos normalmente la totalidad de las leyes. La pregunta es: ¿por qué lo hacemos? La respuesta más fácil dice: porque si no las obedecemos, recibimos una sanción. Sin embargo, esta respuesta dista de ser satisfactoria, al menos por dos razones. La primera es que existen muchas leyes que

⁹⁸ Vv. 452-457.

⁹⁹ Cf. nn. 94 ss.

obedeceríamos de todas maneras aunque no hubiese sanción alguna. La mayoría de los ciudadanos no necesita de las cárceles para abstenerse de dar muerte o de ofender a sus vecinos. La sanción es necesaria, pero no para los hombres virtuosos. Pensar que la sanción es la razón última de la obediencia a la ley, es poco realista. De ser así, el sistema jurídico no podría funcionar porque se necesitaría una cantidad ilimitada de policías capaces de amedrentar a los hombres. Además, los mecanismos para controlar a la policía deberían ser también muy amplios. En suma, el sistema sería ineficiente y no podría funcionar. Esto no significa negar que la sanción juegue algún papel respecto de los ciudadanos honrados. Simplemente lo juega en materias periféricas del ordenamiento jurídico, como pueden ser las leyes del tránsito o las reglamentaciones de impuestos.

La segunda razón que excluye la fuerza o sanción como fundamento de la obediencia al derecho, es que la fuerza es incapaz de originar obligación alguna, en sentido propio. Ella origina un “tener que”, pero no un auténtico deber. La diferencia es importante. Si una banda de mafiosos comienza a controlar el vecindario, es probable que un mínimo de preocupación por nuestra seguridad nos haga pagar los “impuestos” que reclaman a los comerciantes para continuar “protegiendo” sus lugares de venta. Es posible, incluso, que sea aconsejable que lo hagamos, pero no tenemos una *obligación* de pagarlos. La necesidad es meramente condicional: “si no quiero que me rompan la vitrina del local o me hagan otras malas pasadas, tendré que pagar lo que me dicen”. Si la fuerza fuera el único o principal motivo por el cual cumplimos el derecho, podríamos decir algo semejante: “si no quiero sufrir una multa u otras sanciones peores, tengo que cumplir la ley”. Pero si las obligaciones que tenemos respecto del Estado son todas de este tipo, significa que las normas de los gobernantes no se diferencian de las que dicta una banda de ladrones. O también puede significar que el sujeto en cuestión está tan pervertido que es incapaz de cumplir obligaciones de carácter incondicional. Sin embargo, todos estamos de acuerdo en que la obligación de respetar la vida de nuestros vecinos o de no robarles sus pertenencias no puede

ser una obligación condicional, hipotética, sino una obligación absoluta. Ella empeña mucho más que nuestro bolsillo o nuestro interés en conservar nuestra capacidad de movimiento (que se vería restringida en la cárcel). Es decir, se trata de una obligación que nos empeña como personas.

Tiene que existir, entonces, otro tipo de razones para obedecer la ley, distintas de la fuerza, aunque esta sea necesaria porque en toda sociedad hay hombres corruptos que la requieren. Estas razones tampoco pueden ser el consenso social, la educación que hemos recibido o los mecanismos de adaptación social, por motivos parecidos a los que ya se han dado. Todos estos son factores de hecho, incapaces de originar por sí mismos una obligación. Da la impresión de que es necesario reconocer una fuente no positiva para nuestros deberes más importantes. En *Antígona Vélez*, una versión contemporánea de la tragedia de Sófocles, la mujer que acaba de enterrar a su hermano se enfrenta con don Facundo, un hacendado de las pampas argentinas, responsable de la prohibición de enterrarlo:

“Don Facundo: –Mujer, ¿sabías cuál era mi voluntad?

“Antígona: –Yo seguí otra voluntad anoche.

“Don Facundo: –¡En esta pampa no hay otra voluntad que la mía!

“Antígona: –La que yo seguí habló más fuerte. Y está por encima de todas las pampas”.¹⁰⁰

Lo visto nos muestra que el problema de la obediencia a la ley nos remite inevitablemente a la existencia de una legalidad suprapositiva. Una vez visto que la fuerza no provee de fundamento suficiente para obedecer una norma, examinemos brevemente algunas razones que la justifiquen.

¹⁰⁰ L. Marechal, *Antígona Vélez*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2000 (16^a reimpresión), 58.

OBLIGACIONES ABSOLUTAS

91. Para que una obligación tenga un carácter absoluto, es decir, para que nos hallemos frente a un principio que no sea meramente hipotético, debe revestir una de las dos formas siguientes. La primera, sería que esa obligación expresara una exigencia que debe cumplir todo ser racional, o sea, que sea necesario actuar o no de una determinada manera para seguir siendo racional. En efecto, ser racional no es un medio para conseguir un propósito ulterior: vivir conforme a la razón es ya algo valioso en sí mismo. Que “hay que actuar racionalmente”, es un principio que se impone con evidencia inmediata. Es un principio que está en la base de la racionalidad práctica, que no es demostrable sino que se utiliza para demostrar otras cosas. Otro tanto ocurre en el orden especulativo: la racionalidad teórica supone la validez de ciertos principios como el de identidad o el de no contradicción. Basta con mostrar que en un razonamiento se ha incurrido en una contradicción, para que sepamos que es falso. De igual manera, es suficiente que algo se nos muestre como contrario a la razón, para que en ese mismo instante sepamos que debemos rechazarlo. Por tanto, si una obligación expresa una exigencia que debe cumplir todo ser racional, entonces nos hallamos ante una obligación absoluta.

92. La otra fuente de obligaciones absolutas es la naturaleza. Si la realización (o no) de una conducta corresponde a lo que el hombre es, entonces la obligación no resulta condicionada por nada. Si existe algo así como una naturaleza humana, no se requiere de otras razones para rechazar los comportamientos que la violentan, ya que ellos implican negar una faceta fundamental del ser humano, y el principio de que “el ser humano debe ser preservado” resulta evidente, al menos en lo que respecta al propio ser. Dicho en otras palabras: carece de sentido realizar acciones directamente destinadas a lesionar un bien básico, un aspecto constitutivo de nuestra humanidad. Esos bienes fundamentales no reclaman la atención del hombre en virtud de que alguna voluntad superior le ordene perseguirlos, sino

en sí mismos, en cuanto expresan un aspecto básico de la plenitud humana. Otro tanto sucede con el rechazo del mal, que no se funda en una prohibición externa, sino que el hombre prudente descubre que una conducta determinada lesiona cosas que se le presentan con gran evidencia como importantes. Hemos visto, entonces, cómo la naturaleza humana es una segunda fuente de obligaciones absolutas.

93. Estamos llamados a hacer y perseguir el bien y evitar el mal. Sin embargo, no nos hallamos en condiciones de realizar todo bien que se ponga ante nuestro alcance, pues somos finitos. En muchos casos, nuestro carácter temporal nos hace imposible conseguir dos bienes que se dan de manera simultánea, como cuando a la misma hora transmiten un partido de fútbol y una carrera de fórmula uno. Otras veces hay bienes que resultan incompatibles: un cirujano razonable no practicará deportes en donde pueda lesionarse las manos. Tampoco se puede dedicar la tarde a ir a ver a los abuelos y, al mismo tiempo, prepararse para un examen particularmente difícil que se tiene al día siguiente. Ambas cosas son buenas y están mandadas por ciertos deberes, pero no se pueden llevar a cabo al mismo tiempo.

Desde nuestra finitud, sólo podemos cumplir por completo aquellas exigencias morales que tengan carácter negativo. Es decir, aunque no podemos en todo momento estar cumpliendo al máximo las obligaciones morales de carácter positivo, sí podemos evitar cada una de las acciones que consideramos malas. Si no fuese así, el mal moral no sería tal, se transformaría en mal físico –como el advenimiento de una enfermedad–, en algo que no depende de la libertad humana ni es capaz de dañar a quien lo padece, haciéndolo un hombre peor. Pero las normas morales de carácter positivo, como la que ordena amar a los padres, o a la patria, siempre admiten un cumplimiento mejor, además del hecho de que los modos de cumplirlas son muy variados. Al mismo tiempo, el cumplimiento de ellas debe ir acompañado por el respeto por otros bienes que también son importantes. Hay que amar a los padres, pero es ley de la vida que las personas abandonen la casa paterna

y formen su propia familia. Conciliar bien todas estas exigencias es lo propio del prudente.

AXIOMAS DE RACIONALIDAD PRÁCTICA

94. Además de acudir a las razones que fundamentan la obediencia a la ley, hay autores que proponen otro camino para descubrir que los criterios que orientan la actividad de los hombres no pueden proceder solo de la legalidad vigente, por más que ésta sea muy importante. Si examinamos cualquier acción humana, descubriremos que, en la medida misma en que ella sea coherente, está suponiendo la validez de ciertos principios, que actúan como axiomas que se hallan implícitos en su mismo origen. Pensemos, por ejemplo, en el principio "hay que hacer y perseguir el bien" y "hay que evitar el mal", o el principio "hay que actuar racionalmente". Son principios en los cuales todos estamos de acuerdo, y que expresan objetivos cuya deseabilidad no está sujeta a discusión. Ellos apuntan a ciertos bienes que son objeto de respeto en sí mismos, y no por su aptitud para conseguir otros propósitos. Estos principios pueden negarse, pero sólo verbalmente. No cabe concebir un mundo en el cual haya que actuar de manera irracional, buscar el mal y evitar el bien. Así, el principio "hay que evitar el mal" constituye una razón última. Un niño puede decirle a su madre que quiere comerse un chocolate en el supermercado, la madre le responderá que no. El niño podría insistir preguntando "¿por qué no?". Recibirá, probablemente, como respuesta que el chocolate no es suyo y, por tanto, tomarlo sería malo. El niño podría preguntar todavía por qué es malo tomar lo ajeno, pero, si entiende las palabras, lo que no puede preguntar de buena fe es "¿por qué no puedo hacer el mal?". Si lo hace es muy probable que no reciba explicaciones sino un castigo, porque toda persona con uso de razón se da cuenta, de modo inmediato, de que el mal es algo que debe evitarse. El niño sabría que está haciendo una pregunta improcedente.

95. Nadie busca el mal en sí mismo. Incluso la más repudiable de las acciones se ha realizado porque el sujeto que actuó pretendió conseguir algún bien mediante ella. Así, quien toma parte en un rito satánico, lo hace porque quiere experimentar el placer de lo novedoso, vivir una peculiar autoafirmación de la personalidad o algún otro bien. *La soga* (1948), de Alfred Hitchcock, comienza con un crimen cometido por dos hombres que buscan simplemente mostrar su superioridad sobre un joven al que consideran inferior. Aparentemente se trata de un crimen perfecto, pues nadie podrá rastrear las motivaciones habituales en esta clase de actos, como son la venganza o el dinero. Pero aunque sofisticada, hay una motivación, y la película muestra lo importante que resulta. Lo mismo sucede con todos los actos que consideramos moralmente reprobables. En un conocido pasaje de las *Confesiones*, San Agustín describe la vez que hurtó unas peras de un huerto vecino.¹⁰¹ Un hecho así ha sucedido muchas veces y no tendría mayor interés si no fuera por el motivo de ese hurto, que no era obtener peras, como haría un niño cualquiera, sino experimentar el placer de lo prohibido. Sin embargo, aquí también se cumple aquello de que lo que siempre buscamos es algún bien, aunque sea tan desordenado como el deseo de autoafirmación del pequeño Agustín.

También es posible que, en ocasiones, alguien quiera perder la racionalidad, pero siempre lo querrá de modo indirecto. Es decir, porque no se quiere pensar en un determinado problema (y la única posibilidad de hacerlo es privarse, al mismo tiempo, de la razón) o porque esa es la única manera de “tomar fuerza” para hacer algo que en condiciones normales no se realizaría. Sin embargo, el hecho de que alguien elija perder temporalmente la razón, no invalida que la proposición “hay que actuar conforme a la razón” sea evidente y categórica. No significa simplemente que sea útil para tal o cual interés ulterior, sino que es válida en sí misma. Así se explica, entonces, que haya quien beba para olvidar y pida “que el vino mate el

¹⁰¹ *Confesiones* II, 4, 1.

dolor”, como en una canción un tanto vieja.¹⁰² Lo que se busca aquí es no tener que recordar una desilusión amorosa. El autor se quiere privar de la razón no porque desconozca que ella es algo en sí mismo valioso, sino porque no encuentra otro modo de dejar de sufrir.

96. Estos axiomas fundamentales expresan o apuntan a ciertos bienes básicos que, como la racionalidad, todos admitimos como valiosos. Pero nuestro acuerdo cesa cuando se trata de determinar los medios para acceder a dichos bienes: ¿qué conductas promueven y qué conductas dañan la racionalidad?, ¿qué acciones significan hacer el mal, aunque a primera vista no se reconozca, porque en ellas se está buscando un bien determinado, por ejemplo el placer? El conocimiento de estos criterios morales de acción está fuertemente influido por el medio cultural en el que se halla el sujeto. Hoy nos damos cuenta de que la esclavitud no es una manera correcta de tratar a las personas, pero los hombres se demoraron siglos en advertirlo. Es posible que hoy seamos ciegos ante cosas tan importantes como esas, o que nuestro modo de vida signifique que estemos lesionando ciertos bienes fundamentales, sin saberlo, mientras que nuestros antepasados lo hubiesen visto de inmediato. La conciencia moral de los hombres puede crecer o disminuir a lo largo del tiempo.

Otro tanto pasaba con las virtudes y la relación que se da entre ellas y el ambiente en que se vive. Una buena educación es decisiva para adquirirlas. Sólo quien haya recibido una formación moral determinada, podrá percibir la necesidad o inconveniencia de ciertas conductas que para los demás hombres carecen de un relieve especial. Esto no debe sorprendernos, pues es lo mismo que pasa en las matemáticas o en la física: un científico es capaz de ver la belleza de una fórmula allí donde nosotros sólo vemos letras, números y signos desconocidos.

¹⁰² J. Feliciano, “Por ella”, en íd., *Ya soy tuyo* (1985).

LOS PRINCIPIOS MORALES DERIVADOS

97. Para actuar bien, no basta con tener en mente unos principios muy generales en los que todos estamos de acuerdo. Es necesario resolver situaciones particulares, que requieren de criterios morales mucho más concretos y un mejor conocimiento de lo que significa ser hombre. Para rechazar la esclavitud, por ejemplo, no basta con saber que “hay que evitar el mal”. Es necesario poseer una determinada percepción de la dignidad personal y tener conciencia de que ella se aplica a la generalidad de los hombres y no sólo a los individuos de una raza, casta o grupo social. Una vez que se poseen esos conocimientos más determinados, es posible alcanzar un principio como el que dice: “la esclavitud debe ser excluida de las relaciones humanas”. Dicho con otras palabras, para hacer el bien no es suficiente con quererlo ni tampoco basta con conocer algunos principios generales: es necesario contar con criterios más particulares que nos indiquen qué es lo bueno para nosotros en determinados tipos de situaciones. Estos principios o criterios particulares derivan de los más universales (“no mentir” deriva de “hay que evitar el mal”), pero esa derivación supone una cierta experiencia de vida y una aptitud intelectual que llamamos prudencia. El prudente sabe cuáles son las exigencias que aquí y ahora se derivan del principio general. Sabe no sólo que no hay que mentir, sino si *esta* conducta determinada es o no una mentira.

98. Aunque a primera vista lo parezca, estas normas u obligaciones particulares no son hipotéticas, sino categóricas. “Tener esclavos es malo” puede ser (históricamente) difícil de entender, pero no por eso deja de ser un principio categórico, un principio cuyo valor no depende de ciertas condiciones. Puede traducirse en términos hipotéticos, pero esa traducción (si el principio en cuestión es verdadero) resulta ridícula: “si no quieres ser malo, abstente de tener esclavos”. Todos reconocemos que no queremos ser malos; sí, en cambio, podemos negar o discutir acerca de si realmente la esclavitud (el aborto, la mentira,

el uso de drogas, la pena de muerte, el consumo de carne de cerdo o el pintar *graffities* en los monumentos) es algo malo. No se trata de principios evidentes. Pero que uno de tales principios no sea evidente, no significa que sea falso o relativo. Puede de que sea verdad que “no hay que comprar y vender personas” o “no hay que mentir”, y que, sin embargo, mis amigos y yo no lo sepamos. Como es verdadero que $f=m \cdot a$, aunque la mayoría de los hombres lo ignore.

Hay, entonces, principios morales que son más fácilmente cognoscibles que otros. Es más fácil descubrir la maldad del homicidio que de la evasión tributaria. Por eso, los hombres estarán más dispuestos a reconocer el principio “hay que respetar la vida inocente” que el que dice “hay que pagar los impuestos justos”. La dificultad en el conocimiento de los principios morales explica la diversidad de opiniones éticas, de la que hemos hablado antes. En algunos casos, estas diferencias se deben a la educación que se ha recibido. En otros, la mala conducta puede insensibilizar a una persona frente a ciertas exigencias que otro vería de inmediato como parte de un comportamiento conforme a la razón.

99. La tradición central de Occidente sostiene que existe una instancia de juicio moral por encima de las preferencias personales. Normalmente, como se dijo, se la ha llamado ley o derecho natural, pero también ha recibido otros nombres. Afirma también que este criterio de moralidad es cognoscible (en alguna medida) pero admite que, por lo general, no todos lo conocen del mismo modo o con idéntica profundidad. Es decir, se trata de principios que *en sí mismos* son evidentes (pues su predicado está necesariamente incluido en el sujeto), pero pueden no ser evidentes *para determinadas personas*, por falta de conocimiento de la realidad expresada en el principio. Sin embargo, los hombres pueden dialogar, discutir, analizar y convencer, es decir, pueden darse cuenta de quién está en lo cierto y quién yerra. Dicho con otras palabras, los hombres pueden discernir las fronteras existentes entre lo humano y lo inhumano. Las convicciones morales de los hombres no son mundos

necesariamente incomunicados: muchas veces cambiamos de opinión, como le sucede, en *Antígona*, a Ismena y al mismo Creonte al final de la tragedia. El fundamento o el nombre de esa justicia suprapositiva es cambiante: Antígona habla de las “leyes de los dioses”, Aristóteles de “cosas justas por naturaleza”, Cicerón de “ley no escrita”, Tomás de Aquino de “ley natural” y Kant de “imperativos categóricos”, pero en todos los casos se apunta a criterios de moralidad cuyo valor va más allá de la convención.

UNIVERSALIDAD

100. Nuevamente se verifica lo que se indicaba al comienzo de estas páginas. No resulta justificado sostener el relativismo ético sobre la base de la diversidad de las opiniones morales, salvo que se piense que, de existir principios morales suprapositivos, éstos tendrían que ser cognoscibles por todos sin mayor dificultad. Pero, si se reconoce la complejidad de la vida humana y si se tiene presente que el conocimiento moral depende de muchas condiciones previas, entonces lo más habitual será que los hombres mantengan opiniones muy distintas acerca de lo bueno y lo malo, y nadie debería sorprenderse al constatar esa diversidad.

El problema de la universalidad de los principios morales tiene dos facetas. De una parte, se vincula con su cognoscibilidad, que, como dijimos, admite varios grados. Hay principios inmediatamente accesibles a todos y otros cuyo conocimiento es más difícil. De otra parte, está su general obligatoriedad. Con respecto a ésta, habría que decir que, en principio, todos los hombres están obligados o empeñados por todos los principios morales. De hecho, sin embargo, la falta de educación, las deficiencias de la propia cultura o la carencia de ejemplos moralmente adecuados, explican que algunas o muchas personas no accedan a esos principios, sin culpa propia. En esa medida, entonces –indirectamente–, los principios morales no son obligatorios para quienes los ignoran. Ese sería el caso de

quienes, en la Antigüedad, pensaban que estaba bien tener esclavos, siempre que se hubiesen adquirido legítimamente. Sin embargo, como existe el deber de buscar la verdad, es necesario que quien carece del conocimiento suficiente ponga los medios para adquirir un recto criterio acerca de lo bueno y lo malo en aquellas cuestiones que son más complejas. Una persona honesta, entonces, tendrá que pedir consejo a quienes conozcan esas materias mejor que ella, y sólo será inexcusable su ignorancia si le ha sido imposible contar con ese consejo o si los consejos que, de buena fe, ha recibido son erróneos.

Los principios de la ley moral natural, entonces, son universales *de hecho* sólo en sus formulaciones más básicas, como “hay que actuar racionalmente” y “hay que hacer y perseguir el bien y evitar el mal”. En el caso de sus concreciones más particulares (por ejemplo, “no hay que robar”) ellos son universales sólo en el sentido de que un hombre razonable, que ha recibido la educación adecuada o los consejos oportunos, puede conocerlos. Pero aparte de esa universalidad *de derecho*, hay que reconocer que *de hecho* no son conocidos por todos los hombres. Es más, puede haber principios más remotos que sólo son conocidos por quienes, además de la cualificación moral que poseen, tienen el conocimiento y la experiencia necesarios para reconocerlos. Así, Tomás de Aquino habla de ciertos principios morales que sólo son accesibles a los sabios. La teoría de la ley natural que propone este autor es muy valiosa, entre otras razones, porque admite una interesante diferenciación entre unos principios primeros o comunes (como “hay que obrar racionalmente”), otros, secundarios (como “no robar”), que derivan de los primeros principios y, por último, un tercer género de principios, cuyo conocimiento resulta más difícil. Aunque derivan de los secundarios, no cualquier persona está en condiciones de realizar exitosamente esa derivación. La distinción entre diversos tipos de principios permite entender cómo, aun teniendo todos el carácter de naturales, no son cognoscibles con la misma facilidad. Aquí me parece que se podría poner como ejemplo el respeto a ciertas formas de propiedad intelectual: muchas personas que jamás hurtarían este libro de una bibli-

teca no tendrán el más mínimo remordimiento de conciencia a la hora de fotocopiarlo. Otro tanto sucede con verdades como la indisolubilidad del matrimonio, que se pueden fundamentar racionalmente pero que son de difícil acceso y es muy posible errar de buena fe sobre ellas. Como hay materias de este orden que tienen importancia en la promoción del bien común, la ley positiva las recoge y, en este sentido, cumple un papel pedagógico en el conocimiento de la ley moral.

INMUTABILIDAD

101. Junto con la universalidad, los autores se han preguntado desde hace siglos por la mutabilidad de los principios morales. Hay varias razones que, a primera vista, parecen descartar la idea de que los principios morales sean inmutables. De una parte, parece que una de las características de un hombre prudente debería ser el tener el sentido de la excepción. De otra, las acciones son siempre particulares y no parece que sea posible dar, de una vez por todas, reglas generales e inmutables capaces de ordenar todas las circunstancias de la vida, en medio de las cuales tienen lugar esas acciones. Además, es necesario aplicar las normas morales al caso que se tiene enfrente y la tarea de aplicación necesariamente envuelve un cierto cambio en la norma, una referencia concreta de la que antes carecía. La norma se hace significativa al ser puesta en relación con determinadas circunstancias, que son cambiantes. Por último, para aplicar parece necesario interpretar, y esa actividad influye sobre lo interpretado. Parece difícil, entonces, reconocer la inmutabilidad de estos principios.

102. Para dar una respuesta a estas objeciones, debemos partir por preguntarnos: ¿qué significa que ciertas normas admiten excepciones o, con otras palabras, que pueden cambiar? Esto puede significar varias cosas. Primero, que no hay que aplicar una norma (“no matar”) sino otra (“es lícito defenderse de una agresión injusta”). No resulta, entonces, difícil entender que no ha

habido una mutación de la norma: simplemente estamos hablando de cosas distintas. En segundo lugar, puede significar que los supuestos de hecho han cambiado y que la norma no se aplica a una situación que antes contemplaba. Esto no es más que otra forma del caso anterior, y se entenderá si ponemos un ejemplo que acostumbraban a utilizar los medievales. Todos sabemos que “hay que devolver a su dueño lo que éste ha dejado en depósito”. Sin embargo, si un hombre nos ha dejado un arma para que la guardemos y, cuando vuelve a buscarnos, vemos que ha perdido la razón, entonces no estamos obligados a devolvérsela. Al contrario: no habrá que hacerlo. Esto lo entendemos todos, pero no resulta sencillo explicar el porqué.

Brevemente, podríamos decir que el principio “hay que devolver lo depositado” supone una serie de condiciones, entre ellas que el depósito sea reclamado lícitamente, cosa que no ocurre en el caso del demente. En el fondo, ese principio no es más que una derivación de la exigencia más amplia de que “hay que actuar conforme a la razón”, de modo que no puede emplearse allí donde su aplicación resulta contraria a la razón. Es decir, cabe que ciertas circunstancias de hecho hagan imposible cumplir un precepto moral de carácter positivo. Si se quisiera expresar dicho principio de manera más estricta, habría que decir “hay que devolver el depósito que reclama el legítimo dueño de manera legítima”. El solo hecho de que el dueño haya perdido la razón o reclame el arma para agredir injustamente a alguien, hace que el depositario pueda o deba negar la devolución. En estos casos, “es conveniente seguir, por encima de la letra de la ley, lo que dicta la razón de justicia y la utilidad común”.¹⁰³ Pero como el depositario siempre está obligado a actuar conforme a la recta razón, no podrá hacer con la cosa depositada lo que quiera. Por ejemplo, no podrá apropiarse de ella. Si lo hiciera, entonces allí sí infringiría un deber negativo, el que prohíbe el hurto.

¹⁰³ Tomás de Aquino, *Suma teológica* II-II, 120, 1c.

Piénsese también en otro ejemplo: todos aceptamos que no hay que hurtar, pero también reconocemos la licitud del llamado hurto famélico, es decir, admitimos que alguien sustraiga alimentos cuando éstos le son imprescindibles para conservar la vida propia o la de los suyos y carezca de medios para procurárselos. ¿Significa esto que ha dejado de ser válido ese principio? No, simplemente que no se aplica en esta situación, porque el hurto es la sustracción de una cosa ajena, y en caso de necesidad los bienes son comunes, de modo que el hambriento no se está apoderando de algo ajeno.

Otras veces la fórmula que utilizamos para referirnos al principio no es completa. Por razones de ahorro lingüístico decimos “no matar”. Sin embargo, pocos dudarían que es lícito dar muerte a un agresor injusto para defender a la propia familia. Lo que ocurre es que la expresión correcta del principio es “no dar muerte a un inocente de manera directa e intencionada”. Y en el caso del injusto agresor esto no se cumple, pues no se trata de un inocente ni tampoco de una muerte directa, pues lo que se hace es defenderse y la muerte del agresor es solamente una consecuencia indirecta y no querida de un acto lícito (la defensa).

103. Lo que se viene diciendo lleva a concluir que es posible señalar que los principios morales son inmutables y, a la vez, que deben ser interpretados y aplicados de modo diverso según el caso que se tenga enfrente. De ahí que la solución no siempre será la misma, ya que casos distintos deben tratarse de manera diferente. Por eso dice Aristóteles que resulta comprensible que algunos piensen que toda justicia política es de carácter convencional, “porque lo que es por naturaleza es inmutable y tiene en todas partes la misma fuerza, lo mismo que el fuego quema tanto aquí como en Persia, y constatan que la justicia varía”.¹⁰⁴ Efectivamente toda justicia está sujeta a variación. Una, la positiva, por sí misma; otra, la natural, en el modo en que se aplica.

¹⁰⁴ EN V 7, 1134b25-28.

Lo visto nos lleva a recordar un tema que se señaló antes, a saber, que la acción no es el resultado unívoco de una cadena silogística. Si así fuera, quienes comparten los mismos principios deberían sacar siempre las mismas conclusiones, salvo que cometan un error de razonamiento. Y no es así. Pensemos, por ejemplo, en el caso de Ulises. Todos estamos de acuerdo en que tenía perfecto derecho de volver a su casa, recuperar lo suyo e incluso dar castigo a los pretendientes abusadores. Sin embargo, junto con este tipo de premisas hay en su acción otra serie de argumentos y consideraciones que debe sopesar. Tiene que ver quiénes permanecen leales a él, con qué fuerzas puede contar, cuál es el poder de sus enemigos, cómo se ha comportado su propia mujer, y muchas otras cosas. De este modo, no actúa de inmediato, sino que se disfraza, averigua, observa, y sólo pasa a la acción una vez que ve satisfechas muchas otras exigencias que son distintas de los principios que inicialmente habíamos considerado. Éstas constituyen el contexto de la acción y tienen una enorme importancia, porque según sea ese contexto así será la acción que se realice. La pregunta que surge es si hay determinadas acciones que no se pueden realizar en ningún contexto. La respuesta queda para más adelante.¹⁰⁵

Otro sentido en que podemos decir que la ley moral cambia es porque empieza a abarcar situaciones que antes no comprendía. Cuando una empresa piratea un sofisticado programa informático no está sustrayendo una determinada cosa física, como sucedía con los ladrones tradicionales. Sin embargo sus directivos están obrando mal. Hoy, el principio “no hurtar” incluye muchas más cosas que en el siglo XIII, y en ese sentido podríamos decir que ha cambiado. Sin embargo, si se habla estrictamente, no estamos en presencia de un cambio del principio, sino de su ámbito de aplicación, como en otros casos que ya vimos.

¹⁰⁵ Cfr. nn. 140 ss.

LAS DISPOSICIONES DEL SUJETO

104. A veces sucede que un sujeto conoce un determinado principio moral y admite su valor, pero pretende en un caso determinado constituirse en una excepción. El que hurta en un supermercado no pretende derogar la obligación general de respetar la propiedad. De hecho, se enojaría muchísimo si, al volver a casa, descubriera que han pasado los ladrones y la han dejado vacía. Él quiere robar pero que no le roben. Sin embargo, esto no sólo es incorrecto, sino que también es contradictorio. Hay una contradicción entre su acto y los supuestos en los que quiere que se apoye la sociedad de la que forma parte, los que incluyen el respeto de la propiedad suya y la de sus amigos. Una manera de darse cuenta de que se trata de una pretensión ilícita, consiste en ver que no resulta *universalizable*. Puedo querer robar, pero no puedo querer una ley universal del robo.¹⁰⁶

105. Para actuar bien, entonces, tenemos que ser capaces de auto-distanciarnos, de resolver los conflictos y tomar las decisiones que enfrentamos basándonos en criterios que valgan por sí mismos y no en otros que hayamos adaptado a la satisfacción de nuestros deseos momentáneos. Esto no es fácil. En Dinamarca y Chile se abolió la esclavitud mucho antes que en otros países. Fue una decisión muy buena, pero para llegar a ella seguramente ayudó el hecho de que en esos dos países casi no había esclavos. Abolir la esclavitud cuando afecta el propio bolsillo es un caso de ese autodistanciamiento del que se hablaba más arriba. Así se explica, por ejemplo, que, en las encuestas, la gran mayoría de las personas reconozca que el matrimonio es para siempre y que, sin embargo, acto seguido, en un porcentaje importante, admitan el divorcio. En el primer caso, los sujetos juzgaron en general. En el segundo están pensando en su situación particular o en la de algunas personas cercanas, casos en que

¹⁰⁶ Cfr. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cap. II.

les parece necesario hacer una excepción a un principio cuyo valor no dudan de reconocer en general. Lo anterior explica por qué, a veces, en la ética es más fácil argumentar por la vía indirecta, poniendo ejemplos. Es lo que hace Natán para mostrarle a David que ha hecho mal al hacer morir a Urías, un soldado suyo, para quedarse con su hermosa mujer:

Así, Natán “le dijo: –Había dos hombres en una ciudad: el uno rico y el otro pobre. El rico tenía numerosas ovejas y vacas; pero el pobre no tenía más que una sola corderita que él había comprado y criado, que había crecido junto con él y sus hijos. Comía de su pan, bebía de su vaso y dormía en su seno. La tenía como a una hija. Llegó un huésped al hombre rico, y éste no quiso tomar una de sus ovejas o de sus vacas para guisarla para el viajero que le había llegado, sino que tomó la corderita de aquel hombre pobre, y la guisó para el hombre que había venido a él. Entonces se encendió en gran manera la ira de David contra aquel hombre y dijo a Natán: –¡Vive Yavé, que el que hizo semejante cosa es digno de muerte! Él debe pagar cuatro veces el valor de la corderita, porque hizo semejante cosa y no tuvo compasión. Entonces Natán dijo a David: –Tú eres ese hombre. Así ha dicho Yavé Dios de Israel: “Yo te ungí como rey sobre Israel y te libré de la mano de Saúl. Te di la casa de tu señor y puse las mujeres de tu señor en tu seno. Te di la casa de Israel y de Judá; y por si esto fuera poco, yo te habría añadido muchas otras cosas. ¿Por qué, pues, menospreciaste la palabra de Yavé e hiciste lo malo ante sus ojos? Has matado a espada a Urías el heteo; has tomado a su mujer por mujer tuya, y a él lo has matado con la espada de los hijos de Amón. Ahora pues, porque me has menospreciado y has tomado la mujer de Urías el heteo para que sea tu mujer, jamás se apartará la espada de tu casa. (...) David respondió a Natán: –He pecado contra Yavé”.¹⁰⁷

¹⁰⁷ II Sam. 1-13.

La sustancia de la historia que oye David es la misma que la suya propia. Sin embargo, al poder verla desde fuera, desprovisto de pasión, se pone en condiciones de reconocer la maldad de ese hombre que, teniendo muchos animales, mata precisamente el único que tenía su vecino pobre. Una vez que ha sacado las conclusiones, es posible hacerle ver que él ha obrado de manera semejante. Se ha auto-distanciado, separándose de sus intereses inmediatos, y entonces ha podido juzgar bien.

LA VERDAD PRÁCTICA

106. La ley natural no es más que otro nombre que reciben los principios de la razón práctica. Son los criterios que debe seguir esa razón si quiere alcanzar el bien del hombre entero. Con todo, no basta con que el hombre *quiera* hacer el bien para que efectivamente lo haga: hay que *saber* aquí y ahora qué es lo bueno. Tampoco es suficiente que *conozca* lo que es bueno: debe *querer* hacerlo. El conocimiento y la realización del bien son cosas distintas y suponen determinadas disposiciones del sujeto. Ya vimos antes el caso del incontinente, es decir, de aquel hombre que sabe lo que debe hacer pero no lo hace, porque su voluntad es débil. En él falta la armonía entre lo que sabe y lo que quiere. No puede, por tanto, ser considerado como un hombre íntegro. Para alcanzar un desarrollo moral, se requiere esa armonía entre cabeza y corazón, entre lo que se sabe y lo que se quiere. Pero no basta con cualquier armonía o coherencia, pues bien puede suceder que la razón esté errada y la voluntad corrompida, de modo que se dé una coincidencia, pero en el mal. Es el caso del intemperante o licencioso, una figura que está exenta de cualquier conflicto interior, que está pacíficamente instalada en el mal y el error.

La concordancia entre razón verdadera y apetito recto fue llamada por Aristóteles “verdad práctica”.¹⁰⁸ Fruto de esa ver-

¹⁰⁸ Cf. EN VI 2, 1139a21-31.

dad son las acciones buenas. Si ella falta, el bien se producirá como por casualidad y no como el resultado de una armonía interior del sujeto, en el que todas las potencias convergen en el mismo sentido.

El tema de la verdad práctica es importante. Si cabe hablar de verdad en ese terreno, quiere decir que la razón también tiene algo que decir en el campo de la acción, o sea, que cuando se trata de dirigir y evaluar nuestras acciones no estamos entregados a nuestros solos gustos y emociones. Hoy, como vimos antes, algunos piensan que, cada vez que decimos “esto es malo”, en el fondo estamos diciendo “esto no me gusta”.

107. En todo caso, no es fácil saber a qué se refiere Aristóteles cuando habla de esta verdad que no es del intelecto teórico, sino del práctico. Una primera forma de entenderlo consiste en decir que la verdad práctica es, en el fondo, la verdad de las acciones. ¿En qué sentido? Serían verdaderas las acciones que efectivamente responden a lo intentado por el sujeto. Cuando nos excusamos por algo diciendo “no quise hacerlo”, estamos diciendo tanto como “esa acción es falsa, no es expresiva de mi persona”. Esto se ve con frecuencia en el campo técnico o en la pintura, cuando el artista dice que la obra está lejos de expresar lo que quería. Como la verdad consiste siempre en una adecuación, aquí se debe producir entre lo que el sujeto persigue y aquello que de hecho consigue con su acción. Sin embargo, no parece que en su sentido más estricto la verdad práctica se refiera primariamente a las acciones. Más bien, éstas se pueden llamar verdaderas o falsas sólo en un sentido analógico, derivado. Tanto es así, que una acción puede responder a lo intentado (es decir, ser en cierto sentido verdadera) y sin embargo ser mala. En un crimen perfecto, por ejemplo, se da una completa coherencia entre lo intentado y lo efectuado. Decir que una acción tal es representativa de una verdad práctica resultaría, sin embargo, un tanto forzado. Esto no significa que no quepa hablar de una verdad de las acciones, sino simplemente que no basta con exigir que ellas correspondan a lo

intentado, sino que además deben ser realizadas por un sujeto cuyo apetito es recto y su razón es verdadera.¹⁰⁹

108. Lo visto nos lleva a reconocer un segundo sentido en el que podemos hablar de verdad práctica, y que consiste en poner la adecuación no entre el hombre y una cosa externa a él (en este caso las acciones), sino en reconocerla dentro del mismo sujeto. En efecto, si es esencial, para que hablemos de verdad, que haya una adecuación, ella no puede darse en el terreno práctico respecto de una cosa externa, puesto que la cosa, representada en este caso por las acciones, aún no existe. Es más, de lo que se trata precisamente es de poner esa acción en existencia. Tampoco puede ser una adecuación respecto de las acciones pasadas, sino en un sentido analógico, como ya vimos, pues la acción ya realizada pertenece al mundo de la historia, a lo inamovible, que, por tanto, es objeto de contemplación, de constatación y no tiene, estrictamente, un carácter práctico, es decir, contingente. Aristóteles recuerda en su *Ética* el dicho de un literato griego, que señala: “pues de esto mismo incluso un dios está privado: de ser capaz de hacer que no haya ocurrido lo que ya ha ocurrido”.¹¹⁰ El pasado es inalterable, no depende actualmente de nuestra voluntad. Sólo podemos conocerlo, pero no cambiarlo.

109. ¿Dónde cabe encontrar, entonces, la adecuación o concordancia que es esencial a la verdad en su sentido más estricto? No entre el hombre y algo externo, sino en el sujeto mismo, en la “concordancia de apetito recto y razón verdadera”. Este es un proceso dinámico, en el que el hombre ajusta su voluntad a lo que sabe que es bueno y emplea su razón en el hallazgo de los medios que conducen al fin. Ese fin no es cualquiera, sino aquel que está indicado por un apetito que es

¹⁰⁹ Para una matizada caracterización de la verdad práctica como verdad de las acciones: A. Vigo, “Verdad práctica”, en AA. VV., *Aristóteles*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1998, 118-132.

¹¹⁰ EN VI 2, 1139b10.

recto. En esta adecuación entre corazón y cabeza se une la doctrina de la ley natural (representada por la alusión a una razón verdadera) y la teoría de las virtudes (aludida por la idea de apetito recto).

Precisamente los hábitos buenos, las virtudes, dan a los distintos apetitos una connaturalidad con el bien auténtico. El hombre entero tiende hacia él, sin desgarros ni escisiones. El resultado de esta armonía, de esta verdad interior, son, como se dijo, las acciones buenas. Por eso, en un sentido metafórico, pueden ser llamadas verdaderas no simplemente porque respondan a lo que se busca (pues esto también puede suceder en las acciones malas) sino porque expresan una verdad interior del sujeto. Es decir, constituyen un despliegue de aquello que el hombre está llamado a ser. El mal, por el contrario, puede ser calificado como una falsedad. Por eso, el hombre que carece de ese equilibrio interior tenderá a actuar mal. Y esas acciones también podrán ser llamadas falsas, aunque sean queridas, porque no conducen al auténtico bien, al bien de la entera persona: son como un camino que no lleva a destino. Existe, entonces, una relación entre lo que es bueno y la verdad acerca de la persona, entre los principios que hacen que una acción sea racional y el perfeccionamiento del agente. Por eso los medievales decían que la ley natural es la participación de la ley eterna (es decir, del orden de la sabiduría divina que dirige a todos los seres al bien común del universo)¹¹¹ en la criatura racional. El hombre, entonces, participa del orden cósmico de una manera peculiar –es decir, racional–, lo que significa que alcanza su plenitud empleando su capacidad intelectual y libertad. Hay un paralelo entre el orden de la razón y el de la naturaleza: el hombre que actúa conforme a la recta razón alcanza su excelencia, despliega su naturaleza. Los distintos significados de la voz “naturaleza” confluyen cuando hablamos de una ley natural. Esa ley es natural porque se conoce naturalmente, es decir, con las solas luces de la razón humana y no

¹¹¹ Cfr. Tomás de Aquino, *Suma teológica I-II*, 93, 1.

(primeramente) como fruto de una revelación religiosa; es también natural porque su fuerza deriva de la naturaleza y no del acuerdo humano y, por último, porque en la medida en que el hombre la siga alcanzará la plenitud de su naturaleza, de acuerdo con la enseñanza aristotélica de que “la naturaleza es fin”.¹¹² Llamamos ley natural a los principios de la razón práctica que corresponden a los criterios necesarios para que el hombre alcance su excelencia. Su violación, en cambio, aunque posible, conlleva un deterioro en el orden del ser, una degradación.

110. Lo visto tiene gran importancia en otros campos, como el de la educación. Ella no se dirige sólo a proporcionar razones que lleven a obrar bien, sino a formar la sensibilidad para que responda a la razón. En efecto, la razón sólo puede gobernar al hombre cuando su animalidad se halla bien dispuesta, cosa que no se obtiene espontáneamente, sino que es el fruto de la tarea educativa. Los gustos, las emociones y, en general, la sensibilidad no son despreciables ni constituyen algo que haya que extinguir. Más bien, de lo que se trata es de ajustarlos a la razón.¹¹³

Vivir de acuerdo con la razón no significa proceder como si el hombre fuese sólo espíritu, sino conseguir que todas las dimensiones de la persona humana se desenvuelvan de una manera conforme con su racionalidad.

¿Significa lo que se ha dicho acerca de la ley natural que el virtuoso es alguien que rige toda su vida por principios? Sí y no. Pensemos, por ejemplo, en un caso ampliamente reconocido como un comportamiento virtuoso: el del buen samaritano. Él no dice, cuando ve al hombre herido: “Debo ayudar al necesitado/ Este herido es un necesitado/ Debo ayudar a este herido”. Ni cuando llega a esta conclusión continúa pensando: “Los heridos necesitan curación/ Este hombre es un herido/ Este hombre necesita curación”, etc. Más bien, nuestro buen samaritano procede de otra manera. Él simplemente ve al herido y se mueve

¹¹² *Política* I 1, 1252b32.

¹¹³ Cfr. C. S. Lewis, *La abolición...*, 27.

a compasión, lo ayuda con todo lo que está a su alcance. En este sentido, no se mueve por principios, como si se tratara de una máquina de aplicarlos o de un robot que sigue las instrucciones de su programa computacional. Sin embargo, sus acciones son reconducibles a principios y estos principios son universalizables. Se trata de principios racionales y no del fruto de un capricho momentáneo. En este sentido, nuestro hombre actúa de acuerdo con principios. No hay contradicción entre los dos niveles de consideración. Aristóteles pone énfasis en el primero de ellos y por eso apenas habla en la *Ética* de principios morales, pues se centra en los modos de comportamiento, es decir en las virtudes. Tomás de Aquino, en cambio, se ocupa también del segundo nivel y por eso desarrolla una teoría de la ley natural, o sea, de los principios de la razonabilidad práctica.

En el caso del hombre vicioso, su acción no puede explicarse en términos de principios aceptables universalmente. Si quisiera justificar sus comportamientos injustos, tendría que decir simplemente que los realizó “porque le gustaba hacerlos”; pero esa, por sí sola, no parece ser una razón suficiente para legitimar un acto.

Como conclusión de este capítulo, diremos que la sola fuerza es incapaz de fundamentar la obediencia al derecho. Se hace necesario acudir a otros criterios, de carácter suprapositivo, capaces de imponerse a la razón de un modo incondicionado. Tal como en el orden especulativo la razón supone la existencia de ciertos principios primeros, otro tanto sucede en el campo práctico. Los primeros principios de la razón práctica y sus conclusiones se han denominado históricamente “ley natural”. Esta ley es universal e inmutable, aunque no todos los hombres la conocen en la misma medida.

IX. LAS NORMAS JURÍDICO-POSITIVAS

*Si fuese derecho lo que ha sido establecido
por decisión de los pueblos,
por decreto de los príncipes
o por sentencias de los jueces,
serían derechos el robo, el adulterio,
los testamentos falsos,
siempre que hubiera sido admitido así
por acuerdo de la multitud.*

*Si se otorga a las palabras y acuerdos de los necios
tanta fuerza como para modificar la naturaleza de las cosas,
¿por qué no mandan que se considere bueno
lo que es malo y reprochable?,
¿por qué si la ley hace justo lo que es injusto
no va a poder también hacer bueno lo que es malo?*

*Pero nosotros no podemos distinguir
la ley buena de la mala
por ningún otro criterio
que no sea el de la naturaleza.*

CICERÓN.¹¹⁴

111. Los principios morales que el hombre descubre en sí mismo y en su cultura son muy importantes, pero no bastan para organizar la vida personal y social, por varias razones. En primer lugar, porque a veces su conocimiento es difícil y requiere de tiempo, esfuerzo y la colaboración de otras personas. De otra parte, porque no todos los problemas de la vida en sociedad se resuelven con dichos principios, por más que nos hallemos entre personas bien dispuestas y generosas. Un hombre virtuoso y preocupado del bien ajeno tendrá el máximo interés por conducir su vehículo de manera adecuada, pero, ¿qué significa eso en la práctica?, ¿deberá hacerlo por la derecha o por la izquierda? La respuesta no depende directamente de la moral, sino de la convención, y bien sabemos que en Inglaterra es distinta del resto de los países europeos. Por otra parte, aunque los principios morales se refieran a materias indiscutibles, como por ejemplo, a la necesidad de evitar acciones que promuevan el odio racial, su realización en el seno de una socie-

¹¹⁴ *Las leyes*, XXI, 17.

dad exige clarificar otras cosas, como por ejemplo la sanción que tendrá la promoción de ideas racistas. Ella no está perfectamente determinada, sino que depende de las circunstancias y de la voluntad de los legisladores.

Por último, aun en el caso de que todos pudieran conocer los principios morales más importantes, siempre habrá personas que no están dispuestas a seguirlos, es decir, que no quieren cumplir con ese mínimo que es exigible para que funcione la vida social. Nunca faltan aquellos que, como en los antiguos buques, buscan viajar en la bodega, sin pagar. De ahí que sea imprescindible dotar a ciertas normas morales del apoyo de la fuerza. Tal es el carácter, por ejemplo, de un Código Penal: un conjunto de exigencias morales respaldadas por la coerción estatal. Estas son algunas de las razones que hacen necesaria la ley positiva, es decir, una forma de legalidad que está puesta por la voluntad de los hombres. Ya Aristóteles advertía la necesidad de una forma convencional de lo justo, además de la natural, cuando decía:

“La justicia política se divide en natural y legal; natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza, independientemente de que lo parezca o no, y legal, la de aquello que en un principio da lo mismo que sea así o de otra manera, pero una vez establecido, ya no da lo mismo, por ejemplo, que el rescate cueste una mina, o que se deba sacrificar una cabra y no dos ovejas, y todas las leyes establecidas para casos concretos, como ofrecer sacrificios en honor de Brasidas, y las disposiciones de la índole de los decretos”.¹¹⁵

NECESIDAD DE LA LEY POSITIVA

112. La relación entre las leyes que establecen los gobiernos y la ley natural es semejante a la que se da entre la capacidad

¹¹⁵ *Ética a Nicómaco*, V 7, 1134b18 ss.

lingüística que naturalmente todos los hombres poseen y los diversos idiomas que éstos han estatuido. El lenguaje es natural al hombre, pero se expresa históricamente a través del griego, el francés, el hebreo o el latín, es decir, mediante diversas manifestaciones de carácter cultural como son los idiomas: "Cosa muy natural es, en verdad, que el hombre hable; pero la Naturaleza deja a vuestra discreción que lo hagáis de este o del otro modo", le dice Adán al Dante.¹¹⁶ En el caso de las normas morales, es cierto que podemos decir que una buena parte de la convivencia social descansa sobre ellas, pero su positivación permite ahorrar tiempo y realizar una coordinación más efectiva. Y, así como puede haber idiomas mejores o peores, lo mismo sucede con las legislaciones. Un idioma que contenga muy pocas palabras tendría la ventaja de ser muy fácil de aprender, pero al costo de dar origen a una comunicación muy elemental. Un idioma muy pobre, por ejemplo, no permitiría adquirir el grado de precisión que, para ser eficaz, exige el lenguaje de las ciencias y no sería susceptible de ser aplicado a realidades muy complejas. Pero tampoco puede una lengua tener infinitas palabras, tantas como cosas existen. Si hubiese una palabra no ya para cada tipo de objeto (perro, mesa), sino para cada objeto, es decir, si hubiese una palabra diferente para designar a cada mesa o a cada perro, entonces no podríamos comunicarnos. Pasaría algo semejante a lo que ocurría en un cuento de Borges, que habla de una civilización en donde la cartografía está tan desarrollada que realizan mapas con una escala 1:1, o sea mapas completamente inútiles.

Con las normas positivas sucede algo semejante. Por eso, las diversas naciones hacen esfuerzos para tener las menos leyes posibles, pero, al mismo tiempo, las suficientes para poder regular las ocasiones de conflicto que se puedan presentar entre los hombres. Es un equilibrio difícil de lograr, y que depende en buena medida de la mentalidad de cada pueblo. Algunos se conforman con pocas leyes y dan un amplio margen a la

¹¹⁶ *Divina Comedia. Paraíso*, Canto XXVI.

discrecionalidad de los jueces y a las costumbres. Esa fue por siglos la tradición británica. Otros, como Montesquieu, piensan que es mejor acotar el margen de arbitrio judicial y consideran que se alcanza mayor seguridad jurídica si se cuenta con legislaciones detalladas. Pero éstas, en fin, son difícilmente accesibles al hombre común, lo que nuevamente da origen a un problema. Todo esto no debe extrañarnos: el equilibrio en que consiste la política es siempre inestable y exige constantes medidas de corrección.

113. El papel de la ley positiva es determinar aquello que en la ley moral está aún indeterminado y llenar los vacíos en las materias que en sí mismas son moralmente indiferentes. Así, por ejemplo, “no robar” es un principio moral, pero la buena vida social exige establecer el modo y las condiciones en que se penará ese delito (a partir de qué edad se es penalmente imputable, qué sanciones acarrea ese acto, cuáles son las atenuantes y las agravantes, etc.). También, como se decía, hay materias que en sí mismas podrían regularse de una u otra manera, como el sentido del tránsito en las calles o el hecho de que el rojo y no el verde signifique que hay que detenerse en una esquina. Pero una vez que la ley lo determina, ya deja de dar lo mismo y hay que atenerse a lo establecido. El buen ciudadano, como el buen deportista, es el que respeta las reglas del juego, aunque sabe que en ocasiones podrían ser diferentes.

Los modos a través de los cuales la legalidad positiva establece lo que Aristóteles llamaba “justo por convención”, son muy variados. A veces será mediante leyes, incluida la constitución, otras en cambio los criterios de lo justo estarán dados por los fallos de los tribunales o las costumbres vigentes en una determinada comunidad. En todo caso, se tratará de poner un determinado orden allí donde no había ninguno o de precisar lo que estaba establecido de manera aún muy general. No hay que despreciar esta legalidad positiva, pues su buena constitución es imprescindible para el adecuado funcionamiento de una sociedad. Por eso decía Heráclito que una ciudad debe luchar por

sus leyes como por sus murallas.¹¹⁷ Ya sabemos que en el mundo antiguo la cuestión bélica decisiva era la de superar los muros de la ciudad asediada. A veces el muro se supera destruyéndolo. Otras, como en Troya, valiéndose de una estratagema. Otro tanto sucede con las leyes, que a veces son violadas por los tiranos u otros hombres violentos, y otras simplemente burladas por la astucia de algunos. Pero si la ley no se respeta, tarde o temprano se deteriora la vida en sociedad, se pierde de vista que conseguir una vida buena es una tarea de todos.

Los medievales comparaban este proceso de determinación de la ley natural por parte de la ley positiva con la tarea de un arquitecto, que, a partir de una idea general de casa, realiza una casa determinada. Hay muchos modos de hacer una casa, pero no todos son igualmente buenos. Además, lo que sea una casa buena depende también de muchas circunstancias. Una casa de los Alpes o un iglú pueden ser excelentes viviendas en sus lugares de origen y muy malas en el Ecuador o en el desierto. Así se observa uno de los sentidos en los que cabe decir que los criterios de justicia son cambiantes. Pero, al mismo tiempo, ayuda a entender que esa mutabilidad tiene ciertos límites.

114. ¿Qué hace la ley? En algunos casos *manda* realizar ciertos actos que son necesarios para conseguir el bien social, como, por ejemplo, pagar los impuestos o alimentar a los hijos. En otros *prohibe* aquello que lo daña, como los homicidios y los secuestros. También *permite* ya sea cosas que son buenas en sí mismas pero que no tiene sentido obligar a realizarlas (por ejemplo, dar limosna), ya otras que son malas pero no de tal entidad como para prohibirlas. Aquí hablamos de “tolerancia”. Es el caso, por ejemplo, de las mentiras, que en principio no están prohibidas por la legislación, salvo que se realicen en juicio, que lleven consigo una estafa o que envuelvan cosas semejantes, es decir, que produzcan un severo daño a la convivencia.

¹¹⁷ DK 22 B 44.

FIN DE LA LEY

115. Tradicionalmente se ha dicho que el fin de la ley es el bien común. Sin embargo esta afirmación de la filosofía política clásica dista hoy de ser pacífica. De una parte, la experiencia de los totalitarismos y las demás autocracias lleva a muchos a mirar con desconfianza la noción de bien común y a considerarla como una categoría que permite legitimar la lesión de los derechos individuales con una justificación supuestamente superior, como se ve en *Animal Farm*, la historia de Orwell. Por otra parte, la idea de un bien común parece suponer un acuerdo acerca de lo bueno que dista de existir en las sociedades pluralistas contemporáneas. Por eso, inspirados en el liberalismo, otros autores prefieren proponer para la ley un papel más modesto. Su finalidad sería simplemente la de coordinar los diversos proyectos individuales, haciéndolos posibles. Con otras palabras, el fin de la ley sería asegurar ciertos espacios de libertad, donde los individuos deciden autónomamente, evitando que las aspiraciones de algunos puedan resultar lesivas de los derechos de otros. Si “buenas cercas hacen buenos vecinos”, el papel de la ley no sería indicarles a las personas cómo deben vivir, sino resguardar la autonomía de sus propias vidas y permitirles que puedan darle el contenido que estimen conveniente.

116. En esta visión liberal hay mucho de verdad. Parte de la buena vida social consiste en que los individuos gocen de una importante cuota de autonomía. Cabría decir que la máxima que sea posible, cumplidas ciertas condiciones. Esa autonomía no es algo que simplemente se tolera, sino un bien que conviene mantener. Por eso la filosofía política clásica siempre había insistido en que no es papel del gobernante reprimir todos los vicios, ya que el costo de intentar una empresa semejante significa destruir esa esfera de intimidad que es parte del bien social. Durante la dictadura de Juan de Leiden en la ciudad de Münster, en el siglo XVI, estaba prohibido poner cortinas en las casas. “Si usted está haciendo algo bueno, decían, ¿qué le importa que lo vean?”. No se daban cuenta de que, a diferen-

cia de los animales, los hombres tienen una idea de la intimidad y que esa realidad es muy valiosa.

También es atendible la preocupación liberal frente a los abusos que ciertos regímenes puedan haber hecho de nociones como bien común u otras semejantes. Pero ¿existe acaso alguna idea en política de la que no se pueda abusar? No hay más argumentos para descartar esa noción en virtud de los abusos que los que existen, por ejemplo, para rechazar los conceptos de libertad o autonomía. (“Libertad... libertad... ¡cuántos crímenes se cometan en tu nombre!”, exclamó madame De Roland momentos antes de ser decapitada en la Revolución Francesa, en 1793). Se trata, entonces, de reflexionar acerca de la finalidad de la ley y sólo en segundo lugar acerca de las patologías que eventualmente pueda sufrir. Es más, esas patologías sólo son tales en comparación con una constitución que se considera normal y deseable.

117. Olvidar la noción de bien común o cualquiera otra que se le asemeje puede traer consigo costos considerables. En particular, lleva a estimar que la sociedad se compone sólo de individuos aislados, replegados sobre sus intereses personales y carentes de tareas comunes. La vida social, entonces, se transforma en una coexistencia, como la que se da entre los pasajeros de un vagón de tren, que casualmente se encuentran en el mismo trayecto y que sólo comparten el interés por llegar pronto a destino sin sufrir mayores molestias. Sin embargo, la disposición de los individuos a ocuparse de los demás es muy diferente si se tiene o no presente que existe un bien que todos están llamados a compartir. Otro tanto sucede a la hora de evaluar la situación de aquellos que, por alguna razón, quedan al margen del progreso social. Si la ley simplemente establece parcelas de actividad, dentro de las cuales cada uno es soberano, basta con que yo no lesione los derechos de los más débiles para que pueda darme por satisfecho. Si existe, en cambio, algo así como un bien común, mis obligaciones dejan de ser meramente negativas y bien puede suceder que se me exija dar o hacer algo para que todos puedan gozar de los beneficios de

la vida social y no sólo aquellas personas que poseen riqueza, influencia o cultura.

118. Por último, la idea liberal de una ley que se limita a exigir el respeto de las posesiones y esfera de autonomía de cada individuo, supone que la distribución que se resguarda es necesariamente adecuada. Pero no hace falta ser marxista para reconocer que existen repartos que son injustos, que se deben a la violencia, el engaño o la postergación de ciertos grupos sociales. En ese caso, la ley será tan sólo un mecanismo para perpetuar ciertas injusticias u opresiones, algo muy distinto de lo que pretendía el liberalismo.

119. Lo que hace a una nación no es el hecho de coexistir en un mismo lugar, sino el haber vivido una historia común y tener tareas por delante, como la superación del analfabetismo y la pobreza, el cuidado del medio ambiente o la difusión de la cultura, que sólo pueden ser realizadas eficazmente con el concurso de todos. Naturalmente, no cabría hablar de un bien común si se lleva a cabo a través de la sistemática lesión de los bienes y dignidad de algunos o muchos de los ciudadanos. El bien común no debe ser confundido con el bien del Estado, ni tampoco con el de la mayoría o minoría de los ciudadanos. Hay que tener en cuenta que el bien común es un bien propio, distinto a la sumatoria de bienes particulares de todas las personas integrantes de la comunidad. Es más, le añade algo peculiar a esa sumatoria de bienes. Por decirlo de un modo gráfico, es como una fiesta, donde además de la alegría que cada asistente lleva a ella, hay una cierta alegría propia de la fiesta misma y que se añade a la de cada asistente al llegar a la celebración.

120. Por otra parte, puesto que los bienes de los que gozan los hombres (cultura, ciudades, progreso tecnológico, sistemas de educación o previsión) son en buena medida heredados, no resulta razonable pensar que todo el trabajo de las generaciones precedentes termina en los ciudadanos que actualmente vi-

ven y que ellos están dispensados del esfuerzo por entregar a las futuras generaciones un medio donde puedan vivir dignamente. El bien común exige la preocupación por las generaciones futuras, del mismo modo como otros se preocuparon por la nuestra. En cierto modo, todos estamos llamados a ser padres de la patria, es decir, personas cuyo sacrificio y esfuerzo sienta las bases de la prosperidad y libertad de los que vengan después. Esto se traduce en cosas tan tangibles como cuidar el valor de la moneda, preservar los lagos y los bosques, o preocuparse de conservar los documentos que darán cuenta de nuestra historia.

121. Además del bien común de toda la sociedad, cada agrupación intermedia tiene su propio bien común; es decir: cada familia, cada empresa, cada asociación deportiva, cada ente cultural. En la medida en que esto se tenga presente, será más fácil vencer el individualismo y evitar muchos conflictos entre los cónyuges; padres e hijos; empleadores y obreros, y socios y directivos.

LA OBLIGACIÓN DE OBEDECER LA LEY

122. Una cuestión importante es la de por qué obliga la ley positiva. Algunos han pensado que no existe obligación moral de seguir el derecho positivo y que la única razón para hacerlo se basa en la sanción. Pero ya vimos antes que la fuerza no podía constituir un título suficiente para fundamentar una obligación, pues es sólo un hecho del cual no puede derivar deber alguno. La respuesta a la pregunta de por qué obliga la ley, exige hacer algunas distinciones. En el caso de las normas positivas que recogen exigencias morales, el título por el que deben ser obedecidas es el mismo que exige obediencia al principio moral que contienen.¹¹⁸ El problema se produce, sin em-

¹¹⁸ *Cfr.* nn. 91 ss.

bargo, con aquellas normas, como las del tránsito, que no parecen tener un claro contenido moral.

El deber de respetar las normas puramente positivas puede explicarse por un doble camino. En primer lugar, habría obligación moral de seguir esas leyes si es que existe obligación moral de obedecer a los gobernantes, cuestión que no hemos tratado pero que es plausible. Pero también puede pensarse que existe una obligación, si bien indirecta, de obedecer esas leyes en la medida en que haya obligación de vivir en paz con los demás hombres. En efecto, la paz social exige tomar una decisión, por ejemplo, acerca de las normas del tránsito, aunque las posibilidades sean en principio todas legítimas (manejar por la izquierda o por la derecha). Sin embargo, como no es posible elegirlas todas a la vez en un mismo país en una misma época, una vez que se estatuye alguna opción determinada hay obligación de seguirla. Además, siguiendo con el ejemplo del tránsito, como reconocemos que existe la obligación de no dañar a los demás, el hecho de que se decida que se manejará por un cierto lado de la calle, hace que quien maneje por ese mismo costado en la dirección contraria esté, en la práctica, yendo en contra del tránsito y poniéndose en ocasión de causar daño a los demás, lo que no es admisible. Es decir, las leyes establecen ciertas reglas del juego y dan origen a razonables expectativas de los demás ciudadanos, y no hay derecho a defraudarlas si son legítimas, porque les ocasionaríamos un daño. Es muy diferente la manera en que se conduce un auto si se parte de la base de que los demás conductores respetarán las reglas o si se está en una situación carente de toda regla. Los conductores pueden razonablemente esperar un determinado comportamiento de nosotros, que somos ciudadanos del mismo país, y no seguirlo sin razones de peso es tanto como engañarlos. En *Cisnes salvajes*, Jung Chang cuenta que en Shangai, durante la Revolución Cultural de Mao, los guardias rojos se negaban a detenerse en los semáforos cuando se ponían rojo. Si el rojo, para ellos, era un símbolo del avance y el progreso, ¿por qué entonces, detenerse? Los accidentes que se produjeron fueron tales que incluso los guardias rojos entraron en ra-

zón y se dieron cuenta que en toda sociedad era necesario acordar ciertas normas de convivencia que no derivaban directamente de los principios fundantes de la misma.

123. ¿Quiere decir esto que las normas positivas obligan en conciencia en todos los casos? Sí, siempre que cumplan su finalidad. En cambio, si en vez de coordinar nuestras acciones de una manera que conduzca al bien común, alteran su misión y se transforman en medio de opresión o de mero beneficio de los detentadores del poder, cesa la obligación de obedecerlas. Con todo, indirectamente, aun en esa situación podría ser obligatorio seguirlas. Es el caso en que, de no hacerlo, se deriven graves daños para el resto de las personas o para el sujeto mismo. En este caso es preferible sufrir una injusticia (por ejemplo, pagar un tributo excesivo impuesto por una potencia invasora) antes que rebelarse y dar origen a crueles represalias o cosas semejantes. Pero aquí la obligación no deriva de la ley injusta, sino del deber más general de evitar graves daños. Con todo, la obediencia a la ley injusta tiene un límite: no es lícito seguir una ley que ordene no ya padecer sino realizar el mal. Aquí no se puede cumplir esa ley y la subversión no la pone quien se niega a hacerlo sino el gobernante que manda algo que contradice la razón de su existencia. En la historia de Antígona, no es ella, sino Creonte el subversivo.

En todo caso, la injusticia que, en principio, autoriza la desobediencia es la que deriva del contenido de la ley y no la que se origina en que el título del gobernante no sea legítimo. Así, las reglas del tránsito razonables que establece un dictador son también obligatorias, aunque haya tomado y ejerza el poder de una manera ilegítima.

EQUIDAD

124. El 10 de septiembre de 1586 se procedió a instalar en la Plaza San Pedro el obelisco que hasta el día de hoy se encuentra allí. Se trataba de una operación de gran complejidad, en la

que intervenían 140 caballos y 800 hombres. A las órdenes del arquitecto Fontana, debían colocarlo sobre un pedestal. Era tal el riesgo que se corría en este trabajo, que se advirtió que quien hablara sería castigado con la pena capital. Llegó un momento en que los caballos estaban agotados por el esfuerzo y las cuerdas amenazaban con ceder. La caída del obelisco podía significar la muerte de mucha gente, además de su destrucción. En un momento en que la tensión era máxima, una voz rompió el silencio: “¡Mojad las cuerdas!”. Fontana ordenó que así se hiciera: al mojarse, las cuerdas se contrajeron y adquirieron nueva fuerza, lo que permitió terminar con éxito la instalación. Un gran aplauso mostró la gratitud de todos hacia el hombre que se había atrevido a pasar por encima de la letra de la ley y hacer lo que debía, un capitán de la marina genovesa, que no sólo no recibió castigo sino que fue premiado.

Hay que tener presente que la ley está redactada de modo general, de manera que no puede ponerse en todos los casos, y está pensada para lo que ocurre normalmente y no para los casos excepcionales. De ordinario, quien interrumpe una operación tan delicada como la colocación del obelisco, debe ser castigado. Con todo, hay interrupciones que pueden resultar salvadoras, como la de ese caso. El revestir un carácter general no es un defecto de la ley: una ley que pretendiera abarcar todos los supuestos posibles de su aplicación sería tan minuciosa que resultaría muy difícil incluso conocerla. Mucho más sensato resulta dejar abierto un mecanismo que permita resolver ciertas dificultades caso a caso. En efecto, puede suceder que una ley que, en principio, es justa, produzca resultados injustos si se la aplica de modo literal. Entonces, el juez aplicará no la letra de la ley sino su espíritu y se preocupará de ajustar las exigencias abstractas de la norma a la peculiaridad del caso concreto.

Así, por ejemplo, una ley que establece un límite de velocidad no se está poniendo en la situación de que una ambulancia deba llevar a un enfermo grave al hospital más cercano, excediendo ese límite en un camino despejado. Más sensato que pretender agregar en la ley una descripción de ese caso, resulta reservar al juez la facultad de dejar sin sanción a ese con-

ductor. Esa es la equidad, un elemento fundamental de la vida jurídica y que evita tanto los abusos que derivarían de una aplicación rígida de la ley como los que surgirían en una situación de anomia, porque la equidad supone la ley, como la excepción supone la regla. En todo caso, aquí, más que de excepción, de lo que se trata es de aplicar la finalidad de la ley, por encima de su letra, es decir, de resolver la cuestión de la forma en que la habría resuelto el legislador si se hubiese confrontado a ese caso.

MÁS ALLÁ DE LA LEY

125. Entre las herramientas que han desarrollado los hombres para regular pacíficamente la convivencia, la ley positiva desempeña un papel muy importante, pero no es la única que nos permite vivir en paz. Desde siempre cabe observar en las sociedades otras normas, que no están respaldadas por la coerción estatal ni envuelven obligaciones de justicia: son las normas de educación o de trato social. Ellas se preocupan no de evitar daños a los demás, sino de hacerles la vida más grata. Son reglas a veces sutiles, muy parecidas a las de un juego; en ocasiones cambian de una sociedad a otra, pero siempre expresan el respeto que sentimos por los demás hombres. El hecho de que sean muy cambiantes no debe llevar a despreciarlas. Efectivamente podrían ser de otra manera, pero son el resultado de una lenta evolución y reflejan la convicción de muchas generaciones en orden a que la atención por el otro exige saludarlo o dejarle libre el asiento cuando es de edad avanzada. También la forma como vestimos refleja nuestra consideración por ciertas personas, momentos o lugares.

La persona educada, entonces, apenas se preocupa de la ley, no porque la desprecie o incumpla, sino porque sus exigencias, que son sólo un mínimo, le parecen demasiado poco. Va más allá de ella y mantiene una actitud positiva de atención, respeto y cuidado. Esas normas de educación son un elemento importante de la paz social. Quien las cumple y descubre el

hondo valor que contienen será un buen vecino, un ciudadano confiable y tenderá a respetar las leyes de modo espontáneo, sin necesidad de jueces y policías.

Dicha actitud de respeto también se reflejará en el modo en que se enfrentan los valores y prácticas de otros hombres. Con acierto se ha hecho la distinción entre vivir como valores y tratar como valores.¹¹⁹ Cuando una línea aérea pone un menú alternativo para quienes no consumen determinadas carnes, no significa que sus administradores participen de las convicciones de ciertos pasajeros acerca de los alimentos que la respectiva religión prohíbe consumir. Simplemente están tratando como valores algo que para otras personas es importante y que, por lo mismo, merece su respeto. Un hombre educado no sólo vive ciertas cosas como valiosas, sino también trata con respeto las cosas que otros ciudadanos consideran importantes y que son objeto de una diversidad legítima.¹²⁰

En suma, las exigencias morales fundamentales no bastan para vivir bien en sociedad. Es necesario precisarlas, determinarlas, atendiendo a las circunstancias concretas de cada comunidad. Esta es tarea de la ley positiva, que expresa esa justicia convencional de la que se habló antes. Ella ordena la convivencia para conseguir el bien común, y obliga en conciencia en la misma medida en que se dirige a esa finalidad.

¹¹⁹ Cfr. M. Orellana Benado, *Pluralismo: una ética del siglo XXI*, Editorial Universidad de Santiago, Santiago, 1994, 74 ss.

¹²⁰ Cfr. M. Orellana Benado, *Pluralismo...*, 75.

X. CONCIENCIA Y MORALIDAD

*Nadie debe avergonzarse más
ante los hombres que ante sí mismo,
ni hacer algún mal si nadie va a saberlo
con más motivo que si van a saberlo
todos los hombres,
sino que uno debe sentir vergüenza
especialmente ante uno mismo
e inculcar este principio en el alma
como para no hacer nada inconveniente.*

DEMÓCRITO.¹²¹

UNA AYUDA IMPORTANTE

126. El ser humano es el único animal capaz de cuestionarse sus actos y los motivos que están detrás de ellos. Los países, por ejemplo, pueden juzgar acerca de su historia y reconocer que ciertas prácticas o políticas no han sido moralmente aceptables, aunque hayan pretendido conseguir algunos beneficios o incluso los hayan obtenido. Las armas del Imperio Británico no fueron suficientes para retener el dominio de la India cuando Gandhi y sus hombres mostraron que ese control carecía de toda justificación. Esto también sucede al nivel de los individuos. Somos capaces, por ejemplo, de lamentar las oportunidades que hemos desperdiciado por descuido y pereza, o deplorar determinados actos que han dañado a los que nos rodean o a nosotros mismos. La literatura nos da abundantes ejemplos: cuando Hamlet ordena a los actores representar la escena del asesinato de su padre, puede confirmar la culpabilidad de su madre y su tío con sólo ver las caras que ponen al reconocerse a sí mismos en los actores y ver recreado su plan maligno para conseguir el trono del rey y contraer matrimonio. En este caso la historia termina mal, pero en muchos otros esa voz interior que llamamos conciencia da al hombre una luz sobre sus actos y le permite rectificar. En este sentido, la conciencia es un gran aliado, un apoyo fundamental para quien quiere hacer el bien pero sabe que puede equivocarse o engañarse.

¹²¹ DK 68 B 264.

La conciencia manda, prohíbe, remuerde o alaba. Es decir, se trata de una interlocutora que acompaña todos nuestros actos libres. Es la forma en que la ley moral se hace presente en nuestra vida diaria. Ella no crea la ley, sino que la aplica a la circunstancia que el hombre tiene enfrente. Si la conciencia crease la moralidad entonces nunca acusaría, pues se limitaría a seguir los intereses inmediatos del individuo. Tampoco puede pensarse que la conciencia moral no es más que el reflejo del medio o de la educación que se ha recibido, pues hay veces en que la conciencia lleva a cuestionarse la validez de los patrones de conducta imperantes en la sociedad, familia o círculo de amistades en los que hasta ese entonces esa persona se ha movido. En una escena de “Ana y el rey”, se ve cómo la lectura de *La cabaña del tío Tom* hace que el hijo del rey de Siam descubra el valor de la dignidad humana y la falta de justicia de ciertas rígidas divisiones sociales. Este es el primer paso para el fin de dichas prácticas inaceptables.

127. El juicio de conciencia es muy diferente a un cálculo de interés o a un medio de adaptarse al sistema. Hay casos en que exige ir contra el sistema y hacer lo contrario de los propios intereses, salvo el “interés” por hacer lo que se considera justo. Antígona va llorando camino de la muerte, pero no desplora haber enterrado a su hermano. Esto nos muestra que en la estructura misma de la conciencia se encuentra la remisión a algo que va más allá de ella, a ciertos criterios de lo bueno y lo malo que el sujeto encuentra en sí mismo aunque no están puestos por él.

Los juicios de la conciencia son categóricos. En cambio los que se fundan en un interés son siempre hipotéticos. No es lo mismo decir “no mientas” que decir “si quieres ganar la maratón, debes comer todos los días una dieta equilibrada”. No existe obligación de ingerir una dieta adecuada para la obtención de trofeos deportivos, como sí la hay respecto de la veracidad. De ahí que la obligación de seguir la conciencia sea absoluta, mientras que se puede renunciar a hacer algo que está motivado por el interés. La existencia de la conciencia, por otra parte, es

una clara comprobación de que la razón tiene un uso práctico y no se limita simplemente a elaborar estrategias para el logro de ciertos intereses o a servir de ayuda para la satisfacción de los gustos personales. Ella no nos reprocha al modo en que un jugador de ajedrez lamenta haber hecho una jugada poco feliz. Su actuación tiene más que ver con el dolor de Creonte, cuando, al final de *Antígona*, descubre que ha obrado insensatamente.

FORMAS DE LA CONCIENCIA

128. ¿Es posible liberarse de la conciencia? Es lo que quería Lady Macbeth, antes de incitar a su marido a la traición:

“¡Espíritus, venid! ¡Venid a mí, puesto que presidís los pensamientos de una muerte! ¡Arrancadme mi sexo y llenadme del todo, de pies a la cabeza, con la más espantosa残酷! ¡Que se adense mi sangre, que se bloqueen todas las puertas al remordimiento! ¡Que no vengan a mí contritos sentimientos naturales a perturbar mi propósito cruel, o a poner tregua a su realización!”.¹²²

En la medida en que se produzca un acostumbramiento al mal, la voz de la conciencia se debilita. Entonces, lo que antes producía una incomodidad, un cierto desgarro interior, comienza a no ser tan molesto. Con todo, salvo en casos patológicos, siempre queda un eco de esa voz interior, aunque sea tenue. Por eso Lady Macbeth termina perdiendo la razón y, en vez del gozo por el poder esperado, acaba atormentada por el recuerdo de su crimen: “Aún queda olor a sangre. Ni todos los perfumes de Arabia endulzarían esta pequeña mano. ¡Oh, oh, oh!”.¹²³

La conciencia moral es un “órgano” que admite grados diversos de sensibilidad, que puede ir afinándose con el tiempo o de-

¹²² *Macbeth*, I, V.

¹²³ *Macbeth*, V, I.

teriorarse. Así, a veces puede dañarse por exceso, produciendo una inquietud que no tiene una justificación razonable. Es el caso de la llamada conciencia escrupulosa, que se da en medios culturales en donde el centro de la formación moral se pone no en la idea de virtud, que es positiva e invita a un crecimiento personal, sino en la de deber. No significa esto que la noción de deber sea falsa o perjudicial, sino simplemente que está en un segundo plano, es una consecuencia del bien, y que, por tanto, no puede constituir el criterio único o principal de moralidad. Es el error que, en *Los miserables*, de Víctor Hugo, representa la figura del inspector Javert, un hombre que todo lo subordina a las ideas de ley, deber y castigo, sin dejar sitio para la humanidad. La conciencia también puede alterarse de otra manera, y transformarse en laxa, que no ve el mal donde sí lo hay, al revés de la conciencia escrupulosa, que lo ve allí donde objetivamente no existe. Lo dicho no debe sorprendernos demasiado: todo lo humano está expuesto al deterioro, por eso la conciencia debe ser apoyada y perfeccionada con una educación adecuada.

En la educación de la conciencia desempeñan un papel fundamental los ejemplos, los consejos y el estudio, porque muchas veces los problemas son complejos y no basta con la buena voluntad para resolverlos. Hay que preguntar, hay que saber a quien preguntar y hay que tener la fortuna de encontrar alrededor de uno las personas capaces de responder con acierto. Sería una ingenuidad pensar que todos cuentan con esta posibilidad, de ahí que el grado de responsabilidad ante una conciencia errónea sea muy diferente entre un individuo y otro. La conciencia es fundamental, pero es falible. Sigue la suerte de la razón, de la que, estrictamente hablando, no se diferencia: la conciencia es el acto por el cual la razón práctica discierne la moralidad de una acción.

129. Que la conciencia sea falible no significa que uno pueda prescindir de ella. Desoírla es tanto como realizar algo que se piensa positivamente que es malo. Una actitud semejante no podría nunca ser buena. Seguir la propia conciencia es condición necesaria para ser una persona honesta. Quien contravie-

ne el dictamen de su conciencia se está condenando a sí mismo. Por lo demás, si alguien sostuviese que es lícito desobedecer la conciencia se estaría poniendo en una situación absurda. En efecto, ¿sería lícito desobedecerla siempre? Nadie sostendría eso. ¿Algunas veces? De ser así, ¿cuándo? No puede decirse que cuando uno quiera, pues eso es tanto como decir que la conciencia no obliga nunca. Tampoco cabe decir que cuando la conciencia es errónea, pues si se advierte el error de la conciencia, ésta deja de ser errónea. La única solución sería ver las cosas a posteriori y señalar que en un caso determinado fue lícito desobedecer la conciencia, pues en último término se mostró que el sujeto padecía un error sobre la moralidad de un acto. Esto, sin embargo, sólo es válido en el campo de la técnica, en que podemos decir que afortunadamente la persona oprimió el botón equivocado, porque por un error el botón rojo estaba en el lugar del azul. Pero no sucede lo mismo en el campo moral: quien elige lo que cree malo, se hace malo a sí mismo. La rectitud moral no se juzga por una simple modificación del mundo exterior, sino por la rectitud de la voluntad.

130. Obedecer la conciencia es condición necesaria de la bondad del acto, pero no suficiente: hay que seguir la conciencia, pero antes hay que asegurarse de que esté bien formada, que sea recta. Tomás de Aquino hace al respecto un par de preguntas cuya respuesta puede sonar paradójica. La primera es si peca quien desoye su conciencia.¹²⁴ La respuesta, sin duda alguna, es positiva: quien hace lo contrario de lo que dice la conciencia hace mal. ¿Quiere decir, entonces, que basta con obedecer la conciencia para que el acto sea bueno?¹²⁵ El lector podría pensar que aquí la respuesta también debe ser positiva, pero no es así. Puede que la conciencia sea errónea y que el sujeto en cuestión haya sido negligente a la hora de formarla. En este caso, entonces, aunque siga la conciencia actuará mal.

¹²⁴ *Suma teológica I-II*, 19, 5c.

¹²⁵ *Suma teológica I-II*, 19, 6c.

Aquí el mal estará no en el hecho de seguir la conciencia, sino en la negligencia, en la culpable ignorancia. Pasa algo semejante al caso de un profesional, sea un médico que opera o un ingeniero que construye un puente, que pretende excusarse por una falla diciendo que esa materia no la aprendió porque la enseñaron en un horario en el que él prefería descansar. En la vida se responde no sólo por lo que se sabe, sino también por lo que razonablemente debería saberse. Volviendo al caso planteado por Tomás, es posible que alguien esté en una situación en la que haga lo que haga hará el mal, pero en una tal situación uno sólo se pone por culpa propia, por desidia.

En cambio, es perfectamente posible que alguien realice algo que objetivamente es malo, pero que no tenga responsabilidad moral porque no lo sabía y, atendidas sus circunstancias, no podía saberlo. Es el caso, como llaman los autores, de una conciencia invenciblemente errónea. Aquí, como se anticipaba antes, influyen notablemente la educación y el medio cultural en los que el sujeto ha vivido. Sin embargo, aparte de que hay cuestiones muy elementales en las que no cabe equivocarse sin culpa, el ser humano no está determinado por completo por la educación recibida, de modo que puede cambiar, corregir su juicio, como cuando los hombres empiezan a darse cuenta de que la esclavitud no es compatible con la dignidad humana. La posibilidad de cambiar, de corregir los propios juicios, hace que nadie pueda simplemente escudarse en la conciencia para considerar justificado cualquier comportamiento. La conciencia remite a otras instancias ulteriores para confirmar su legitimidad. Sin embargo, y no es una contradicción con lo anterior, nadie puede ser obligado a actuar en contra de lo que le dice su conciencia. Sería tanto como obligarlo a hacer lo que piensa que está mal. O sea, obligarlo a hacerse una mala persona.

ARREPENTIMIENTO

131. El actuar bien lleva a adquirir un cierto gusto moral, una certeza de juicio que conduce a que el sujeto acierte en sus

decisiones. Pero el ser humano es débil y muchas veces no advierte con detalle lo que está haciendo, y hace el mal incluso movido por buenas razones. Sin embargo, el hombre tiene la posibilidad de revisar lo actuado, de distanciarse de sí mismo y ponerse como árbitro que no crea las reglas del juego, sino que las aplica. El desajuste, entonces, entre el acto malo que hemos realizado y lo que nosotros sabemos que está bien, causa un dolor. El resultado de esta incongruencia es lo que habitualmente se denomina remordimientos de conciencia. El paso siguiente es el arrepentimiento. Aquí se reconoce que las razones que habían justificado el acto no eran valederas. Se admite que se había buscado un bien particular y no el bien de la entera persona que actúa. Ya no es sólo una molestia interior, sino un verdadero juicio que el hombre pronuncia sobre sí mismo, declarándose culpable. La literatura ha mostrado esta experiencia de modo inigualable en *Crimen y castigo*, de Dostoiewski.

Reconocer el mal como mal, arrepentirse y, en la medida en que sea posible, reparar el daño causado produce una liberación que, si es sincera y profunda, llevará en muchos casos a que los remordimientos desaparezcan y se recupere la unidad interior. Sólo en la medida en que el hombre admita el mal como propio, es decir, como fruto de su libre querer y no simplemente de las circunstancias o del ambiente, se podrá liberar de su peso. La conciencia es una llamada a la responsabilidad, a que el hombre reivindique la autoría de sus propios actos.

132. Las nociones de conciencia y arrepentimiento han sido puestas de relieve de modo muy particular en la tradición judeocristiana. Así, la vida en este mundo adquiere un particular dramatismo, en cuanto que en un acto, en una decisión, el hombre puede reorientar su existencia de manera radical. Es el fenómeno de la conversión. Aparentemente este modo de ver las cosas está en las antípodas de aquel que proponía Aristóteles, en el cual lo decisivo no son las decisiones aisladas, sino la formación de hábitos virtuosos. Sin embargo, aunque existen diferencias, no hay contradicción. En la tradición judeocristiana también es fundamental la formación de hábitos, y toda conversión es se-

guida de un lento proceso, a veces doloroso, en el que se empieza a vivir de otra manera y a adquirir hábitos contrarios a los que se tenían. El matiz de diferencia está en que se pone un mayor acento en la libertad del individuo y en su capacidad de liberarse de las fatalidades en las que parece encontrarse. En el caso de *Antígona* vemos que Creonte, al final, se arrepiente y oye los consejos de Tiresias, pero esto no es suficiente para cambiar un destino que es trágico. Ese peso del destino está ausente en el mundo judeocristiano, pues es reemplazado por la noción, mucho más optimista, de providencia.

Para el arrepentimiento es de gran ayuda el que intervenga, además, el perdón del ofendido. El percibir la grandeza del gesto que perdona hace más fácil al hombre el arrepentimiento. A veces el perdón revela tal grandeza que mueve a arrepentirse. Un clérigo recibe a un delincuente en su casa. Éste le responde robando y huyendo. Cuando lo capturan, el clérigo, en vez de desquitarse, le regala lo robado y más. Ningún hombre es capaz de resistirse y el ladrón perdonado se transforma en Lafitte, el bondadoso héroe de *Los miserables*. Con todo, el perdón no es imprescindible: cabe arrepentimiento sin perdón.

La dolorosa reorientación de la libertad hacia el bien, el arrepentimiento, es compatible con que el mal, es decir, ese bien que se persigue desordenadamente, siga atrayendo, precisamente por lo que tiene de bien, pero la voluntad tiene la capacidad de no seguir ese impulso desordenado. Elegir entre el bien y el mal es cosa de la libertad, no de la sensibilidad. Se responde por lo que se quiere, por lo que libremente se elige, no por lo que simplemente se siente.

Como resumen de este capítulo, podemos decir que la conciencia es el acto de la razón práctica que juzga acerca de la moralidad. O sea, es la forma más cercana en la que se nos manifiesta la ley moral. Contravenir los dictados de la conciencia significaría hacer lo que se tiene por malo. Y esto siempre constituye una degradación del agente. La conciencia resguarda el bien de la persona entera, por encima de sus intereses o gustos particulares, que a veces se dirigen a bienes aparentes.

Con todo, la conciencia no constituye una instancia infalible. Es necesario formarla mediante el estudio y el consejo, pues los problemas morales pueden revestir, a veces, una gran complejidad. El arrepentimiento es un proceso que permite reorientar la existencia humana, cuando por malicia o debilidad se ha actuado mal.

XI. LOS CRITERIOS DE LA MORALIDAD

El axioma: despreciar en los actos las consecuencias; y el otro: juzgar los actos por las consecuencias y tomarlas por norma de lo que es justo y bueno, son en ambos casos un juicio abstracto.

G. W. F. HEGEL.¹²⁶

133. Si la ética es una reflexión racional y sistemática sobre la moralidad, resulta natural que debamos preguntarnos: ¿de qué depende que un acto sea bueno? Las respuestas son muy variadas. Unos dirán que son buenos los actos que produzcan consecuencias buenas. Los que afirman que todo vale en el amor y en la guerra apuntan en esa dirección. Otros afirmarán que la bondad de un acto deriva de su congruencia con la ley o del hecho de que se haya realizado con una intención recta. Estas respuestas no son necesariamente excluyentes entre sí. De hecho la tradición ética señala que son varios los factores que deben estar presentes para asegurar la bondad del acto. Es el tema de las fuentes de la moralidad, es decir, de dónde toma el acto su carácter de bueno o malo. Se trata de un problema importante, aunque a veces se le dé una centralidad que no tiene. En efecto, lo fundamental en la vida moral es la adquisición de virtudes. El virtuoso acierta. El vicioso difícilmente dará con la solución adecuada, por más que cuente con muchos libros a su disposición. Sin embargo, esta respuesta no es suficiente porque, visto desde fuera, tenemos que estar en condiciones de saber qué tienen las acciones del virtuoso que hacen que sean buenas y por qué las del hombre vicioso muchas veces no lo son.

¹²⁶ *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*, Felix Meiner, Hamburg, 1995, &118.

OBJETO

134. Lo primero a lo que hay que atender a la hora de determinar si una acción es buena o mala es a *lo que se hace*, a la materia del acto. El objeto es lo que efectivamente se quiere, aquello a lo que tiende la acción en sí misma, lo que elige la voluntad, más allá de los motivos. Aquí basta con que este elemento no sea bueno para que el acto quede viciado, sea malo. La voluntad del hombre tiene un enorme poder, puede elegir cosas muy diversas, pero no tiene la capacidad de tornar bueno aquello que objetivamente es malo. Esto es lo que quiere decir la frase “el fin no justifica los medios”. Una buena intención no es suficiente para legitimar cualquier cosa que se haga para conseguirla. Es difícil negar que Creonte, en *Antígona*, buscaba el bien de Tebas, pero lo que de hecho eligió, ordenar bajo pena de muerte que Polinices no recibiera sepultura, fue objetivamente malo.

Los estudiosos suelen llamar a la intención el “fin *del* que obra” (*finis operantis*), mientras que el objeto lo denominan “fin *de la* obra” (*finis operis*). En otras palabras, podríamos hablar de fin subjetivo y fin objetivo. El fin subjetivo de Creonte era asegurar la unidad de la ciudad, castigando a sus enemigos; el fin objetivo, lo que realmente eligió, fue privar a un muerto de su sepultura. En la frase “el fin no justifica los medios” éstos indican al objeto, mientras que el fin alude a la intención.

135. Cuando hablamos de objeto no nos referimos al acto elegido en lo que tiene de materialidad física. A este nivel, existe una ambigüedad: enojarse, por ejemplo, puede ser un acto de la virtud de la fortaleza o del vicio de la ira; amputar un miembro puede ser un acto ordenable al bien de la persona, si lo realiza un médico respecto de un miembro gangrenado, o un acto de gran malicia, cuando lo lleva a cabo un delincuente. El objeto moral, entonces, se distingue del objeto físico. Lo relevante no es el objeto material sobre el que recae sino su relación con el bien de la entera persona. La distinción es importante, porque permite diferenciar casos, como

el de la legítima defensa y el homicidio, o el de la amputación y la mutilación, en los que desde el punto de vista biológico se observa una identidad.

A veces la voluntad que quiere el acto no es ni buena ni mala; simplemente no existe. Es el caso de quien ignora los elementos de hecho sobre los que está actuando, como el que dispara hacia un árbol de follaje tupido, sin saber que había un ornitólogo encima de una rama, o el del propio Edipo, que se une a Yocasta sin saber que es su madre.

Las buenas disposiciones (las virtudes) son el resultado de hacer muchas veces ciertos actos que objetivamente son buenos. Con el tiempo y el ejercicio esos actos fluyen de modo natural, el sujeto tiende a elegirlos. Por eso, no hay contradicción entre el hecho de que lo fundamental sea la adquisición de las virtudes y el reconocimiento de que el objeto es una de las fuentes de la moralidad, y que, por tanto, un objeto malo impide actuar bien.

INTENCIÓN O FIN SUBJETIVO

136. Al comienzo de estas páginas decíamos que hay fines que se buscan por sí mismos, como el placer o la contemplación de la verdad, y otros que se buscan en vistas de otra cosa, como el dinero. Muchas veces, entonces, realizamos algo porque queremos conseguir otra cosa, como Ulises, que se disfraza de mendigo para ver con tranquilidad qué pasa en su casa, a la vuelta a Itaca. Cuando actuamos, la finalidad que se quiere lograr debe ser buena, si se quiere que la acción de que se trata también lo sea. Si lo que se persigue es malo, necesariamente se actuará mal. Una intención torcida, desordenada, contamina toda la acción. La literatura y la vida cotidiana nos dan múltiples ejemplos. Hay caricias que arañan, como la del delantero al arquero del equipo contrario cuya valla acaba de batir. Muchas sonrisas esconden maldad. La intención, entonces, apunta al bien que esperamos conseguir con la acción que realizamos.

Es necesario, entonces, que la acción sea subjetivamente buena. No se trata aquí simplemente de que el sujeto busque como último fin algo que sea bueno. Ya recordábamos antes que el hombre puede buscar la felicidad en bienes muy diversos. Así, unos orientan su vida al logro del placer, otros persiguen los honores, o la virtud u otras cosas. Sin embargo, puede suceder que alguien que ha orientado su vida de mala manera, quiera, con todo, hacer algo bueno aquí y ahora. O al revés, una vida bien encaminada no excluye la posibilidad de que el sujeto se desvíe, que realice un acto determinado por envidia, ira o cualquier otro motivo menos recto. Se trata, en suma, de que, en el acto concreto que aquí y ahora se está realizando, el sujeto tenga una intención recta, que subjetivamente quiera conseguir algo bueno.

Pero que la intención no basta ya lo ha advertido la sabiduría popular, cuando señala que “el camino al infierno está pavimentado de buenas intenciones”. Aunque se piense, como hacen algunos, que la intención es lo más importante, hay que reconocer que ella debe guardar una coherencia con los medios que se eligen para conseguir lo intentado, en suma, con lo que objetivamente se realiza. El incendio de Roma es un incendio, por más que Nerón lo haya considerado un acto de alto contenido estético y lo haya acompañado al son de la lira, según se cuenta.

CIRCUNSTANCIAS

137. Con todo, no basta con querer cosas que en sí mismas son buenas y con quererlas por un buen motivo. El hombre actúa dentro de la historia, y no puede ser ajeno a las condiciones externas en las que lleva a cabo su actividad. Aristóteles enseña que no se puede definir por anticipado la obra del virtuoso. Hay cosas que un hombre correcto no haría nunca, pero de ahí no se deriva que el virtuoso sepa siempre *a priori* lo que debe realizar. Todos queremos ser templados, pero la cantidad de comida que ingerimos depende de cosas tan diversas

como nuestra edad, las actividades que debamos realizar o nuestro estado de salud en ese momento. Todas estas cosas son las llamadas circunstancias. Ellas son las condiciones que acompañan a la acción y son decisivas a la hora de efectuar una valoración suya. Entre las circunstancias hay que contar las consecuencias que previsiblemente derivan del acto.

138. Cuando se dice que las circunstancias son decisivas, no se pretende que puedan transformar en bueno lo malo. Pueden, sin embargo, hacer que lo que era bueno por la intención y por el objeto, sea malo en un caso determinado, como cuando se practica natación en el océano Pacífico después de haber comido una gigantesca paila marinera. Asimismo, aumentan o disminuyen la bondad o maldad de una acción. No es igual actuar con alevosía que movido por la pasión. Tampoco resulta irrelevante que el que actúe mal sea una persona constituida en autoridad y, por tanto, particularmente obligado a dar buen ejemplo. La edad, la posición de la persona, los medios empleados, el lugar, el momento y otros factores, son elementos que pueden influir en la valoración del acto y que no deben ser desatendidos. Si el lector va alguna vez a Coquimbo, hará bien en probar "Napoleón" y "Josefina", dos tortas famosas que, desde hace muchos años, fabrica "Álvarez Carmona", una antigua pastelería del lugar. Pero ese acto meritorio se transformará en moralmente reprobable si el lector es diabético. Como se ve, las circunstancias son muy importantes.

139. Aunque las circunstancias no influyen en hacer que un acto malo sea bueno, sí puede suceder que hagan que nos hallemos frente a un acto distinto. La circunstancia de que alguien sea injustamente agredido, por ejemplo, puede hacer que su acto de respuesta no sea un homicidio sino un caso de legítima defensa. El hecho de hallarse o no en un combate naval es decisivo para saber si la acción de Arturo Prat de abordar el "Huáscar" es un acto de valentía o una conducta temeraria. Dicho en términos filosóficos, hay circunstancias que pueden influir en la determinación de la especie moral de la acción,

transformándola en otra distinta porque forman parte del objeto moral.

Las fuentes de la moralidad, en suma, son las tres indicadas, es decir, el objeto, la intención o fin subjetivo, y las circunstancias. La moralidad de un acto exige que se den las tres de modo adecuado, y basta con que una no se cumpla para que el acto se vicie. Esto lo expresaban los escolásticos con el adagio “el bien requiere de todas las condiciones de bondad, pero el mal se produce por la falta de cualquiera de ellas”.

LAS NORMAS MORALES ABSOLUTAS

140. En lo que va de este libro se ha dado varias veces a entender que toda ética de las virtudes estará necesariamente marcada por una cierta relatividad. En efecto, el justo medio en que las virtudes consisten es un medio racional, es decir, no está normalmente determinado por una cantidad externa, sino que debe ser establecido prudencialmente, atendiendo a las características del sujeto y su situación. Aristóteles pone el ejemplo de Milón, un voluminoso atleta que, según se decía, debía consumir un vacuno al día. Todos tenemos que ser templados, pero lo que eso conlleva en la práctica difiere de persona en persona, y probablemente lo templado para el lector será comer bastante menos carne que Milón. Lo que se dice de la templanza lo afirmamos de la laboriosidad, la fortaleza y todas las demás virtudes. Sólo en el caso de la justicia es posible predecir por anticipado qué es lo que debe hacer alguien para ser justo en un caso determinado, ya que el medio en que consiste el acto justo se determina externamente, como ya se dijo, comparando lo que se da con lo que se recibe, o lo que se reparte y los méritos del destinatario.

141. Sin embargo, advierte Aristóteles que hay ciertas acciones y pasiones que no admiten un más y un menos a la hora de su calificación moral, sino que siempre suponen un desorden:

“no toda acción ni toda pasión admite el término medio, pues hay algunas cuyo mero nombre implica la maldad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones el adulterio, el robo y el homicidio. Todas estas cosas y las semejantes a ellas se llaman así por ser malas en sí mismas, no sus excesos ni sus defectos. Por tanto, no es posible nunca acertar con ellas sino que siempre se yerra. Y no está el bien o el mal, cuando se trata de ellas, por ejemplo, en cometer adulterio con la mujer debida y cuando y como es debido, sino que, en absoluto, el hacer cualquiera de estas cosas está mal”.¹²⁷

Vemos, entonces, que aquí cesa cualquier relatividad en la ética. Estamos ante un límite infranqueable. No es casual, entonces, que esas normas morales estén expresadas de manera negativa: “no matarás a un inocente” (homicidio), “no mentirás”, “no adulterarás”, etc., de modo que los hombres están en condiciones de saber con relativa facilidad cuándo han transgredido ese límite. En cambio, en las normas expresadas de manera positiva (por ejemplo, “honra a tus padres”), vemos que nunca se agota su contenido, que siempre pueden ser cumplidas de una manera más perfecta.

Si lo dicho por Aristóteles es verdad, entonces estas normas negativas siempre indican algo que es contrario a la razón. Esta contrariedad no puede ser suprimida por un más y un menos, o por un cambio de circunstancias o motivaciones: se trata de acciones que no son ordenables al bien de la persona entera.

OBJECIONES EN CONTRA DE LOS ABSOLUTOS MORALES

142. Si existen normas morales de carácter absoluto, entonces jamás será lícito realizar las acciones que ellas indican. Ni aun con el pretexto de circunstancias extraordinarias se podrá co-

¹²⁷ EN II 6, 1107a9-17.

meter un homicidio, alegrarse del mal ajeno o mentir. Las circunstancias son muy importantes en moral, pero en casos como esos cesa todo cálculo de circunstancias, lo mismo que de las consecuencias futuras de la acción. Quien se halla ante la posibilidad de realizar una de esas acciones, deberá excluirla por principio de su curso de decisión, sin entrar a considerar si en ese caso, por una determinada circunstancia o por los efectos benéficos que podría producir, cabría llevarla a cabo. No es lícito hacer el mal para producir el bien.

Una doctrina tal, que es la que mantiene la tradición ética, desde Aristóteles hasta nuestros días pasando por los escolásticos y muchos modernos, como Kant, dista de ser pacífica. Así, muchos autores la han hecho objeto de crítica o la han interpretado de modo que permita, bajo ciertas condiciones, realizar algunos de esos actos. Se dice, por ejemplo, que esas normas, en el fondo, encierran tautologías. Si incurrir en homicidio significa matar *injustamente* a una persona, o si cometer adulterio significa mantener relaciones sexuales *ilícitas* fuera del matrimonio, resulta obvio que esos actos son ilícitos, ya que por definición es ilícito realizar algo ilícito. Dicho con otras palabras, si la evaluación negativa (el carácter de ilícita) está incluida en la descripción de la conducta, es evidente que esa acción deberá ser excluida de modo necesario. De esta manera, los absolutos morales serían normas superfluas, que se limitarían a decirnos lo que ya sabemos: que es malo lo malo.

Sin embargo, no hay tal tautología. No es que la conducta se describa como poseyendo una maldad moral y luego se diga que es mala, sino que se afirma que la conducta misma –descrita sin incluir en su definición su licitud o ilicitud– es siempre ilegítima. El homicidio es matar directa e intencionadamente a un inocente, y punto. Hasta aquí la descripción de la conducta. Eso es lo que entendemos por homicidio y de eso se dice que es siempre malo, sean cuales fueren las circunstancias. La evaluación, por tanto, viene después. Otro tanto sucede con el adulterio, que no significa tener relaciones sexuales extramaritales ilícitas sino simplemente tenerlas con una persona distinta del propio cónyuge.

143. Con todo, la dificultad más habitual para admitir la existencia de las normas morales inexcepcionables no es la indicada, sino una mucho más práctica: ¿no resultará exagerado excluir por principio ciertas conductas, cuando en determinadas ocasiones su realización nos permite obtener bienes mayores? ¿No sería razonable dar muerte a un inocente si ese es el precio exigido por un terrorista para no matar a varias decenas de rehenes? ¿O no podría ser el adulterio, en ciertos casos, un medio de liberar determinadas tensiones psíquicas y, por tanto, una manera de salvar a un matrimonio de una crisis mayor? Y el aborto, ¿no resulta la única manera para salir adelante en una situación de miseria o cuando la concepción es consecuencia de una violación?

En torno a estas cuestiones se ha originado una amplia discusión, que no se puede detallar en estas páginas. Baste con decir que las cosas no son tan sencillas como podrían parecer. Pensemos, por ejemplo, en el chantaje del terrorista: ¿quién nos asegura que si cumplimos sus exigencias liberará a los rehenes? Y aunque los liberase, ¿quién asegura que, si cedemos, no se extenderán esas prácticas y nos veamos entonces afectados por una masiva difusión de los secuestros, con mucho más sufrimientos y muertes que los que se habrían producido si no hubiésemos accedido a realizar algo malo para conseguir un bien mayor? Además, la liberación de los rehenes no se producirá por nuestra acción homicida, sino por la mera voluntad del terrorista: hagamos o no lo que nos pide, él puede cumplir o no su amenaza. No hay relación de causalidad. Ni siquiera podemos decir, en sentido estricto, que hacemos algo malo para producir un bien. Más bien estaremos haciendo algo malo y mantendremos la esperanza de que, por causas diversas, se produzca un bien. Pero, que se produzca o no, es un hecho que no depende de nuestra voluntad. Estamos en presencia de dos acciones diferentes y en caso alguno se puede decir que la multitud se salvó *porque* se dio muerte a un inocente.

Además, como nuestra voluntad está radicalmente involucrada en cada una de nuestras elecciones, el hecho de elegir consciente y deliberadamente algo que no es ordenable al bien

del hombre produce en nosotros una mala voluntad, nos hace peores personas. Determinadas circunstancias o una buena intención pueden atenuar la malicia, pero no son suficientes como para suprimirla. Los efectos de las acciones, entonces, no son sólo externos. Ellas recaen sobre el propio sujeto, convirtiéndolo en un tipo determinado de persona.

EL ALCANCE DE NUESTRA RESPONSABILIDAD

144. En el fondo, lo que se está discutiendo es a qué estamos obligados y cuál es el ámbito de nuestra responsabilidad. ¿Es nuestra obligación hacer el bien o producirlo, actuar bien o dar origen a buenos resultados?, ¿respondemos de las acciones que dependen de nuestra libertad o de estados de cosas futuros que se originan debido a múltiples factores además de nuestra voluntad?

Si nuestra obligación es hacer el bien y evitar el mal en el marco de cada una de nuestras acciones, entonces sabemos bastante bien de qué respondemos. Si alguien nos dice que, si hubiésemos dado muerte a la madre que educaba mal al hijo no se habría producido nunca un tirano, nosotros podríamos responder que el matar directamente a un inocente es algo que se halla fuera del alcance de nuestras posibilidades. Así como no podemos transformar el fuego en agua o las balas en algodones, tampoco podemos cometer homicidio. Ambas cosas son imposibles, sólo que una es física y la otra moralmente imposible.

En cambio, si nuestra obligación es producir el bien, entonces debemos actuar no en función de lo que nos indique nuestra conciencia en ese caso, sino de lo que resulte de un cálculo, a saber, de la suma de las consecuencias positivas menos la suma de las consecuencias negativas que se producirán como resultado de esa acción. Esto, a nuestro juicio, es imposible. Más aún, indeseable.

Es imposible porque no conocemos el futuro. Hasta los resultados más cercanos y probables de nuestros actos pueden ser muy diferentes de lo que preveíamos, ya que es inevitable que aparezcan factores no considerados. Por eso se ha llegado a decir que:

“Tan imprevisibles son las consecuencias de sus actos que el hombre resulta finalmente mero espectador de la historia que hace”.¹²⁸

Y:

“Tal es la complejidad de todo hecho histórico que siempre podemos temer que de un bien nazca un mal y siempre esperar que de un mal nazca un bien”.¹²⁹

Pretender que el hombre sea capaz de tomar sobre sus hombros una tarea semejante significa atribuirle unas fuerzas divinas que está lejos de poseer. Los seres humanos apenas somos capaces de ver lo que pasará más allá de nuestras narices. También resulta imposible realizar un cálculo científico acerca de las consecuencias de nuestros actos porque no disponemos de una medida común que permita reducir los resultados buenos y malos a un común denominador, de modo que podamos realizar el cálculo que se nos pide.

Lo anterior no significa negar que en la vida moral haya que prever el futuro y anticipar posibles cursos causales. Habrá que hacerlo, pero mediante un razonamiento prudencial y no a través de un cálculo técnico. A diferencia de los procedimientos técnicos, el resultado de ese razonamiento normalmente no será seguro. Por lo general, sólo tendremos seguridad absoluta de que hemos actuado bien cuando hemos omitido realizar un acto intrínsecamente malo. En el resto de nuestras acciones no tendremos esa seguridad, porque estaremos entregados a la calidad de nuestra prudencia. El esfuerzo en la vida moral no va encaminado tanto a que obtengamos una seguridad absoluta, sino a desarrollar estilos de conducta tales que no puedan ser mal utilizados. Es el caso de las virtudes.

¹²⁸ N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito. Selección*. Villegas Editores, Bogotá, 2001, 355.

¹²⁹ N. Gómez Dávila, *Escolios...*, 356.

145. Aunque fuese posible hacer un cálculo técnico, no sería deseable, pues significaría, si se toma en serio, poner sobre los hombros del agente una carga terrible de soportar, a saber, la de constituirse en juez de la historia. Sabemos, por ejemplo, que muchos actos malos han sido seguidos de algunos efectos indirectos de carácter positivo, ¿significa esto que los podemos justificar?, ¿podría, por ejemplo, alguien decir que el horror de Auschwitz resulta compensado por la simpatía general de que goza hoy el pueblo judío en todas partes? Es indudable que lo ocurrido allí ayudó a remover la conciencia de la humanidad para que reconociera la dignidad de un pueblo. Pero Auschwitz sigue siendo Auschwitz y no resulta un milímetro menos malo porque haya logrado una consecuencia positiva en el largo plazo, por muy importante que ésta pudiera ser. Cuando uno se ve enfrentado a la posibilidad de realizar un acto semejante, debe detenerse sin que tenga sentido imaginar escenarios o calcular consecuencias futuras que podría proporcionar una justificación para hacerlo. Siempre cabe encontrar razones para hacer algo malo. Por eso dice Eneas a Aquiles que “versátil es la lengua de los mortales; en ella hay razones de toda índole, y el pasto de palabras es copioso aquí y allá”.¹³⁰ Pero esas razones no son tales que sean capaces de eliminar las razones para no hacer el mal.

Un famoso caso judicial ocurrido en Alemania hace años puede ayudar a ilustrar la diferencia que existe entre admitir o no ciertos límites infranqueables, más allá de los cuales cesa el cálculo de las consecuencias. Se trataba de un triángulo amoroso que se había producido al interior de una secta. La mujer y su amante deciden eliminar al marido de ella, para lo cual recurren a otro adepto de esa agrupación. Le explican que, por una revelación especial, han sabido que el mundo va a sufrir una invasión de los gatos, que terminarán por dominar a todos los hombres. Sin embargo, para que esta operación tenga éxito, los felinos deben contar con un hombre, el “Rey de los gatos”, que sirva de nexo

¹³⁰ *Iliada* XX 248-9.

y permita llevar a cabo el plan. Ese hombre casualmente es el marido de la mujer. Se le pide, entonces, que se sacrifique por la humanidad y dé muerte a ese hombre, para evitar así un daño de grandísimas proporciones. ¿No es legítimo sacrificar la propia conciencia con tal de evitar la esclavitud presente y futura de todos los seres humanos? El aludido acepta la proposición y da muerte al marido de la interesada. En el juicio se acreditó que el homicida no estaba demente y que había obrado en uso de su razón. La defensa alegó que por su parte había existido una buena intención, pues no había obrado motivado por intereses personales, sino por una preocupación por el bienestar de la humanidad. Los tribunales no acogieron esa defensa y condenaron al homicida, aduciendo que ningún cálculo de consecuencias podía justificar el que se tratara a una persona, en este caso la víctima, como un simple medio para el logro de otros intereses. Cuando actuamos, nunca sabemos todo lo que podríamos o querriamos saber. La única excepción está dada por esos actos que sabemos que son siempre malos, pues ese conocimiento es completamente suficiente para excluirlos de nuestro curso de acción. Dicho con otras palabras, en moral el conocimiento más seguro tiene un carácter negativo. Por eso dice Aristóteles que “hay quizá cosas a las que uno no puede ser forzado, sino que debe preferir la muerte tras terribles sufrimientos: así, las causas que obligaron al Alcmeón de Eurípides a matar a su madre resultan ridículas”.¹³¹

Lo visto nos lleva a ver que no existe un paralelismo entre las acciones y las omisiones. Sólo respondemos de las omisiones cuando tenemos el deber de hacer algo, pero no tenemos, por ejemplo, el deber de matar a un inocente. Si alguien nos reclama una conducta semejante contestaremos, como se dijo antes, que está más allá de nuestro alcance, o sea, que es imposible.

146. La aceptación de normas morales de carácter absoluto no significa petrificar la vida de los individuos ni poner cortapisas

¹³¹ EN III 1, 1110a27 ss.

al despliegue de su libertad. De una parte, ellas son muy pocas, y sólo marcan el límite que impide caer en actos de inhumanidad. De otra, como se dijo antes, el problema fundamental de la vida de las personas correctas no es la de elegir entre el bien y el mal, sino entre lo bueno y lo mejor, y este diario problema sólo se puede ir resolviendo en la medida en que el hombre aspire no a simplemente evitar transgredir unos mínimos, sino a desenvolver todas sus capacidades de una manera que armonice con las exigencias de su situación. Por último, el contar con ciertos límites nos pone enfrente la existencia de seres que son más débiles que nosotros y las exigencias que derivan de la dignidad humana, que impide que la reduzcamos a la condición de un simple instrumento que se sacrifica para lograr finalidades supuestamente más altas. La existencia de normas morales que no admiten excepción, es una garantía para aquellas personas que, por su desmedrada situación física, psíquica o económica, pueden ser objeto de subordinación a los intereses de otros hombres más poderosos. Ante estas normas no hay personas privilegiadas. Nadie puede sustraerse de sus exigencias.

Los llamados absolutos morales nos hacen recordar que hay fronteras entre lo humano y lo inhumano, que nuestra acción no se da en el vacío sino en la coexistencia con nuestros semejantes, y que no somos nosotros los que determinamos el sentido último de la realidad. Con todo, el respeto de esas normas no basta para ser una buena persona. Ellas marcan tan sólo un mínimo, es decir, protegen diversos bienes cuya lesión significa que el sujeto está reduciendo a la humanidad, ya sea la propia o la ajena, a la condición de cosa, que está destruyendo algún aspecto de la plenitud humana. Pero la vida moral no acaba allí, sino que se dirige a vivir bien, a alcanzar la excelencia humana. Si alguien piensa que es bueno simplemente porque no le hace mal a nadie, es señal de que no ha entendido nada.

EL FIN DE TODOS LOS CAMINOS

147. Hay un pasaje de *El Señor de los Anillos* que es particularmente ilustrativo de lo que se viene diciendo. Está al comienzo de la obra y recoge un diálogo entre Frodo y Gandalf. El primero es un pacífico *hobbit*, cuyo mayor anhelo sería pasar la vida en La Comarca, conversando con sus amigos, fumando, haciendo fiestas y comiendo seis veces al día. Por razones que no es del caso explicar aquí, la vida se le complica desde que su tío Bilbo encuentra un anillo que da un enorme poder a su poseedor. Gandalf es un mago viejo, sabio y bueno. Conversan a propósito de Gollum, una criatura traidora y repugnante, que ha sido capturada. Frodo piensa que debían haberle dado muerte de inmediato. Gandalf le muestra que Bilbo se abstuvo de hacerlo por lástima y que esa compasión y el hecho de no desear el poder que deriva del Anillo han evitado que la maldad se apodere de él.

“—Gandalf, mi mejor amigo, ¿qué debo hacer? Porque ahora estoy realmente asustado. ¿Qué debo hacer? ¡Qué lástima que Bilbo no haya matado a esa vil criatura cuando tuvo la oportunidad!

“—¿Lástima? Sí, fue lástima lo que detuvo la mano de Bilbo. Lástima y misericordia: no matar sin necesidad. Y ha sido bien recompensado. Frodo, puedes estar seguro: la maldad lo rozó apenas y al fin pudo escapar por el modo en que tomó posesión del Anillo, con lástima.

“—Lo lamento —dijo Frodo—; estoy asustado y no siento ninguna lástima por Gollum.

“—No lo has visto —interrumpió Gandalf.

“—No, y no quiero verlo —replicó Frodo—. No puedo entenderte. ¿Quieres decir que tú y los Elfos habéis dejado que siguiera viviendo después de todas esas horribles acciones? Ahora, de cualquier modo, es tan malo como un orco, y además un enemigo. Merece la muerte.

“—La merece, sin duda. Muchos de los que viven merecen morir y algunos de los que mueren merecen la vida.

¿Puedes devolver la vida? Entonces no te apresures a dispensar la muerte, pues ni el más sabio conoce el fin de todos los caminos".¹³²

En este diálogo se enfrentan dos lógicas distintas. De una parte, la de Frodo, que apoya su argumentación en el deseo de sacarse un problema de encima y dar satisfacción a su ira. Sorprende, en cambio, encontrar que precisamente aquel que reconocemos como sabio, Gandalf, apoye su argumentación en dos profundas convicciones: la primera es que no resulta posible actuar de una manera sin que esa acción deje una huella en nosotros. La segunda es la conciencia de los límites del propio conocimiento: no podemos predecir el futuro. Si no podemos conocer lo que sucederá, entonces lo más razonable es apostar a favor del bien. Por eso el mago advierte un poco más adelante a su interlocutor: "Mi corazón me dice que (Gollum) todavía tiene un papel que desempeñar, para bien o para mal, antes del fin; y cuando éste llegue, la misericordia de Bilbo puede determinar el destino de muchos, no menos que el tuyo".¹³³ Quien haya leído la obra descubrirá cuán importante fue el hecho de que Gandalf hubiera mantenido esa convicción, aunque la reacción espontánea habría sido actuar como sugería Frodo. De ahí que concluya este parlamento diciendo: "De cualquier modo no lo hemos matado; es muy anciano y muy infeliz. Los Elfos de los Bosques lo tienen prisionero, pero lo tratan con toda la benevolencia que es posible esperar de esos prudentes corazones".¹³⁴ Toda la historia posterior será una comprobación de cómo la benevolencia es mejor que la venganza. Pero aunque de hecho no fuera así, aunque en algún caso las cosas discurrieran de otro modo y pareciera que el triunfo es de los que actúan mal, subsiste el viejo argumento de que no es posible actuar mal sin hacerse malo, y esto es la mayor de las desgracias. Por algo Gollum es muy infeliz.

¹³² J. R. R. Tolkien, *El Señor de los Anillos*, I, Minotauro, Barcelona, 1991, 84-5.

¹³³ J. R. R. Tolkien, *El Señor...* 85.

¹³⁴ J. R. R. Tolkien, *El Señor...* 85.

DOBLE EFECTO

148. En todos los casos que se han mencionado, lo que se excluye es la posibilidad de querer directamente la realización de una de esas acciones que son siempre malas. Distinta es la situación cuando se quiere algo que en sí mismo es lícito, pero que lleva consigo, como consecuencia indirecta, la producción de un resultado malo.

Pensemos en el ejemplo del aborto o la eutanasia: en ambos casos se trata de dar muerte directamente a un inocente, lo que es moralmente reprobable. Sin embargo, puede suceder que a una mujer embarazada se le diagnostique un cáncer, que, en el estado actual de la Medicina, sólo puede ser tratado con quimio o radioterapia. Su aplicación, con toda probabilidad (o incluso seguridad) producirá la muerte del feto. ¿Es lícito someterse a esos tratamientos? Sí, porque en este caso el objeto o acto elegido consiste en curar. Si se produce la muerte es de modo accidental, indirecto. No se cura la madre *gracias* a la muerte del hijo, sino *a pesar* de la muerte del mismo. Es fundamental, entonces, que el efecto malo no sea el medio para lograr el bueno. Distinto sería el caso en que la madre se sometiera a un aborto, primero, para posteriormente iniciar el tratamiento radiológico. Aquí no habría un acto (la terapia) con un efecto deseado (la curación) y uno no deseado (la muerte), sino dos actos totalmente distintos. El principio de doble efecto se aplica también al caso contrario, el de la embarazada que decide no someterse a la terapia hasta que nazca el niño, época que probablemente será muy tarde para iniciar un tratamiento con posibilidades de éxito. Es un caso heroico, que nada tiene que ver con el suicidio. En efecto, aquí hay un acto bueno (llevar adelante el embarazo) que tiene un efecto directo bueno (el nacimiento) y uno indirecto no deseado (el avance irremediable de una enfermedad mortal). El principio de doble efecto se llama también del voluntario indirecto, puesto que el efecto malo nunca debe ser directamente querido o buscado, sino tan sólo tolerado, soportado.

En cambio, quien mata a un inocente para que el chantajista perdone a unos rehenes está pretendiendo conseguir el efecto

bueno *gracias* al malo (aunque en realidad, como vimos, no se dé esa causalidad). Otro tanto sucede con el caso de quien aplica tortura o lleva a cabo un adulterio para conseguir una información o quien miente para salir de una situación difícil.

149. Además, el acto que se realiza, en este caso curar, debe ser bueno (o, según algunos, indiferente) y debe realizarse con rectitud de intención. No la tiene quien se aprovecha de la situación para realizar el efecto malo, quien se complace en él, o quien realiza la acción que indirectamente trae el resultado negativo sin que exista un motivo razonable. Es lícito que una mujer con un embarazo de dos meses se someta a una quimioterapia para curar un cáncer avanzado, pero no estaría bien que participara en una maratón, aunque su deseo no fuese abortar, sino tan sólo ganar un trofeo. Lo mismo sucede en el caso de la eutanasia. No es lícito quitar la vida a un enfermo, pero sí lo es suministrarle calmantes, aunque ellos, por las limitaciones que tiene la medicina, traigan consigo un acortamiento de la vida del paciente. Los casos vistos nos ayudan a ver una vez más la diferencia entre objeto físico y objeto moral del acto. El objeto no es una sola modificación del mundo exterior, sino algo querido por el agente dentro de un contexto que no es meramente físico, sino humano.

Todas estas cuestiones no se resuelven por la vía de sopear la vida de la madre y la del hijo y considerar que una vale más que otra. No existe una balanza para determinar qué vidas son más importantes. Todas lo son igualmente, ninguna puede ser utilizada como mero instrumento para beneficiar a otra. Se trata más bien de establecer qué es lo que realmente se elige en cada caso y de establecer las condiciones para llevarlo adelante en un mundo, como el nuestro, en donde el empleo de las medicinas, las armas y todos los instrumentos se relaciona con una enorme cantidad de factores, muchos de los cuales son desconocidos, o son tan sólo probables o no están sujetos a nuestro control. Esto es típico de la praxis humana.

Los criterios vistos ayudan a resolver los casos de cooperación *material* al mal. Alguien podría decir que si no hubiese

fabricantes de vino no habría borrachos. Pero tampoco tendrían lugar ciertos asesinatos particularmente sangrientos si no hubiera cuchillos. Los ejemplos podrían multiplicarse al infinito. Lo que es ilícito es colaborar en el acto malo participando de la intención desordenada del sujeto. Es lo que se llama cooperación formal. Quien fabrica vino no está en ese caso. Él simplemente hace algo bueno (mejor dicho, muy bueno), que, junto con el efecto bueno de acompañar la comida, reducir el colesterol, fomentar la amistad, etc., da lugar a que, en ocasiones, alguien abuse del vino, tomándolo con desmesura y perdiendo el preciado don de la razón. Esa cooperación, entonces, es meramente material. Distinto sería el caso de quien vende heroína o algún producto que está directamente destinado a producir adicciones y causar trastornos en el ejercicio de la razón, o de quien ejecuta el encargo de diseñar e imprimir carteles racistas.

Para que un acto sea bueno se requiere que cumpla con varios criterios. En primer lugar, debe ser bueno lo que quiere directamente la voluntad, o sea el objeto. Hay actos que constituyen en sí mismos un desorden y nunca pueden ser elegidos, por ninguna razón. A ellos se refieren las normas morales inexcepcionables. Además del objeto, debe ser buena la finalidad que se busca perseguir con la acción. Por último, también las circunstancias deben ser adecuadas, ya que puede suceder que un acto que sea bueno en abstracto resulte malo en un caso concreto por el contexto en que se lleva a cabo. En todo caso, las circunstancias influyen en aumentar o disminuir la bondad o maldad de un acto, pero no pueden hacer bueno aquello que es intrínsecamente desordenado.

XII. ÉTICA Y NATURALEZA

La naturaleza es fin.

ARISTÓTELES.¹³⁵

150. Hoy muchos se preguntan: ¿existe una naturaleza humana? No faltan razones para negarlo. Cuando se habla de *naturaleza* humana parece que se restringen las posibilidades de nuestra libertad. En efecto, lo propio de la libertad parece ser la apertura a múltiples posibilidades. La naturaleza, en cambio, sigue reglas estables, predecibles. Por otra parte, no pocos sostienen que aquello que nosotros llamamos “natural” no es más que el producto de formas culturales. En la medida en que esas expresiones culturales se generalizan o arraigan en los sujetos, las llamamos “naturales”, pero no son más naturales de lo que podrían ser sus contrarias. Como si lo anterior fuera poco, sucede que las concepciones mismas acerca de lo que es natural en el hombre son muy diferentes. Los griegos estaban tan convencidos de la naturalidad de la esclavitud como nosotros estamos seguros de que los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos. Esta situación parece mostrar que la naturaleza humana no es más que la proyección histórica de una determinada cultura. Por último, podríamos preguntarnos si acaso es adecuado utilizar la noción de naturaleza para referirse al hombre. Ella aparece como un concepto tomado de la física, mientras que el hombre no está en el mundo de la física, sino de la cultura y la libertad. Así, da la impresión de que la apelación a la naturaleza hace imposible la moral; hablar de naturaleza sería incurrir en fisicismo, en la consagración del estado

¹³⁵ *Política* I 1, 1252b32.

de cosas vigente. Es más, la invocación a una naturaleza parece conducir al determinismo, a la aplicación al hombre de causalidades ineludibles.

Por último, desde el punto de vista histórico, la misma alusión a la idea de naturaleza puede haber sido tan sólo un pretexto para que unos hombres mantengan su poder sobre otros, a los que únicamente les queda el consuelo de saber que su desgraciada situación es tan natural como el hecho de tener el pelo o la piel de determinado color.

NECESIDAD DE ADMITIR UNA NATURALEZA HUMANA

151. Hay que reconocer que no faltan dificultades para hablar de una naturaleza humana y justificar la aplicación al hombre de la categoría de lo natural. Sin embargo, no son menores las que se derivan del hecho de prescindir de ella. Nosotros nos fijamos en las consecuencias negativas que puede tener el decir que la esclavitud es por naturaleza. Sin embargo, iguales o mayores son las de afirmar que, como no hay tal naturaleza, el hecho de que a los hombres se les deba respetar la libertad, la honra u otras cosas semejantes, no deriva de otra fuente que de nuestra propia decisión. Alguien podría estar tentado a pensar que, si no existe algo así como una naturaleza y ciertas exigencias naturales, habría que inventarlas para poner al menos una cierta cortapisa a la convención humana.

Por otra parte, es cierto que la naturaleza parece tener su lugar originario en la física, pero eso no significa que no podamos aplicarla al mundo humano, tomando ciertas precauciones. Aunque parezca sorprendente, la idea que está detrás de la noción de naturaleza es precisamente que las cosas cambian. En efecto, todo cambio supone algo que permanece. Esto también parece una constatación válida para el hombre. Es posible que eso que lo hace tan cambiante sea al mismo tiempo la causa que explique la asombrosa permanencia de lo humano a lo largo de los siglos. Basta con leer con una cierta atención la *Odisea*, *Antígona* o *Hamlet*, para percibir que lo humano es permanente.

Aquí no importan demasiado las palabras con las que nos referimos a estas realidades. Hablemos o no de naturaleza, debemos reconocer ciertas constantes en el hombre, junto con la capacidad de cambiar.

152. Pero hay más, porque sólo mediante el cambio el hombre consigue esa permanencia. Lo contrario sería la muerte. Cambiar para que todo siga igual es un consejo del *Gattopardo* que vale para todos los vivientes. Sin embargo, a veces hay cambios que atentan contra el sujeto. Algo tiene que haber en él, entonces, que haga que ciertos cambios sean bienvenidos y otros lo destruyan. El cambio es el modo que tiene el sujeto para crecer, para adaptarse al medio, servir mejor a sus semejantes y desarrollar sus potencialidades. Las capacidades del hombre están dirigidas al crecimiento, a su plenitud. No se crea, entonces, que el cambio es un peligro o un obstáculo para la moralidad. Podría serlo sólo si violentara esas estructuras básicas, esas capacidades fundamentales. Por ejemplo, si se tratara de un cambio que no tiene más objeto que destruir uno de los aspectos fundamentales de la personalidad.

Si tenemos en el hombre esas estructuras fundamentales, entonces será posible hablar de progreso o contar con un parámetro para saber si un determinado desarrollo de la técnica o una medida política pueden ser calificados de mejora o si tan sólo constituyen un cambio de hecho, ajeno al bien humano. Alguien podría criticar que hablamos aquí de *bien humano*, introduciendo categorías que no todos están dispuestos a aceptar. Efectivamente, no tenemos las mismas concepciones acerca de qué es el bien humano, pero no parece fácil que alguien pueda negar en serio, al menos, que existen cosas que para el hombre son un mal. A nadie le parece adecuado el ser sometido a la tortura o a otras formas de vejaciones, o el ser obligado a realizar cosas que repugnan a su conciencia. Esto supone que se está reconociendo una cierta diferencia entre lo bueno y lo malo y que se está suponiendo alguna idea de bien, aunque sea muy tenue.

DIVERSAS IDEAS DE NATURALEZA

153. En la discusión acerca de la naturaleza humana y el eventual papel que ella desempeña en la moralidad, entra en juego un factor que dificulta el entendimiento, a saber, las distintas concepciones de naturaleza que manejan quienes participan en la discusión ética. Básicamente, podríamos dividir estas concepciones en dos grupos, aunque cada uno de ellos admite innumerables matices. De una parte, está la consideración *teleológica* y, de otra, la consideración *empírica* de naturaleza. Trataremos de ilustrarlas con un par de ejemplos tomados de la historia de la filosofía.

Conocida es la afirmación de Aristóteles, que señala que la *pólis* es natural al hombre. Con todo, el propio Aristóteles reconoce que son muy pocos los pueblos que la han alcanzado.¹³⁶ Además, junto con señalar que la *pólis* es natural, dice que aquel que la estableció, su fundador, fue causa de los mayores bienes.¹³⁷ ¿Qué nos está mostrando con esto? Que “natural” no es lo mismo que “general” o “universal de hecho”: puede haber realidades naturales que, por diversas causas, como la falta de cultura, una educación deficiente o el hecho de vivir en un ambiente inapropiado, no sean alcanzadas por todos. También nos muestra que “natural” no se opone a “originado”, pues de lo contrario la *pólis* no podría tener un fundador. Esto choca un tanto con nuestras sensibilidades: para ellas, si algo es natural, debe ser común a todos los hombres y debe existir desde el principio. Sin embargo, no sucede lo mismo en el caso del Estagirita. Para él, la naturaleza apunta hacia un fin.¹³⁸

“Hombre, llega a ser lo que eres” es un muy antiguo consejo de Píndaro, que expresa la idea de que nuestra naturaleza apunta más allá de lo que somos en este momento. Es decir, que el verdadero rostro de lo humano se muestra allí donde los talentos se han cultivado, y no en una situación de pasividad o pereza. Este sentido teleológico hace que, propiamente hablando, el

¹³⁶ Cfr. *Política* III 14, 1285a16-2.

¹³⁷ *Política* I 2, 1253a30-31.

¹³⁸ *Política* I 1, 1252b32.

estado plenamente natural se halle al final y no al principio de un proceso. Esto no significa que la situación inicial sea totalmente ajena a la idea de naturaleza: de la bellota salen encinas y no zanahorias. Pero lo propiamente natural, lo natural en sentido fuerte, no es la bellota sino la encina. Con todo, en la bellota advertimos unas estructuras fundamentales, que son las que apuntan o dirigen el desarrollo. Si las tenemos a la vista, podremos juzgar si lo que de hecho se produjo es el despliegue de esas potencialidades iniciales o una falla, un resultado monstruoso. Si podemos hablar de casos monstruosos es porque lo son en comparación con el caso ordinario, natural.

Para Aristóteles, por tanto, lo natural se aprecia en el ejemplar desarrollado y no en el corrupto.¹³⁹ En efecto, no cualquier desarrollo es igual a otro. El hecho de que tengamos discrepancias y no siempre estemos de acuerdo en qué expresiones corresponden a un desarrollo natural, sólo pone de manifiesto que tenemos mucha discusión por delante, pero no significa que no existan criterios para distinguir lo humano de lo inhumano, o que todos los desarrollos sean iguales. No da lo mismo ser Calígula o Séneca. También hay que tener presente que, al menos en el caso del hombre, nunca se llega a la plena perfección. El ser humano está en permanente estado de perfectibilidad, que va alcanzando a través de su acción. Pero una cosa es que no se posea la perfección por completo, del mismo modo que la curva asintótica nunca termina de toparse con la recta, y otra distinta es que la naturaleza admita cualquier despliegue, incluso lo que no es más que fruto del capricho o la violencia.

La admisión de una naturaleza humana, no significa uniformar a los hombres o postular que, de hecho, sólo existe *una* forma de plenitud humana. Las formas de excelencia humana son muy variadas, aunque no infinitas. La diversidad es importante, pero no cualquier diversidad es digna del hombre. La naturaleza humana apunta hacia su perfección, hacia

¹³⁹ *Cfr. Política I 5, 1254a36-37.*

su bien. Naturaleza y valor, por tanto, son nociones estrechamente vinculadas.

Lo visto se resume en dos de las acepciones que Aristóteles distingue para la voz “naturaleza” en el libro V de su *Metáfísica*. Allí dice que “naturaleza” puede ser entendida en dos sentidos. De una parte ella es la esencia de una cosa.¹⁴⁰ De otra, es el principio inmanente del movimiento de los seres naturales.¹⁴¹

Como se vio más arriba, para la ética es particularmente relevante este segundo sentido, el teleológico. De lo que se trata, para conseguir una vida lograda, es de actualizar al máximo las propias capacidades mediante una vida conducida de acuerdo con lo más noble que hay en nosotros, la razón. Pero qué actividades y formas de comportarse constituyen un perfeccionamiento para el hombre y cuáles, en cambio, significan una degradación, es algo que depende de lo que el hombre es. Su índole propia, asimismo, determina las formas de trato que le hacen justicia, distinguiéndolas de aquellas que significan tratarlo como una cosa, degradarlo. Como se ve, en la ética los dos significados tienen una estrecha conexión.

NOCIÓN EMPÍRICA DE NATURALEZA

154. Frente a la visión de la naturaleza representada por Aristóteles, a lo largo de la historia se fue desarrollando una concepción muy distinta de la misma, que podríamos denominar “moderna”. Ella se caracteriza por reducir la naturaleza a un conjunto de hechos. Decimos “moderna”, aunque también reconoce antecedentes en la Antigüedad, como es el caso de Calicles, que en su discusión con Sócrates reivindica como natural el derecho del fuerte a imponerse sobre el débil,¹⁴² confundiendo hecho y derecho. Así, dice que:

¹⁴⁰ *Cfr. Met.* V 4, 1014b35-36.

¹⁴¹ *Cfr. Met.* V 4, 1014b18-20.

¹⁴² *Cfr. Gorgias* 483a-b.

“La misma naturaleza, creo yo, se encarga de demostrar, a su vez, que es justo que el superior tenga más que el inferior y el poderoso más que el incapaz. Esto demuestra por doquier que tal es la situación, tanto en los otros seres vivos como en todas las ciudades y razas humanas, y que así se discierne lo justo, que el más fuerte gobierne al más débil y tenga más. Pues, ¿en qué clase de justicia se basó Jerjes para invadir militarmente a la Hélade o su padre para atacar a los escitas y así otros miles de ejemplos que se podrían citar semejantes a éstos? Éstos, creo yo, actúan con arreglo a lo que es justo conforme a la naturaleza y también, ¡por Zeus!, conforme a la ley de la naturaleza. No es tal vez de acuerdo con esta ley que nosotros establecemos las nuestras, según las cuales formamos a los mejores y más fuertes de nosotros, tomándolos desde pequeños, como a leones, y encantándolos y hechizándolos los convertimos en esclavos, diciéndoles que es preciso tener lo mismo que los demás y que esto es bello y justo. Pero yo creo que si se presenta un hombre de naturaleza superior haría temblar todo esto y destruyéndolo escaparía, pisoteando nuestras tretas, engaños, encantamientos y todas las leyes contrarias a la naturaleza, y rebelándose se presentaría éste, nuestro esclavo, como dueño, y entonces resplandecería lo que es justo por naturaleza”.¹⁴³

Mientras que en la visión clásica la naturaleza es teleológica, apunta hacia un fin, en esta perspectiva, lo natural equivale a lo empírico, a lo que se da de hecho, incluidas las invasiones de Jerjes y los demás abusos de los poderosos. La naturaleza en el hombre sería lo que está dado por la biología, por lo que tiene de animal o, al menos, por lo que resulta en él del choque de diversos instintos y pulsiones. Mientras Aristóteles pensaba que la naturaleza es fin, en la Modernidad se la entiende frecuentemente como sinónimo de una expresión ini-

¹⁴³ Cfr. Gorgias 483c-484a.

cial, de lo que está al comienzo. Así, muchos piensan que lo más natural sería acercarse a los modos de vida de los hombres primitivos, que las cuevas son más naturales que las casas. Aristóteles jamás diría una cosa semejante, al menos entendiendo la voz “naturaleza” en su sentido principal. Este primitivismo lleva a veces a la añoranza y otras, en cambio, a pensar que el progreso humano consiste en irse alejando de la naturaleza. El primer caso es el de Rousseau, en su segundo *Discurso*, cuando dice a sus contemporáneos:

“¡Volved a la primitiva inocencia, puesto que depende de vosotros; id a los bosques a perder de vista y olvidar los crímenes de vuestros contemporáneos, y no temáis envilecer a vuestra especie renunciando a sus luces por renunciar a sus vicios!”.¹⁴⁴

Otros, por el contrario, piensan que progresar es tanto como romper las cadenas de lo natural, gracias al poder que nos dan la ciencia y la tecnología. Una de las consecuencias de esta visión es que, entonces, el progreso (entendido sólo como progreso técnico o científico) se constituye en patrón de legitimidad moral, y no queda subordinado a criterios superiores.

155. Las diferencias entre ambas concepciones de la naturaleza, la clásica y la moderna, son importantes y tienen numerosas consecuencias, tanto filosóficas como prácticas. Así, muchas revoluciones pueden ser entendidas como una reacción contra la complejidad, como un empeño por volver a la simplicidad de los comienzos, a lo natural en el sentido moderno de la expresión. El movimiento *hippie* de los años sesenta era una buena muestra de este rechazo de la complejidad actual. Otro tanto sucede hoy con ciertos movimientos ecologistas. Para ellos, la ciencia y la cultura tienden a oscurecer lo genuinamente humano.

¹⁴⁴ *Discours sur l'inégalité*, ed. por Heinrich Meier, Schöningh, Paderborn, 1984, 318.

156. Por otra parte, si se asume la concepción moderna o fáctica de naturaleza, entonces parece muy difícil o imposible establecer una vinculación entre naturaleza y moralidad. Esto nos permite llegar a nuestro segundo ejemplo –el primero era el de Aristóteles– dentro de la historia de la filosofía, el de un escocés del siglo XVIII: David Hume. Sus enseñanzas al respecto se resumen en la llamada “ley de Hume”, que establece que el deber no puede derivarse a partir del ser, o sea, que no cabe obtener normas morales a partir de juicios descriptivos. Así, en un pasaje muy famoso de su *Tratado*, Hume hace ver que:

“En todo sistema moral de que haya tenido noticia hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: ‘es’ y ‘no es’, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un ‘debe’ o un ‘no debe’. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este ‘debe’ o ‘no debe’ expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes. Pero como los autores no usan por lo común esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores: estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad, haciéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón”.¹⁴⁵

Este es un texto sobre el cual se ha discutido mucho. Sin embargo, parece claro que en él se advierte una separación ta-

¹⁴⁵ *Tratado de la naturaleza humana*, vol. II. Editora Nacional, Madrid, 1977, 689-690.

jante entre el mundo del ser y el deber ser, entre la naturaleza y la moral. No sucedía lo mismo con autores como Aristóteles o Tomás de Aquino. Para ellos, los seres están dotados de una finalidad y las ideas mismas de ser y de bien son “convertibles”.

Desde este punto de vista moderno, la naturaleza se halla en el mundo del ser. Es un conjunto de hechos. Si pretendemos sacar de ahí la moral, estaremos intentando un imposible, porque de premisas en indicativo no pueden salir conclusiones en imperativo, de constataciones no pueden deducirse prescripciones. Por eso dice Kelsen que “del hecho de que los peces grandes se comen a los pequeños, no es posible deducir que su conducta sea buena o mala. Ningún razonamiento lógico permite pasar de lo que ‘es’ a lo que ‘debe ser’, de la realidad natural al valor moral y jurídico”.¹⁴⁶ Nadie puede mirar lo que un hombre es en este momento, la disposición de sus músculos y nervios, el lugar en donde está sentado o la comida de que se alimenta, y deducir de allí, sin más, de manera absoluta, cómo *debe* comportarse. De ahí el esfuerzo de tantos autores de la posteridad de Hume por situar la ética fuera de la naturaleza. Es más, si la naturaleza equivale al conjunto de los hechos, ni siquiera sería deseable vincular la ética a la naturaleza. Sería tanto como darle valor moral al estado de cosas existente, reducir el derecho a los hechos. La ética, entonces, tendría otras fuentes, ya sea la emoción, ya el consenso social, ya la necesidad de adaptación social. La consideración puramente empírica de la naturaleza, hace de ésta un material que queda completamente a disposición de la voluntad humana. Esto resulta muy claro en el modo de entender la relación del hombre con su cuerpo, que pasa a ser visto no como una dimensión de la persona, es decir como sujeto, sino como algo que *se tiene*, como objeto. Así las cosas, se pierde fácilmente de vista la idea clásica de trato adecuado a la naturaleza, pues ésta se torna incapaz de entregar criterios para la acción.

¹⁴⁶ H. Kelsen, “Justicia y Derecho Natural”, en AA. VV., *Crítica del Derecho Natural*, Taurus, Madrid, 1966, 103.

APLICABILIDAD DE LA FALACIA SER/DEBER SER

157. ¿En qué medida las éticas anteriores a Hume están afectadas por la objeción de naturalismo? Sobre este tema también existe una discusión muy amplia, que no podemos recoger aquí. Algunos piensan que la naturaleza es incapaz de darnos criterios para resolver cuestiones como la heterosexualidad o la monogamia como rasgos distintivos del matrimonio, o para impedir prácticas como la contracepción. Ella no es más que un conjunto de hechos, una colección de átomos, de los que no se puede sacar criterio alguno de acción. Decir, por ejemplo, que cambiar de sexo atenta contra la naturaleza, sería tanto como poner la biología como parámetro de la moralidad.

Sin embargo, podemos afirmar que, en la medida en que se entienda la naturaleza humana en forma teleológica y no como una mera colección de hechos, no podrá sorprender que ella apunte a ciertos bienes o valores. Por otra parte, si la razón humana no sólo se limita a constatar, sino que tiene además una vertiente práctica, será posible que las normas morales no sean deducidas de ciertas circunstancias de hecho, sino obtenidas mediante ese uso práctico de la razón, cuyo terreno propio no son los simples hechos, sino el mundo del deber ser.

¿Supone, entonces, la teoría clásica de la ley natural, una infracción de la “ley de Hume”? ¿Es una inferencia ilícita de valores a partir de hechos? Si recordamos lo que se dijo páginas atrás, habrá que tener presente que los primeros principios de la moralidad no son deducidos a partir de hechos, pues son evidentes. Si son evidentes, entonces no son deducidos de nada. ¿Y qué pasa en el caso de los otros principios morales, aquellos que no resultan evidentes para todos? Los otros principios morales tampoco consisten en conclusiones de deber ser obtenidas a partir de premisas relativas al ser, pues ellos no son más que aplicaciones de esos primeros principios a las circunstancias particulares, de modo que en su obtención juegan un papel tanto premisas de deber como premisas fácticas, lo que permite obtener conclusiones expresadas en deber ser, sin incurrir en ninguna falacia.

Dicho con otras palabras, es perfectamente posible desarrollar una teoría moral iusnaturalista que sea inmune a la objeción de Hume, en la medida en que ella no se apoye únicamente en premisas obtenidas a partir de la descripción de ciertos hechos, sino que las combine con otras premisas que expresan un deber ser. Nadie podrá extrañarse, entonces, de que a partir de una premisa normativa, el principio de moralidad, y una descriptiva, que se refiere a los hechos, se obtenga una conclusión normativa, consistente en un principio de justicia particular.¹⁴⁷ La referencia a los hechos es fundamental, pues de lo contrario se incuraría en una falacia normativista. En efecto, las “reflexiones puramente normativas proporcionan sólo una pauta de evaluación sumamente general, que tiene todavía que ser puesta en conexión con las legalidades objetivas del ámbito vital en cuestión, en este caso, por lo pronto, con las condiciones de aplicación de la justicia”.¹⁴⁸ La tarea de discernir las circunstancias de hecho y de establecer a la luz de qué principio deben ser tratadas, exige una aptitud que no todos los hombres poseen por igual: la prudencia.

Todo este paréntesis acerca de los distintos modos de entender la naturaleza es importante, porque si se leen los textos clásicos con ojos modernos no se entenderá qué es lo que afirman cuando aluden a la noción de naturaleza humana, y sonarán muchas veces como arbitrarios. Por el contrario, si se lo mira con ojos adecuados, se verá que la reflexión de los clásicos tiene mucho que decir, y cuenta, al menos, con la ventaja de no haber perdido de vista lo que más adelante, en el siglo XX, se llamaría el “mundo de la vida”, es decir, el reino de los fines, del bien y la belleza.

¹⁴⁷ Cfr. O. Höffe, “Derecho natural sin falacia naturalista. Un programa iusfilosófico”, en id., *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, Alfa, Barcelona, 1988, 128.

¹⁴⁸ O. Höffe, “Derecho natural…”, 127.

EL HOMBRE EN LA NATURALEZA

158. Otra razón que dificulta la utilización de la palabra “naturaleza” en la ética, es que hoy, por naturaleza, entendemos en primer lugar el conjunto de la creación. Lo relevante en el lenguaje actual no es, por lo general, el que cada uno de los seres tenga su naturaleza y, por tanto, no pueda ser tratado de cualquier manera. Más bien lo que se destaca es la pertenencia de todos los seres a ese conjunto de lo existente, a la naturaleza entendida como cosmos. En este conjunto todo aparece como armónico, salvo el hombre. Esta falta de armonía, piensan algunos, se debería fundamentalmente a su esfuerzo por distinguirse de la naturaleza, por ponerse por encima de ella, en definitiva, al antropocentrismo.

La cuestión de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, tomada en este sentido ecológico, como sinónimo de cosmos, no es fácil de resolver. Cabe pensar que su adecuada solución exige, a la vez, explicar cómo el hombre en parte está dentro de ese universo pero, en parte, también se encuentra en una categoría particular. El esfuerzo por distinguirlos se considera hoy como antropocentrismo, lo que a su vez explicaría el que históricamente el hombre haya mantenido una actitud despótica frente a la naturaleza.

Sin embargo, si se examinan las cosas con más detenimiento, cabe pensar que esa supremacía del hombre respecto del resto de la naturaleza no atenta contra ella, sino todo lo contrario. La razón por la que decimos que el hombre está por encima del resto de los seres vivos, es que sólo él puede tener una actitud de cuidado respecto de los otros seres. Ninguno de los demás animales, y no digamos de las plantas o de los minerales, puede preocuparse de cosas como la detención de un incendio, la conservación de una especie que está en vías de extinción, o el desarrollo de técnicas médicas o agronómicas que permitan combatir una plaga. Eso sólo puede hacerlo el ser humano. La razón, entonces, de que le reconozcamos ese puesto privilegiado, no es un mero antropocentrismo basado en el hecho de que aparentemente goza de más poder, sino la

peculiar *responsabilidad* que deriva de su capacidad de conocer y querer libremente. En suma, de su capacidad de cuidar, de ocuparse de los otros. Que esta tarea no siempre la haya cumplido con nobleza es una cuestión que afecta no a su lugar en el cosmos, sino a su responsabilidad en el cumplimiento de sus deberes.

Con todo, la actual preocupación por la naturaleza, entendida como medio ambiente, puede ser propicia para comprender lo que alguna vez se ha llamado la “ecología humana”, es decir, el reconocimiento de que también en el mundo del hombre existe un orden que debemos respetar. En un texto de 1984, el dramaturgo checo Vaclav Havel recuerda un episodio de su niñez:

“He pasado parte de mi infancia en el campo y todavía recuerdo con claridad una de mis experiencias de entonces: iba a la escuela –estaba en un pueblo vecino– atajando a través de los campos y cada día veía en el horizonte la alta chimenea de una fábrica, construida apresuradamente (con toda probabilidad trabajaba para la guerra). Un espeso humo negruzco salía de la chimenea y se dispersaba por el cielo azul. Cada vez que veía la humareda, experimentaba con intensidad el sentimiento de que había en ello algo inconveniente, ya que los hombres ensuciaban el cielo. Ignoro si la ecología existía ya entonces como disciplina científica; si existía, yo nunca había oído hablar de ella. Sin embargo, me sentía espontáneamente afectado y herido por esta suciedad del cielo, me parecía que el hombre estaba cometiendo una falta, que destruía algo importante, que violaba arbitrariamente el orden natural de las cosas y que necesariamente debería pagar caro semejante conducta”.¹⁴⁹

Si seguimos leyendo ese texto, nos encontraremos con que, para Havel, la destrucción del medio ambiente por una fábrica cuyos directivos pensaban que por ser propiedad estatal repre-

¹⁴⁹ V. Havel, “La política y la conciencia”, en *Nuestro Tiempo* 430 (1990) 112.

sentaban automáticamente los intereses generales, indica algo más. El espeso humo negro que agredía el cielo de Bohemia era un símbolo de una contaminación más profunda, de una actitud intelectual y, en último término, moral.

Si hoy somos conscientes de que en la naturaleza física hay un cierto orden que debemos respetar, y de que, si no lo hacemos, tarde o temprano experimentaremos las consecuencias de esta desaprensión, ¿no sucederá otro tanto con el hombre y la sociedad?, ¿no habrá modos de tratar al hombre que son más humanos que otros? Si esto es así, entonces tendríamos la posibilidad de decir que ciertas acciones son malas no obstante ser realizadas en un medio cultural diferente del nuestro, de modo semejante a como tendemos a darle la razón al dramaturgo checo y estimar que no está bien dejar la preservación del medio ambiente fuera del cálculo de costos y beneficios de la actividad económica.

La crisis ecológica ha vuelto a traer ante nuestros ojos una idea que es fundamental en la tradición de Occidente: la de límite. No todo lo físicamente realizable es compatible con el bien del hombre. Es decir, la voluntad humana no constituye el criterio último de licitud. Es una idea muy antigua, magistralmente desarrollada en la historia de Antígona y su alusión a unas inmemoriales leyes no escritas.

Como resumen, podemos decir que, en la perspectiva de la tradición central de la ética en Occidente, la naturaleza humana tiene un carácter teleológico. Esto significa, en primer lugar, que el hombre no nace pleno, sino que debe alcanzar su plenitud a través de la acción. Por otra parte, no todo despliegue de la libertad es perfectivo del hombre, pues hay acciones que no son congruentes con la excelencia humana. La idea de una naturaleza humana expresa, a la vez, que el hombre es un ser dinámico, pero que ese cambio no es absoluto, pues hay que admitir en el ser humano unas estructuras fundamentales que deben ser respetadas. Sólo puede, entonces, hablarse de progreso en la medida en que esos cambios respeten el bien humano y no se vuelvan en su contra. La supe-

rioridad del hombre respecto del resto de los seres que habitan la tierra no significa que él pueda disponer del cosmos caprichosamente, sino que tiene un especial deber de cuidado para con el resto del mundo natural.

XIII. DIOS EN LA ÉTICA

*Imitemos, pues, a Arato,
que cree debe empezarse por Júpiter
cuando se va a tratar de cosas importantes.*

CICERÓN.¹⁵⁰

159. En las páginas precedentes, se ha procurado argumentar sobre bases estrictamente racionales, teniendo como punto de referencia al hombre y las exigencias que derivan de la búsqueda de su plenitud. Sin embargo, no parece razonable prescindir de un hecho notorio: gran parte de los habitantes de la tierra tiene como guía de conducta no tanto la ética filosófica de la que venimos hablando, sino aquella moral que proviene de algún sistema religioso, o al menos ordena su vida tomando elementos derivados de ambas fuentes. Es el momento entonces de preguntarnos: ¿qué papel desempeña Dios en la ética? Esta pregunta puede entenderse de maneras muy distintas: ¿puede haber una ética sin Dios?, ¿es Dios el fundamento, ya sea inmediato o último, de la ética, y, por tanto, como se dice en *Los hermanos Karamazov*, si Dios no existe, “todo está permitido”?, ¿es necesario reconocer una divinidad para aceptar los principios éticos, o más bien constituye la ética un camino para llegar a la cuestión de la existencia de Dios?

EL ORDEN ONTOLOGICO Y EL PRÁCTICO

160. La primera respuesta a toda esta cuestión parece bastante obvia: si es verdad que hay un Dios, y es verdad que es creador y providente (cosas que no trataremos en este libro), entonces Dios constituye una condición necesaria para que haya

¹⁵⁰ *De Re Publica*, I, 36, 56.

ética. Sin Dios no hay hombres ni ética. Pero tampoco química, astronomía, leones o microbios. Es el problema del *fundamento último* de la realidad.

Con todo, esta perspectiva es ajena a la ética. En principio, cabría pensar que comenzar un libro de ética con unas lecciones sobre la existencia de Dios resulta tan justificado como hacer lo mismo en un libro de mecánica automotriz. La ética no es una disciplina última. No tiene por qué remontarse a la causa última de todo lo existente. Por el contrario, en la medida en que lo hiciera, dejaría de ser ética y pasaría a ser otra disciplina. Ella parte de la base de que existe el mundo, el hombre, el bien, el mal, y muchas otras cosas, y no pretende demostrarlo todo. Por eso, el libro más importante que se ha escrito sobre estas materias, la *Ética a Nicómaco*, sólo ocasionalmente alude al problema de Dios. Por tanto, en el orden ontológico la existencia de Dios es fundamental, pero no parece serlo en el terreno práctico. No resulta decisiva a la hora de distinguir entre vicio y virtud o discutir la cuestión de la mejor forma de gobierno o si la propiedad colectiva es buena o mala.

161. Sin embargo, de lo dicho no se deriva que la cuestión de Dios sea ajena a la praxis. Así, por ejemplo, en la *Utopía* de Tomás Moro se cuenta que los utopienses no reconocen derechos políticos a los ateos, pues, por el hecho de negar el premio y castigo en la otra vida, tienen menos razones para respetar los acuerdos sobre los que se basa la vida política. Probablemente el argumento sea discutible. Una persona que no cumple las promesas es una mala persona, y son muchos los que no quieren serlo, admitan o no la existencia de Dios. Con todo, cabe reconocer que los creyentes tienen *un motivo adicional* para obedecer las leyes, respetar la palabra dada y comportarse correctamente. La experiencia parece decir que ese motivo no sería excesivamente fuerte: la historia está llena de personas que se han portado mal, incluidos muchos creyentes. Pero, aparte de que si no lo tuvieran probablemente la situación podría ser todavía peor, lo que nos interesa aquí es simplemente destacar un primer papel que la idea de Dios

juega o puede jugar en la ética, a saber, el de ser garante de las normas morales.

Además, desde el punto de vista histórico, no cabe duda de que las religiones han sido una fuente de conocimiento y certeza moral muy importante, y que de hecho han proporcionado el fundamento ético que las sociedades requieren para funcionar sin tener que recurrir a un número excesivo de policías. La mayoría de las personas conoce los principios morales dentro de una tradición y esa tradición se compone en buena medida de elementos religiosos. Piénsese, por ejemplo, en el papel que en la historia universal han desempeñado los diez mandamientos, un código accesible a todas las personas y que entrega criterios de conducta a los que llegaría todo aquel que razonara correctamente acerca de las exigencias fundamentales que debe cumplir el hombre para alcanzar su plenitud.

Por último, tampoco se puede prescindir totalmente de la cuestión de Dios en la ética, pues esto llevaría a dejar fuera de ella un problema práctico importante: qué hacer si Dios existe, y uno de carácter teórico, a saber, si la ética general puede renunciar a llegar al fundamento último del orden moral.

EL ACCESO PRÁCTICO A DIOS

162. La tradición central de Occidente sostiene que los hombres están en condiciones de llegar a la existencia de Dios a partir de la consideración del cosmos. El orden de las cosas, se dice, remite a un Ordenador: los efectos apuntan a las causas y éstas, en definitiva, a una Causa última. Este es el *acceso metafísico* a Dios. Un caso típico es el *Libro de la Sabiduría*, cuando dice que:

“Vanos son por naturaleza todos los hombres que ignoran a Dios y no alcanzan a conocer por los bienes visibles a Aquel que es, ni atendiendo a las obras, reconocieron al Artífice; sino que al fuego, al viento, al aire ligero, a la bóveda estrellada, al agua impetuosa o las lumbreras del cielo los tomaron por dioses rectores del mundo. Pues si seduci-

dos por su belleza los tienen por dioses, deberían conocer cuánto más es el Señor de todos ellos, pues es el autor mismo de la belleza quien hizo todas estas cosas. Y si se admiraron del poder y la fuerza, deduzcan de ahí cuánto más poderoso es el que los hizo; pues por la grandeza y hermosura de las criaturas, se deja ver, por analogía, su Hacedor".¹⁵¹

Sin embargo, junto al modo metafísico o especulativo de proceder existen otros caminos, de carácter práctico. Desde un principio, en efecto, los hombres han experimentado su fragilidad y, en consecuencia, la necesidad de recurrir a alguien superior. Es verdad que no faltan los que afirman que esa es una situación transitoria: en la medida en que continúe el progreso científico y tecnológico llegará un momento en que la idea de Dios sea innecesaria y, por tanto, superflua. La verdad parece ser, en cambio, que el progreso tecnológico y científico no ha logrado disipar esa sensación de precariedad, simplemente la ha trasladado. Hoy, el hombre tiene temor de sus propias creaciones. El hombre contemporáneo está marcado por el temor, por más que muchas veces se presente como un individuo emancipado del poder de las fuerzas de la naturaleza y de la tradición.

Tal sentimiento de inseguridad ante lo que él mismo ha hecho, hace ver el carácter ambiguo de lo humano, su multidimensionalidad. Al mismo tiempo, muestra que, como el progreso científico no constituye necesariamente un bien para el hombre, ya que puede utilizarse para bien o para mal, no puede constituirse en criterio último de decisión.

Esta fragilidad se observa no sólo por las amenazas que provienen del mundo exterior. El hombre está marcado desde dentro por la conciencia de la muerte. Ella hace que toda su actividad esté señalada por el sello de lo precario, de lo transitorio. Pero esta fugacidad es directamente contraria al deseo de permanencia e impide que el hombre pueda darle un valor definitivo a todo lo que hace aquí en la tierra. Por otra parte, este afán de permanencia se tornaría inexplicable si el hombre fuese irreme-

¹⁵¹ *Sap.* 13, 1-5.

diablemente caduco. Por eso se ha dicho que el hombre necesita ser inmortal porque lo es. “No podemos concebirnos como no existiendo”,¹⁵² dice Unamuno. Y sigue:

“El Universo visible, el que es, hijo del instinto de conservación, me viene estrecho, esme como una jaula que me resulta chica, y contra cuyos barrotes da en sus revuelos mi alma; fáltame en él aire que respirar. Más, más y cada vez más; quiero ser yo y, sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo. De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser todo yo, es ser todos los demás. ¡O todo o nada!”.¹⁵³

Pero esta conciencia de inmortalidad no puede venirle ni de sus progenitores ni de quienes lo rodean, porque la única experiencia que el hombre tiene es que las cosas se deterioran, que la vida está cercada por la muerte. La idea de un Ser superior está directamente conectada con la conciencia de la muerte, y permite que ella no sea el hecho definitivo. A eso parece apuntar Nicanor Parra, cuando dice:

“Señoras y señores:
Yo voy a hacer una sola pregunta:
¿Somos hijos del sol o de la tierra?
Porque si somos tierra solamente
No veo para qué
Continuamos filmando la película:
Pido que se levante la sesión”.¹⁵⁴

¹⁵² M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (1924), Losada, Buenos Aires, 1964, 39.

¹⁵³ M. de Unamuno, *Del sentimiento...,* 39-40.

¹⁵⁴ “Pido que se levante la sesión”, en N. Parra, *Versos de salón* (1962); ahora en íd., *Poemas para combatir la calvicie* (Antología compilada por J. Ortega), Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1993, 96.

El hombre no sólo es frágil, también es falible, puede desviarse, actuar en contra de sí mismo y de los demás. Parece, entonces, que el hombre no sólo está necesitado de protección, sino también de redención. “¡Oh raza humana, nacida para remontar el vuelo! ¿Por qué el menor soplo de viento te hace caer?”, son las palabras que escucha el Dante de labios de un ángel, hacia el final del primer círculo del Purgatorio.¹⁵⁵ Las obras y proyectos humanos, los sistemas económicos y políticos, las creaciones más notables de la ciencia, pueden volverse contra su autor. No es casual que en nuestra época se haya descubierto con peculiar claridad la noción de límite: el hombre no es capaz de dar el sentido último de la realidad y, por tanto, tampoco puede establecer de manera creadora los criterios de lo bueno y lo malo. Hay parámetros que están puestos por algo que no es tan sólo la voluntad del hombre, y que bien podríamos llamar naturaleza. Pero la idea de naturaleza remite a la de un Autor de ella.

Particularmente ilustrativo del carácter no absoluto que tiene el hombre, es el hecho de la conciencia. ¿Cómo explicar que un ser finito, lleno de intereses particulares, constantemente influido por las pasiones, encuentre en sí mismo una voz dotada de ciertos caracteres absolutos? No parece aventurado pensar que es el eco de una realidad superior. De ahí que Newman pueda decir, a propósito de la conciencia, que “su misma existencia conduce nuestras mentes hacia un Ser exterior a nosotros mismos (pues, si no, ¿de dónde vendría?), y hacia un Ser superior a nosotros mismos (si no, ¿de dónde su perentoriedad extraña y molesta?)”.¹⁵⁶ Su realidad “nos lanza fuera de nosotros mismos, y más allá de nosotros mismos, para ir a buscarle a Él, cuya voz es la conciencia, en las alturas y en las profundidades”.¹⁵⁷

Los argumentos que se vienen dando no son por sí mismos concluyentes, pero constituyen una vía de acceso a Dios que

¹⁵⁵ *Divina Comedia. Purgatorio*, Canto XII.

¹⁵⁶ J. H. Newman “Sermones predicados en diversas ocasiones”, V. en íd. *Persuadido por la verdad*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1995, 76.

¹⁵⁷ Ibíd., 76.

también ha sido muy transitada. El común de los mortales no ha leído la *Metafísica* de Aristóteles ni seguido los razonamientos de los filósofos acerca de la existencia de Dios. Y sin embargo cree en Él. Eso significa que ha llegado a aceptarlo siguiendo vías diferentes de aquellas que son propias de la filosofía especulativa, pero no por eso menos efectivas. Estos son los modos prácticos de acceder a Dios, de los que venimos hablando. Y estos caminos pueden otorgar una enorme seguridad. Se puede decir, por ejemplo:

“Yo canto y bailo porque Dios existe
y el corazón me ronca en las entrañas
porque Dios existe ¡no se dan cuenta!
ando por la calle riéndome solo
de puro gusto ¡porque Dios existe!
de noche despierto bañado en lágrimas
y si es de día les ofrezco un brindis
porque Dios existe ¡salud a todos!
permítanme que dé unos pocos saltos
y que nadie esté triste ¡vive Dios!...”¹⁵⁸

Naturalmente, también cabe llegar a Dios por caminos especulativos, paralelos a las vías de los filósofos, aunque simplificados. Sin embargo, en estos casos frecuentemente se mezclan las enseñanzas de los mayores, lo que pone de relieve la importancia de la vertiente práctica del acceso a Dios.

163. Por otra parte, el deseo de felicidad que tiene el hombre remite también a un bien infinito, perdurable, capaz de saciarlo. Este deseo no es un deseo cualquiera, sino un constitutivo muy íntimo de lo humano. Aristóteles habla de una vida conforme a la virtud, como el modo en el que se alcanza la felicidad. Tomás de Aquino es más cauto y piensa que aun siguiendo una vida

¹⁵⁸ J. M. Ibáñez Langlois, “Porque Dios existe”, en id., *Poemas dogmáticos*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1971, 22.

tal no se logra la felicidad plena, una felicidad como aquélla a la que el hombre realmente aspira. Las virtudes se refieren a bienes exteriores y contingentes, mientras que lo que es capaz de llenar plenamente al hombre debe ser necesario y muy íntimo a él.¹⁵⁹ Se requiere que se dé un bien infinito y perdurable, y también que el hombre esté dotado de un alma inmortal, pues de otro modo el gozo de ese bien tampoco sería pleno. Si no existe algo así, es decir, si no existe Dios, la vida carece de sentido. Pero la realidad de Dios se conecta con aquello que, en definitiva, es el término de la vida moral: la contemplación. La virtud, al hacernos buenos a nosotros y a nuestras acciones, aumenta nuestra capacidad de conocer y de querer. La existencia de lo infinitamente cognoscible y amable es una condición para que el deseo humano de plenitud no quede frustrado. Es el término que aquietá el movimiento. Se trata, en definitiva, de contemplar la verdad, pero no una verdad cualquiera, sino aquella que se hace accesible para el hombre bueno: “bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios”,¹⁶⁰ se dice en las Escrituras. Pero esta contemplación, aunque supone y es el término de la acción humana, no parece alcanzable con las solas fuerzas humanas, que son necesariamente limitadas. De alguna manera desconocida por la filosofía, la contemplación parece ser un don, un regalo. Cuando se habla del alma y su origen, se dice que ella, como principio de naturaleza espiritual, no procede simplemente de los padres. Análogamente, de afuera debe venir también lo que la lleva a su plenitud última.

Finalmente, todo hombre busca que su vida esté llena de sentido. Pero descubrir un sentido para la propia vida, es tanto como descubrir en ella una misión. Y la idea de misión remite fácilmente a Alguien que envía a participar en ella. De ahí que Chesterton haya podido escribir: “Siempre me había parecido que la vida era, ante todo, un cuento. Y esto supone la existencia de un narrador”.¹⁶¹ Si esto es así, entonces también des-

¹⁵⁹ *Suma contra los gentiles* II, 34-35.

¹⁶⁰ Mt. 5, 8.

¹⁶¹ G. K. Chesterton, *Ortodoxia*, 90.

de un punto de vista práctico la realidad de Dios desempeña el papel de criterio último de la moralidad. Al menos eso parece pensar Aristóteles, cuando dice que:

“Aquel modo, por consiguiente, de elegir y adquirir los bienes naturales que promueva en mayor medida la contemplación de Dios, será el modo mejor y el más bello límite, y será malo, por lo mismo, cualquier modo de elección y adquisición que por defecto o por exceso nos impida servir y ver a Dios”.¹⁶²

Si la acción humana se orienta a la contemplación, y la idea de contemplación remite a la de Dios, entonces no será indiferente el rumbo que tome el hombre que actúa, porque hay cursos de acción que no promueven, e incluso hacen imposible, la apertura a la contemplación.

Todas estas cuestiones son importantes. Admiten muchas respuestas, pero no cabe ignorarlas. Dice Aristóteles que “es indigno de un hombre no buscar la ciencia a él proporcionada”.¹⁶³ No parece compatible con una vida digna el omitir determinadas preguntas. Y entre ellas, la de Dios no parece ser la menor.

Lo dicho nos ayuda a ver que, más que un conjunto de reglas, la ética consiste en una búsqueda de la vida buena. Se trata de reflexionar sobre las condiciones necesarias para llevar adelante una vida llena de sentido, que permita, en último término –como dice Aristóteles y, después de él, el cristianismo– “ver a Dios”. Como toda victoria, ésta supone respetar previamente ciertas reglas del juego, en este caso las llamadas normas morales. Pero ellas son una consecuencia, no lo principal. Más que ser el Autor de ciertas normas, el papel fundamental de Dios en la ética consiste en ser el término de la contemplación. Por eso dice Aristóteles que lo que lleve a Él será lo mejor y el límite más bello para nuestros actos.

¹⁶² *Ética Eudemia*, VIII 3, 1249b16-20 (trad. A. Gómez Robledo, con ligeras modificaciones: *hóros* se traduce por ‘límite’).

¹⁶³ *Met.* I, 2, 982b31-32.

EL PROBLEMA DEL MAL

164. Así como existe un acceso práctico a Dios, la negación de su existencia muchas veces tiene también raíces prácticas. Esto sucede en varios sentidos. En primer lugar, unas disposiciones morales desordenadas hacen muy difícil el reconocimiento de un orden moral y la remisión a un Autor del mismo: será malo, dice Aristóteles en el texto recién citado, cualquier modo de elección que nos impida servir y ver a Dios. La difusión de un modo de vivir hedonista y de una idea de libertad entendida como carencia de vínculos, parece incompatible con la creencia en un Dios remunerador, instaurador de un orden moral, etc. La existencia misma de un Absoluto es vista como una limitación de la autonomía del sujeto, que dejaría de ser quien otorga el sentido último a la realidad.

En otras ocasiones, la negación de Dios tiene una causa moral de otro tipo: el rechazo a una situación que se considera injusta. Detrás del ateísmo y el agnosticismo, muchas veces se esconde una rebelión ante el problema del mal. Se piensa que el sufrimiento inocente, la existencia de grandes cantidades de dolor e injusticia en el mundo y la falibilidad de la condición humana, son incompatibles con la realidad de un Dios providente y bondadoso. Ya plantearon este drama los epicúreos, hace muchos siglos: sabemos que existe el mal: ¿Dios quiere y no puede evitarlo? Entonces no es omnipotente. ¿Puede y no quiere? Entonces no es bueno. Pero un Dios que no es omnipotente es un Dios que no es tal, que no existe. Y otro tanto sucede con un Dios que no sea bueno. Después de Epicuro, la literatura ha dado abundantes ejemplos de esa actitud. En *Todavía*, la novela de Carlos León, uno de los personajes, impactado por una horrible tragedia, pregunta cómo puede Dios permitir algo semejante: “–porque no existe”, es la escueta respuesta del protagonista.

La negación de Dios basada en la existencia del mal en el mundo, tiene una gran fuerza persuasiva. Sin embargo, se funda en un supuesto que es, al menos, discutible. Se dice que si Dios puede evitar el mal y no lo hace, entonces no es bueno. Como un Dios malo es un absurdo, quiere decir que no existe.

El supuesto que subyace a este razonamiento es que Dios necesariamente debe actuar como lo haría un hombre. Si el objector ve a alguien sufriendo y tiene una buena voluntad, hará lo que esté de su parte para poner fin a ese sufrimiento. Si la racionalidad del objector fuese la racionalidad última, entonces todo ser racional debería actuar del mismo modo. Pero eso no se cumple. En el mismo mundo humano reprochamos a quienes, por evitar a sus hijos cualquier sufrimiento, los malcrian. Nos parecen miopes, poco racionales y, en definitiva, carentes de un auténtico amor hacia sus hijos. Querer de verdad a los hijos muchas veces significa no seguir sus caprichos, hacerlos sufrir. Si esto ocurre en el plano humano, mucho más puede suceder cuando estamos frente a una inteligencia infinita. Ni siquiera podemos decir con certeza que de esos males Dios sacará mayores bienes, entendiendo “bienes” y “males” al modo humano. Ante esa inteligencia infinita lo único que podemos decir es que desconocemos sus razones. Por eso, “la sabiduría se reduce a no enseñarle a Dios cómo deben ser las cosas”.¹⁶⁴ Cuando se dice ¿no podría Dios haber creado un mundo en el que estén ausentes no sólo el sufrimiento, sino también la posibilidad de injusticia, traición y desengaño?, se olvida que ese mundo sí existe: es el de las hormigas.

En resumen, en el orden del conocimiento no es necesario admitir la existencia de Dios para reconocer los principios morales fundamentales que rigen nuestras relaciones con los demás hombres. Con todo, el tema de Dios no es ajeno a la ética, ya que se relaciona estrechamente con la pregunta por su fundamentación última y, en particular, porque existen vías prácticas de acceso a Dios, que son perfectamente válidas y que discurren por cauces diferentes de las tradicionales vías de demostración de la existencia de Dios, que tienen un carácter cosmológico.

¹⁶⁴ N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito. Selección*. Villegas Editores, Bogotá, 2001, 39.

XIV. LA HERENCIA ÉTICA DE LA TRADICIÓN CENTRAL: UN RESUMEN

*No todo placer debe elegirse,
sino sólo aquel que va unido a lo bello.*

DEMÓCRITO.¹⁶⁵

BIEN FÍSICO Y BIEN MORAL: UNA DIFERENCIA FUNDACIONAL

165. En uno de sus fragmentos dice Heráclito que “el bien y el mal son uno. Los médicos cortan, queman, torturan de todos los modos y exigen un pago que no merecen puesto que producen lo mismo <que la enfermedad>”.¹⁶⁶ Al señalar que el bien y el mal son uno, el pensador de Efeso parece mostrar que un mismo hecho puede ser llamado bueno o malo según la perspectiva que se adopte para considerarlo. En efecto, desde un punto de vista empírico, los médicos parecen producir un daño. Desde la perspectiva, en cambio, de la entera persona, una operación resulta un bien para el individuo que la padece. También puede suceder al revés: hay veces que una acción puede ser placentera a los sentidos y sin embargo lesiva de la persona. Por eso Heráclito puede decir también: “que a los hombres les suceda cuanto quieren no es lo mejor”.¹⁶⁷ Existe un bien que pertenece al hombre entero y que no coincide con la satisfacción de sus apetencias o sus intereses inmediatos. La historia de Giges así lo muestra.

Hay una diferencia entre el bien moral y el bien físico, entre lo que perfecciona al hombre y lo que responde a un interés suyo momentáneo, no justificable racionalmente, o a sus

¹⁶⁵ DK 68 B 207.

¹⁶⁶ DK 22 B 58.

¹⁶⁷ DK 22 B 110.

gustos. Contrariamente a lo que sucede con los animales, el bien del hombre no se logra de modo espontáneo. Pretender conseguirlo de este modo, llevaría a caer en una condición todavía inferior a los animales. A éstos les basta con dejarse llevar por el instinto más fuerte, mientras que el hombre requiere la mediación de las potencias racionales. Con todo, aunque pueda resultar difícil, el hombre es capaz de conocer y acceder al bien humano. Para eso tiene la razón y la libertad. La razón es capaz de descubrir un logos en el mundo y la libertad le permite obedecerlo. El hombre puede vivir según la razón, en los dos sentidos de esta expresión: guiado por la razón y de acuerdo con sus exigencias. Así su vida llega a tener sentido. El bien moral es el bien del hombre completo, a lo largo de toda la vida e integrado en el bien de los demás hombres.

La vida conforme a la razón resulta desconcertante para muchos, exige una lógica distinta del modo de vida vulgar, caracterizado por el hedonismo, y también diferente del estilo de vida que mantienen los arrogantes, aquellos que creen que el sentido último de las cosas está determinado por su propio poder. El hombre no es la medida de todas las cosas, sino sólo de las útiles. El entero esfuerzo de la Tradición moral de Occidente, del que se ha dado noticia en las páginas precedentes, consiste en ayudar a los hombres a distinguir la verdadera vida de una existencia inauténtica, no humana. Heráclito compara a los hombres que viven apegados a lo sensorial con los que están durmiendo, que son incapaces de llegar a lo que es común a todos y quedan recluidos en un mundo particular y aparente.¹⁶⁸ También Antígona hace ver la limitación de una visión que, como la de Creonte, está marcada por la *hýbris*, por lo particular, cuando le dice, refiriéndose a sus decretos: “¿quién sabe si tus criterios son piadosos allá abajo?”.¹⁶⁹ Es decir, el sentido último de la existencia no está dado por los afanes humanos, ni siquiera los de los hombres más poderosos, supuestamente capaces de representar los intereses más altos.

¹⁶⁸ DK 22 B 1 y 89.

¹⁶⁹ *Antígona*, v. 521.

La vida conforme a la razón, la búsqueda del bien moral, supone un esfuerzo diario por adquirir determinadas disposiciones, las virtudes, que sólo se consiguen mediante una paciente ejercitación. También exige estar dispuestos al sacrificio y la incomprendión. Uno de los momentos más dramáticos de esta historia de búsqueda de lo que es digno del hombre, está representado por la discusión entre Sócrates y Calicles, contenida en el *Gorgias*, acerca de si es preferible sufrir una injusticia o cometerla.¹⁷⁰ El principio socrático de que es mejor padecer una injusticia antes que cometerla es, hasta hoy, una verdadera piedra de escándalo. La consecuencia que deriva de él es que nunca resulta lícito hacer el mal. El poder, entonces, no puede constituir el bien supremo del hombre, ya que puede orientarse tanto al bien como al mal. Otro tanto sucede con la riqueza, la fama, el placer y la misma sobrevivencia. No se puede conservar la vida a cualquier precio. La trágica muerte de Sócrates no es más que la puesta en escena de esta discusión fundamental.

DE LA PÓLIS A LA COMUNIDAD UNIVERSAL: EL DESPLIEGUE DE LA TRADICIÓN CENTRAL

166. Pero el martirio no es la situación habitual del hombre justo. Es más, si se puede, debe evitarse, como hace el propio Aristóteles, que huye de Atenas cuando quieren darle muerte, imponiendo que los atenienses cometan “un segundo crimen contra la filosofía”.¹⁷¹ En su *Ética*, él plantea el problema de la excelencia humana y da a conocer su programa para lograrla. Lo hace ante un auditorio no de héroes, sino de personas normales. Por persona normal se entiende aquí un individuo bien educado e interesado por la actividad pública. En esa vida política, el hombre desarrolla la plenitud de sus capacidades, que él lla-

¹⁷⁰ *Gorgias* 483a-b.

¹⁷¹ Ps. Ammonius, *Aristotelis Vita*, cit. en D. Ross, *Aristotle*, Methuen & Co., Londres, 1966, 7.

ma virtudes. Sólo ese tipo de vida es capaz de conducir a una felicidad genuina. Otra forma de vida es un engaño.

Con todo, el camino para llevar adelante una existencia lograda, sólo en parte es igual para todos los individuos. Todos están afectados, por ejemplo, por la necesidad de evitar ciertas acciones que son siempre deshonrosas, pero queda un amplio terreno libre para que cada uno busque el bien de acuerdo con sus posibilidades y cualidades. También tienen en común los hombres el participar de la *pólis*, que pone las condiciones básicas para la vida buena. Pero esa vida sólo se consigue cuando se vive, es decir, cuando cada uno lleva adelante su propio proyecto, que no tiene por qué coincidir con el de los demás. Sin embargo, este proyecto no se ejecuta de modo aislado, sino con los otros hombres. Según sean ellos, así podrá ser yo. En el centro de la ética y la política aristotélicas se halla, entonces, la idea de amistad. Es el cemento que da cohesión a la sociedad y lo que permite a la persona superar sus propias limitaciones. La capacidad de obrar de un hombre se mide no sólo por sus fuerzas, sino por lo que puede lograr con la colaboración de sus amigos.¹⁷²

Sin embargo, no todos los seres humanos tienen las mismas posibilidades de conseguir la plenitud terrena. Para hacerlo, se requiere, en primer lugar, tener satisfechas las necesidades materiales más elementales, lo que se logra en la familia y en otras agrupaciones menores. Pero la *pólis* proporciona además la posibilidad de vivir bien. El vivir bien exige comunicación de bienes, apertura a los demás, y eso no se logra en una existencia aislada o limitada a las formas de organización más pequeñas. Por eso los bárbaros, que no conocen la *pólis*, no están en condiciones de alcanzar la plenitud. Ahora bien, la *pólis* se compone, en último término, de los otros, los iguales. En este sentido, ella tiene prioridad sobre el individuo aislado. No significa esto que se pueda sacrificar a un hombre como medio para conseguir el bienestar general. Eso ya no sería política, sino

¹⁷² Cfr. EN III 13, 1112b27.

dominación. Simplemente significa que quedarse recluido en lo propio, negarse a la apertura al otro, es empobrecerse. Por eso dice Aristóteles que aquel que no necesita de la vida en sociedad o es un mal hombre o es más que hombre. Un hombre así se animaliza, es “amante de la guerra” y se parece a “una pieza aislada en los juegos”.¹⁷³ Es decir, su vida carece de sentido. En efecto, sólo el conjunto de las piezas permite jugar, pero no hay juego si no se cuenta con cada una de ellas.

El hombre que sabe jugar, el que es capaz de desarrollar sus capacidades en colaboración con los demás, el individuo cuya vida es un todo coherente, es llamado por Aristóteles *spoudaíos*, es decir, un hombre maduro en la razonabilidad práctica. Él es el criterio para juzgar y distinguir lo normal de lo desviado. Es más, él constituye la regla o canon de moralidad. Buena parte de la enseñanza y argumentación ética, entonces, se realiza sobre la base de ejemplos. La vida lograda presenta una belleza tal que bien podría decirse que “la ética debe ser la estética de la conducta”.¹⁷⁴

Otro tanto sucede con el cristianismo, que mantiene en lo fundamental las enseñanzas de los maestros griegos pero agrega cosas importantes. El juego de la vida tiene un espectador divino. La plenitud última no está en la *pólis*, sino más allá de ella, aunque la vida terrena sea decisiva para el logro de la plenitud eterna. Y, tal como en Aristóteles y quizás aún más, aquí también resulta decisivo contar con los otros. A diferencia de los griegos, aquí “los otros” no son sólo los estrictamente iguales, los poseedores de fortuna, cultura y tiempo libre, sino todos los hombres de todos los pueblos. Además, el hombre está llamado a pertenecer a una comunidad mucho más amplia y profunda que la ciudad terrena, en donde las diferencias pasan a segundo plano y las exigencias de perfección moral son considerablemente mayores. Esta comunidad supera los límites de espacio, tiempo y cultura, y afirma la unidad radical del género humano.

¹⁷³ *Pol I 2, 1253a6-7.*

¹⁷⁴ N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito*, Villegas Editores, Bogotá, 2001, 177.

Más allá de los cambios de acento que introduce el cristianismo, la idea de que el bien físico y el bien humano íntegro no son lo mismo permanece inalterada. Por eso se dice: “¿De qué vale al hombre ganar el mundo si es a costa de su alma?”.¹⁷⁵ También permanece intocada la idea de que el conocimiento moral depende de determinadas disposiciones del sujeto. Ellas son tan relevantes que juegan un papel incluso en el reconocimiento o negación de la divinidad.

167. Con el correr de los siglos, la tradición moral evoluciona, se enriquece y adquiere nuevos matices. Uno de los más significativos es el aporte estoico, desarrollado por los medievales, de una ley moral natural. Ella pone de relieve una vez más la noción de límite, ya dramáticamente recogida por los griegos en la historia de Antígona y su referencia a unas leyes inmemoriales y no escritas. Pero la idea de una legalidad natural no es del todo ajena a la filosofía de Aristóteles.¹⁷⁶ Así, Tomás de Aquino muestra cómo, en el fondo, la ley natural corresponde a los principios de la razón práctica y realiza un esfuerzo de explicitación de los mismos, siempre sobre bases aristotélicas.

En la Modernidad se ponen nuevos acentos y la tradición de la filosofía moral se despliega y enriquece de una manera diferente a la que caracterizó al Medioevo. Las éticas de la virtud dejan paso a las de la ley. La noción de felicidad es desplazada en muchos casos por la de deber, y a la exaltación de la *pólis* le sucede la valoración del sujeto y la importancia de su autonomía. Aparecen nuevas teorías éticas que aparentemente difieren mucho de las precedentes. Ellas presentan importantes ventajas, pero también deben pagar costos significativos. Sin embargo, también en muchas de las principales teorías éticas modernas cabe reconocer el mismo aliento fundamental que inspiraba el empeño de la tradición: la dignidad del hombre y su primacía respecto del cosmos material, su libertad respecto de

¹⁷⁵ Mc. 8, 36.

¹⁷⁶ Cfr. *Ética a Nicómaco*, V 7.

los condicionamientos causales, la apertura a la trascendencia, incluida la inmortalidad de su alma, y la posibilidad de la razón de proporcionar una guía para la acción humana. Todos estos elementos, que ya estaban esbozados en *Antígona*, muestran que no es posible explicar al hombre por referencia a solo los criterios empíricos.

En esa misma línea, ya en el *Fedón*, recoge Platón un pasaje en donde Sócrates muestra cómo un acto humano, en este caso su permanencia en prisión, resulta incomprensible si se acude tan solo a causas empíricas para explicarlo. Sería como decir que Sócrates está allí porque su cuerpo se compone de huesos y tendones, e igualmente:

“...acerca del hecho de conversar con ustedes, señalará otras causas semejantes: sonidos, aire, oídos y otras miles de esta índole, descuidando las verdaderas causas, a saber, que, puesto que los atenienses han juzgado que lo mejor era condenarme, por lo mismo me ha parecido lo mejor estar sentado en este lugar, y más justo aguantar esperando la pena que me han de infligir”.¹⁷⁷

LA SUPERACIÓN DEL RELATIVISMO

168. La tradición filosófica de Occidente se enfrentó desde el principio a otro modo de ver el problema de la moralidad, representado por el relativismo. Como ya se dijo, son muchas las razones que pueden llevar a dudar de la existencia de un orden moral objetivo y cognoscible por los hombres. De una parte, está el hecho de la diversidad de costumbres y convicciones morales de los distintos pueblos. De otra, que en el terreno práctico tenemos que enfrentarnos con principios, valores y bienes, cosas todas ellas que no son susceptibles de ser estudiadas con el rigor metodológico que aportan las ciencias exactas. Por úl-

¹⁷⁷ 98 c-e (trad. C. Eggers Lan).

timo, muchos temen que la pretensión de poseer la verdad en el terreno moral, pueda llevar a algunos a intentar imponerla a aquellos que no comparten esas convicciones.

Como se dijo antes, la tradición filosófica no niega la presencia de una dosis importante de relatividad en la ética. Su intento, más bien, consiste en dar una explicación de ella, en hacer que tenga sentido. Desde un comienzo de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles nos advierte que, en las materias prácticas, no podemos pretender una exactitud semejante a las matemáticas; más bien, en ellas debemos contentarnos con hablar en general, bosquejando las soluciones con cierta amplitud. La idea misma de virtud, fundamental en su teoría ética, dista de ser algo rígido y fijado de una vez para siempre. No cabe definir a priori la obra del virtuoso: ella deberá realizarse prudencialmente, atendiendo a las condiciones personales del agente y a las circunstancias en las que se encuentra.

El desarrollo mismo de la excelencia moral está condicionado por numerosas circunstancias fácticas, que también son cambiantes y distan mucho de estar al alcance de cualquiera, como es el caso de un ambiente familiar adecuado. Y como si fuese poco toda esta relatividad, el Estagirita nos enseña que el conocimiento mismo de lo bueno está ligado a ciertas disposiciones subjetivas, puesto que, mientras el virtuoso conoce con rectitud, quien carece de virtud fácilmente tendrá una visión distorsionada de la realidad. Es el caso del avaro, que considera que el hombre generoso es un dilapidador, o del cobarde, que cree que el valiente es un temerario. El mismo fin último, la felicidad, aunque es común a todos los hombres, no es entendido por todos de la misma manera. Incluso entre quienes lo conciben correctamente, hay muchas maneras legítimas de buscarlo y existe una sana diversidad en los proyectos de vida de las diversas personas. Aristóteles critica expresamente las propuestas políticas igualitarias que, al buscar la unidad de la sociedad a toda costa, terminan destruyendo la variedad que la hace posible. Por último, la ética no es materia fácil, su conocimiento requiere, además, de experiencia y no es ajeno a lo que puedan hacer los demás por nosotros, mediante sus consejos, ejemplos y, de modo

más amplio, la educación. No debe sorprendernos entonces la variedad de costumbres y tradiciones.

169. Es cierto que los clásicos griegos piensan que existe una instancia de juicio para discernir la calidad de los comportamientos y tradiciones: la naturaleza. Pero Aristóteles mismo es enfático en señalar que no todo lo necesario para la buena vida humana está dado por la naturaleza, y que, junto con aquellas cosas que son naturalmente justas, hay otras que son justas por convención. Éstas no son menos necesarias que las anteriores para que la sociedad pueda ser regida y funcionar correctamente.

La idea de una naturaleza humana es un acicate contra el conformismo, pues exige estar constantemente dispuestos a revisar las propias prácticas y ver si ellas son efectivamente dignas del hombre. Además, el hecho de que la naturaleza sea entendida teleológicamente, es decir, que el despliegue de lo natural se produzca no al principio sino cuando se alcanza el fin, hace que la noción de naturaleza sea esencialmente dinámica. El cambio no sólo no le es contrario, sino que es el modo como el sujeto hace frente a las nuevas circunstancias y las utiliza para crecer.

La relatividad, por tanto, es un elemento central de la ética aristotélica. La diferencia con sus adversarios es que de allí el Estagirita no concluye el relativismo. El punto más claro en que se diferencian una y otra postura está dado por la doctrina de los actos que no admiten un término medio, es decir que son injustos siempre y en todas partes. Aunque no se puede decir que esta doctrina sea el centro del pensamiento de ese autor, sin embargo tiene gran importancia en cuanto señala ciertos límites, ciertas fronteras más allá de las cuales cualquier cambio terminaría por ser destructor de lo humano.

El desarrollo medieval de la filosofía práctica aristotélica es también consciente de la relatividad. Autores como Tomás de Aquino recogen la doctrina aristotélica de la prudencia y el decisivo papel que desempeña en el logro de la plenitud moral. La idea de una ley natural, entendida como los principios de la razón práctica, también se estructura sobre una base semejan-

te. En efecto, si bien sus primeros principios son conocidos por todos, muchos de sus preceptos más particulares pueden permanecer inaccesibles a la mayoría de los mortales y cabe incluso que se produzcan errores de buena fe acerca de su contenido. Pero una cosa es que determinada conducta sea inculpable y otra muy distinta es decir que cualquier modo de actuar puede ser conforme con el bien de la entera persona humana. La falibilidad de la razón humana y la inestabilidad de las disposiciones subjetivas de los hombres, hacen muy conveniente una revelación divina y una ayuda adicional a sus potencias debilitadas. Los medievales, a diferencia de Aristóteles, son cristianos y están convencidos de que el ser humano está necesitado de redención. Pero el modo en que se realiza esta redención no destruye las virtudes y capacidades que los hombres tienen por las fuerzas de su naturaleza, más bien tiende a potenciarlas, a hacerlas más efectivas incluso en su dimensión más humana. La voluntad de Dios respecto del hombre tampoco se expresa de modo caprichoso, sino que sigue cánones perfectamente racionales.

No es casual, entonces, que las doctrinas éticas de inspiración cristiana no hayan renegado de la herencia precedente, sino que se hayan remitido explícitamente a ella. John de Salisbury recoge una frase de Bernardo, un autor medieval, que dice que nosotros somos como unos enanos que están sobre las espaldas de unos gigantes, que son los antiguos; si vemos más que ellos, no es por la penetración de nuestra vista, sino porque los antiguos nos sostienen sobre sus espaldas poderosas.¹⁷⁸ Y si hay un campo donde esta idea se refleja con claridad, ése es el de la ética.

¹⁷⁸ Cit. en M. A. Ladero, "Introducción", en John de Salisbury, *Policraticus*, Editora Nacional, Madrid, 1983, 17.

GUÍA BIBLIOGRÁFICA (OBRAS EN CASTELLANO)

FUENTES

Puede decirse que la Tradición Central de Occidente en el campo de la ética filosófica reconoce sus orígenes en Heráclito y Demócrito, autores de los que se conservan varios fragmentos relativos a estas materias. Hay diversas ediciones de los presocráticos en castellano, la más importante es la de C. Eggers Lan (Gredos, Madrid, 1978; Demócrito se encuentra en el vol. 3, de 1980, que estuvo a cargo de M. I. Santa Cruz y N. L. Cordero). El paso siguiente, naturalmente, está dado por Platón. Difícilmente cabe encontrar un mejor punto de partida que la *Apología de Sócrates*. Una muy buena edición castellana es la de Alejandro Vigo, publicada por la Editorial Universitaria (Santiago, 1998). Entre los diálogos platónicos se recomienda la lectura del *Eutifrón* (hay una magnífica edición en la Editorial Universitaria, con comentarios y notas de Alfonso Gómez-Lobo), el libro I de la *República* (ver la traducción de C. Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1986), el *Gorgias* (Editorial Andrés Bello, Santiago, 1982) y el *Critón* (Editorial Universitaria, Santiago, 1998, traducido y comentado por A. Gómez-Lobo). Una edición reciente de *Protágoras*, *Gorgias* y la *Carta Séptima* ha sido publicada por Alianza (Madrid, 1998, trad. F. J. Martínez García).

En el trasfondo de la ética griega se encuentran las obras de Homero, que proporcionan temas y modelos sobre los que reflexionan Aristóteles y otros autores. Hay numerosas traducciones castellanas de la *Ilíada* (Gredos, Madrid 1990, trad. E. Crespo; Cátedra, Madrid, 1989, trad. A. López Eire) y la *Odisea*,

(Gredos, Madrid, 1982, trad. J. M. Pabón; Editora Nacional, Madrid, 1976; Cátedra, Madrid, 1982, trad. J. L. Calvo).

Conviene tener en cuenta que la reflexión ética griega está muy ligada a la tragedia. Resulta imprescindible la lectura de Sófocles, en concreto *Edipo Rey* (Editorial Universitaria, Santiago, 2001, con traducción y notas de L. Pinkler,) y especialmente *Antígona*. De esta última obra hay una excelente edición con comentarios y notas a cargo de L. Pinkler y A. Vigo (Biblos, Buenos Aires, 1987). Una edición fácilmente accesible de todas las tragedias de Sófocles es la publicada por Gredos (Madrid, 2000), con traducciones y notas de A. Alamillo. También resulta importante *Medea*, de Eurípides (existen varias ediciones, por ejemplo: Alianza, Madrid, 1985, trad. de A. Guzmán Guerra, y Gredos, Madrid, 1983, trad. A. Medina González, con una introducción general de C. García Gual).

El primer tratado sistemático de ética fue escrito por Aristóteles, la *Ética a Nicómaco*. Junto con esa prioridad cronológica, cabe decir que es también el más importante de los libros de ética. Se pueden utilizar la traducción de M. Araújo y J. Marías (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989). Además, es importante conocer su *Política*, en especial los primeros capítulos del libro I (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, trad. de J. Marías y M. Araújo) y la *Ética Eudemia* (UNAM, México D. F., 1994, trad. A. Gómez Robledo). Hay una edición que incluye esta *Ética* junto con la *Nicomáquea*, en traducción de J. Pallí Bonet (Gredos, Madrid, 1995).

Los autores romanos no tienen la envergadura de los grandes maestros griegos. Sin embargo, se puede aprender mucho de ellos. Además, presentan la ventaja de ser mucho más fáciles de leer. Entre ellos, las obras de Séneca tienen una gran belleza. Así, por ejemplo, las *Cartas a Lucilio* y su *De la vida feliz*. Hay diversas ediciones en castellano de estas obras, por ejemplo: *Consolación a Helvia. Cartas a Lucilio* (Intr. trad. y notas de J. Carlos García Borrón, Salvat, Barcelona, 1971); *Cartas a Lucilio* (Editorial Gredos, Madrid, 1986, trad. de I. Roca Meliá; Editorial Juventud, Barcelona, 1982, trad. de V. López Soto); *Tratados filosóficos. Tragedias. Epístolas Morales* (EDAF, Madrid,

1964). Para los *Diálogos* de Séneca (donde se incluyen importantes tratados morales y de psicología moral como *Sobre la ira*, *Sobre la felicidad*, *Consolación a Marcia*, *Sobre el ocio*, *Sobre la brevedad de la vida*, *Sobre la serenidad*, *Sobre la providencia*, etc.) hay una muy buena traducción castellana hecha por Carmen Codoñer (Editorial Nacional, Madrid, 1984).

Para las personas interesadas en el derecho, resulta imprescindible la lectura de *Las Leyes*, de Cicerón (Alianza Editorial, Madrid, 1989). Se trata de una piedra fundamental para la doctrina de la ley natural (hay una antigua edición española, con traducción y un estudio introductorio de A. d'Ors, que publicó el Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1953). Además conviene conocer su *Tratado de los deberes* (Editorial Nacional, Madrid, 1975, trad. J. Santa Cruz Teijeiro; también figura como *Los oficios*, Espasa-Calpe, Madrid, 1968) y *Sobre la república* (Gredos, Madrid, 1984, reimpreso con posterioridad; introducción y notas de A. d'Ors). En estos tratados Cicerón es una fuente importante del estoicismo y, más concretamente, del tema de la ley natural. Lo que dice Cicerón es deudor de mucho de lo que enseñan los estoicos antiguos (Zenón, Cleantes y Crisipo). Es importante en este punto el "Himno a Zeus" de Cleantes (se puede encontrar una versión española en el Suplemento de *Méthexis* IV (1991), pp., 31-35 (trad. esp. V. Juliá, M. D. Boeri). También es importante el extracto de ética estoica de Diógenes Laercio y de Estobeo: remito a la traducción de Estobeo hecha por M. D. Boeri y a la de V. Juliá de Diógenes, incluidas en su libro *Las exposiciones antiguas de ética estoica* (Eudeba, Buenos Aires, 1998; entre las páginas 21-100 se presenta una introducción general a la ética estoica que puede ser útil para formarse una idea de las posiciones morales más importantes del estoicismo antiguo que luego reaparecieron en autores posteriores).

Con el surgimiento del cristianismo fueron diversos los autores que procuraron desarrollar la sabiduría moral pagana con elementos tomados de la revelación. El más importante de los pensadores cristianos de la Antigüedad es San Agustín. Sus *Confesiones* constituyen un notable análisis psicológico y moral. Su

lectura es imprescindible (hay una edición de la BAC, Madrid, 1948, con sucesivas reimpresiones, y también una de lectura muy agradable en Palabra, Madrid, 1995, a la que se le han quitado algunos pasajes de menor interés para el lector contemporáneo).

El filósofo más importante de la Edad Media es Santo Tomás de Aquino. Su *Comentario de la Ética a Nicómaco* es una de sus obras más notables y ayuda a entender las diferencias de estilo y de contenido respecto de Aristóteles. Hay una edición castellana publicada en Argentina (Ediciones CIAFIC, Buenos Aires, 1983, traducida por M. Mallea) y en España (Eunsa, Pamplona, 2000, con un estudio preliminar y notas de C. A. Lértora). Con todo, su doctrina moral se encuentra en la *Suma Teológica*. Las traducciones más conocidas son las de la BAC, lamentablemente la más reciente (1988) es muy inferior a la antigua (1952 ss.), al menos en las materias éticas. También hay elementos importantes de su teoría moral en su *Suma contra gentiles* (hay diversas ediciones en castellano, las más conocidas son las de la BAC, Porrúa y Club de Lectores), en las *Cuestiones disputadas sobre el mal* (Eunsa, Pamplona, 1997, trad. E. Tellez), en el *Comentario a la Política de Aristóteles* (Eunsa, Pamplona, 2001, trad. A. Mallea) y en obras menores como *De las virtudes* (Universidad de los Andes, Santiago, 1997, trad. P. Serrano; Eunsa, Pamplona, 2000, trad. L. Corso). Con todo, la filosofía medieval incluye una multitud de notables pensadores. Por desgracia, es todavía poco lo que se encuentra disponible en castellano. Un autor muy interesante es el filósofo judío Maimónides (siglo XII). Su *Guía de perplejos* ha sido traducida y anotada hace unos años por D. G. Maeso (Trotta, Madrid, 2001, 3^a edición).

La filosofía práctica de Tomás de Aquino tuvo notables continuadores en el siglo de oro español. Los autores de la llamada Escolástica Española fueron capaces de aplicar la filosofía clásica a nuevas cuestiones, como la legitimidad de la conquista de América u otras derivadas del comercio, de la justicia de los contratos o de las nuevas realidades políticas. Aquí destacan autores como Domingo de Soto y su *Del Derecho y la Justicia* (Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1968), Francisco

de Vitoria y las *Relecciones de Indias* (CSIC, Madrid, 1967) y Francisco Suárez, con *De las leyes* (Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967). Menor fortuna tuvo esta filosofía en los siglos XVIII y XIX. Un representante de esta línea de pensamiento es Jaime Balmes, una figura ciertamente menor, pero que no deja de ser interesante (sus *Obras completas* están publicadas en BAC, Madrid, 1949). Aunque no es, estrictamente hablando, un filósofo, C. S. Lewis escribió una magnífica presentación al problema de la ley natural en su obra *La abolición del hombre* (Encuentro, Madrid, 1990). También resulta útil el capítulo que dedica al tema en su *Mero cristianismo* (Editorial Andrés Bello, Santiago, 1994). Una presentación general de los puntos más importantes de la ética inspirada en Tomás de Aquino es Juan Pablo II, *Veritatis splendor* (1993). Una ingeniosa defensa de la tradición cultural de Occidente frente al escepticismo se encuentra en G. K. Chesterton, *Ortodoxia* (Porrúa, México, 1986; Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1987; Editorial Gabriela Mistral, Santiago de Chile, 1975; *Obras completas* en Plaza y Janés, Barcelona, 1967-70).

Si comparamos la tradición central con un árbol, hay que reconocer algunas ramas que están un poco más alejadas del tronco, pero que mantienen su conexión con él, además de la indudable importancia que tienen por sí mismas. Es el caso de Spinoza y su *Ética* (Fondo de Cultura Económica, México, 1996). También dentro del racionalismo, y más cerca de la Tradición, hay que citar a Descartes y Leibniz. Para Descartes hay una edición muy confiable, con traducciones de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck en *René Descartes. Obras Escogidas* (Ed. Charcas, Buenos Aires, 1980); además de las obras más conocidas (*Discurso del Método*, *Meditaciones Metafísicas*), contiene las *Reglas para la dirección del espíritu* y una cantidad de cartas, que pueden ser interesantes para evaluar la posición moral cartesiana. Para Leibniz conviene consultar: Ezequiel de Olaso (ed.) *G.W. Leibniz. Escritos filosóficos editados por E. De Olaso* (Charcas, Buenos Aires, 1982; con traducciones de R. Torretti, T.E. Zwanck y E. De Olaso). Además de las obras más clásicas y conocidas (*Monadología*, *Teodicea*, etc.), contiene algunos es-

critos destinados a refutar el escepticismo, como *Diálogo entre un teólogo y un misósofo* o *Diálogo entre un político sagaz y un sacerdote de reconocida piedad*, etc. En plena modernidad, G. B. Vico es un autor que reivindica las intuiciones fundamentales de la Tradición Central, aunque lo hace con un lenguaje y dentro de un proyecto filosófico que, aparte de original, es claramente moderno. Su obra más conocida es la *Ciencia Nueva* (Tecnos, Madrid, 1995, trad. R. de la Villa), pero para la ética hay otros trabajos suyos de gran importancia, en especial: "Del método de estudios de nuestro tiempo", en *Cuadernos sobre Vico* 9-10 (1998) 403-436 (trad. del latín por Francisco J. Navarro Gómez).

Dentro del pensamiento ilustrado, es muy importante la figura de Kant y, muy en particular, su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; hay varias traducciones castellanas, la más conocida es la de Manuel García Morente (Espasa Calpe, Madrid, varias ediciones); también hay una edición bilingüe, con traducción de J. Mardomingo (Ariel, Barcelona, 1996).

En el siglo XX se produjo una notable recuperación de los estudios éticos. En el ámbito del personalismo son importantes las obras de D. von Hildebrand (*Ética*, Encuentro, Madrid, 1984) y de K. Wojtyla (*Mi visión del hombre: hacia una nueva ética*, Palabra, Madrid, 1997; *Persona y acción*, BAC, Madrid, 1982). En la fenomenología, corriente de la que arranca el personalismo, es muy importante la ética de Max Scheler, por ejemplo, su *Ética* (Revista de Occidente, Buenos Aires, 1948), *El resentimiento en la moral* (Caparrós, Madrid, 1991) y *Esencia y formas de la simpatía* (Losada, Buenos Aires, 1943). También dentro del personalismo se encuentran G. Marcel y E. Mounier. Del primero están disponibles en castellano, entre otras obras, *Decadencia de la sabiduría* (Sudamericana, Buenos Aires, 1956) y *Aproximación al ser* (Encuentro, Madrid, 1987). Las *Obras completas* de Mounier están siendo publicadas por la Editorial Sigüeme, de Salamanca. Para los fundamentos antropológicos de la ética son importantes los trabajos de Edith Stein, *La estructura de la persona humana* (BAC, Madrid, 1998) y de K. Wojtyla, *El hombre y su destino. Ensayos de Antropología* (Palabra, Ma-

drid, 1998). Un autor no muy fácil de clasificar es Peter Wust, cuyo penetrante análisis de la existencia humana muestra cuáles son las disposiciones necesarias para acceder al conocimiento moral. Lamentablemente, son pocos los textos suyos que están traducidos al castellano (el más conocido es *Incertidumbre y riesgo*, Rialp, Madrid, 1955). El problema del sentido de la existencia humana ha sido magistralmente desarrollado en la obra del psiquiatra vienes Viktor Frankl. Entre sus trabajos cabe destacar *El hombre en busca de sentido* (Herder, Barcelona, 1999) y *La idea psicológica del hombre* (Rialp, Madrid, 1999). De gran interés es la obra de Hanna Arendt, profunda conocedora del mundo antiguo; entre otros textos suyos pueden verse: *Los orígenes del totalitarismo* (Taurus, Madrid, 1974, traducción de G. Solana), *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (Lumen, Barcelona, 1974, trad. C. Ribalta) y *La condición humana* (Paidós, Barcelona, 1993, trad. R. Gil Novales).

También hay autores que han expresado las tesis clásicas en el marco de la filosofía analítica. Destaca aquí John Finnis, el más conocido de los autores de la llamada *New Natural Law Theory*. Recientemente se ha publicado en castellano su *Ley Natural y Derechos Naturales* (Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000). También está disponible su *Absolutos Morales* (Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1992). Dentro de la filosofía analítica, son ya clásicos los trabajos de Elizabeth Anscombe (*Intención*, Paidós, Barcelona, 1991) y los de su marido, el también filósofo Peter Geach (*Las virtudes*, Eunsa, Pamplona, 1993), aunque estas obras pueden ser difíciles de leer para quien esté comenzando los estudios filosóficos.

Muy conocida en el mundo de habla castellana es la obra de Josef Pieper. Con un estilo muy propio, este filósofo alemán presentó los temas permanentes de la filosofía occidental de un modo muy sugerente. Entre sus obras éticas son especialmente conocidas *Las virtudes fundamentales* y *El descubrimiento de la realidad*, ambas publicadas en Madrid por la Editorial Rialp (1990 y 1974, respectivamente). Sus obras completas han comenzado a ser editadas en castellano por Ediciones Encuentro, de Madrid. Otro filósofo muy conocido es Jacques Maritain, uno

de los que contribuyó a despertar el interés por la filosofía de Tomás de Aquino en el siglo XX. Sus *Lecciones sobre filosofía moral* (Club de Lectores, Buenos Aires, 1966) han sido el punto de partida para muchos interesados en la filosofía práctica. También puede consultarse, entre otras obras suyas, *Los derechos del hombre y la ley natural* (Dédalo, Buenos Aires, 1961).

Un autor muy cercano a la filosofía clásica, pero que tiene fuertes influencias de Tomás de Aquino, Kant y Hegel, es Robert Spaemann. Afortunadamente son numerosas sus obras disponibles en nuestro idioma: *Ética, cuestiones fundamentales* (Eunsa, Pamplona, 1998, 5^a ed.), *Crítica de las utopías políticas* (Eunsa, Pamplona, 1980), *Felicidad y benevolencia* (Rialp, Madrid, 1991), *Personas* (Eunsa, Pamplona, 2000), *Lo natural y lo racional* (Rialp, Madrid, 1989) y *Límites* (Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 2003).

Otra contribución importante viene de la hermenéutica. Los dos volúmenes de *Verdad y Método* de H. G. Gadamer (Sígueme, Salamanca, 1977 y 1998) proporcionan un material muy interesante para la argumentación ética. Un ejemplo de la aplicación de la hermenéutica para reivindicar algunas tesis fundamentales de la ética clásica es Charles Taylor, *Ética de la autenticidad* (Paidós, Madrid, 1994). También en esta línea se encuentra la obra de Emmanuel Levinas (*Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991 y *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1987). Relacionado con el anterior, se encuentra uno de los más conocidos representantes de la filosofía del diálogo, M. Buber, de quien se puede leer en castellano, por ejemplo, *Yo y tú* (Caparrós, Madrid, 1993, trad. C. Díaz).

La cuestión ecológica ha originado interesantes reflexiones y un esfuerzo por hacerse cargo de ella superando algunas limitaciones que, según algunos, tiene la teoría clásica de la acción. El esfuerzo más importante en este sentido quizá sea el de Hans Jonas, con su obra *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (Herder, Barcelona, 1994).

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Además de las fuentes, existe una amplísima literatura secundaria que permite introducirse en la ética general o profundizar en alguno de sus temas. No resulta fácil hacer una selección de lo que está disponible en castellano. Comenzando por las introducciones, conviene consultar H. Zagal y J. Galindo, *Ética para adolescentes posmodernos que quieren aprender el arte de vivir* (Publicaciones Cruz, México D. F., 1998), que lamentablemente sólo conocí cuando este libro estaba terminado. También hay una introducción muy sencilla, de Ramón Ayllón, que se llama *Ética razonada* (Palabra, Madrid, 1998). Del mismo autor es útil su *Desfile de modelos* (Rialp, Madrid, 1996). También puede consultarse: A. Léonard, *El fundamento de la moral* (BAC, Madrid, 1997), A. Fagothey, *Ética. Teoría y aplicación* (McGraw-Hill, México, D.F., 1973), R. Jolivet, *Tratado de filosofía, IV: Moral* (Ediciones Carlos Lohé, Buenos Aires, 1957), R. Simon, *Moral* (Herder, Barcelona, 1968), J. Leclerq, *Las grandes líneas de la filosofía moral* (Gredos, Madrid, 1960, 3^a ed.), J. Messner, *Ética general y aplicada* (Rialp, Madrid, 1969) y D. Basso, *Ética* (Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1998). Ya se habló del magnífico libro de Juan Luis Lorda, *Moral: el arte de vivir* (Palabra, Madrid, 1996), escrito de una manera clara y que contiene una atractiva presentación de los temas de siempre. Todos estos libros pueden ser leídos por personas que carezcan de preparación filosófica. Después se puede seguir con obras de mayor envergadura teórica, como *La perspectiva de la moral* (Rialp, Madrid, 2000) y *Ley natural y razón práctica: Una visión tomista de la autonomía moral* (Eunsa, Pamplona, 2000), ambos de Martín Rhonheimer; *Ser persona*, de G. Grisez y R. Shaw (Rialp, Madrid, 1993); *Filosofía moral*, de Juan de Dios Vial Larraín (Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1998) y la *Ética general* de A. Rodríguez Luño (Eunsa, Pamplona, 2001). Una presentación general de las éticas de la virtud, que ilustra acerca del debate filosófico práctico contemporáneo, se encuentra en G. Abbà, *Felicidad, vida buena y virtud* (Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1992). De Martha

Nussbaum está disponible en castellano *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (Visor, Madrid, 1995), que contiene una sugerente, aunque discutible, interpretación de la ética de Platón y Aristóteles. También es interesante su *Justicia poética: la imaginación literaria y la vida pública* (Editorial Andrés Bello, Santiago, 1997). Para tener una idea de los orígenes de la reflexión ética, A. Gómez-Lobo, *La ética de Sócrates* (Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1998). Espero que pronto esté disponible, del mismo autor, la traducción castellana de su *Morality and the Human Goods: An Introduction to Natural Law Ethics* (lamentablemente no pude consultarla cuando escribí este libro, pero la recomiendo vivamente). S. Pinckaers escribió una obra que es útil para formarse un panorama histórico de la filosofía moral de inspiración escolástica, *Las fuentes de la moral cristiana* (Eunsa, Pamplona, 1988).

Los estudios acerca del mundo griego son innumerables y hay algunos muy buenos. Un panorama histórico de la reflexión sobre las cuestiones fundamentales de la existencia en W. C. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega* (Gredos, Madrid, 1992 ss., en varios volúmenes). Otra visión general se encuentra en una obra ya clásica, aunque muy discutida: W. Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega* (Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1957 y ss.). Para los caracteres que sirven de base a la filosofía moral de los clásicos griegos resultan útiles como introducción: G. Andrade y M. L. Vial, *Los mitos de los héroes griegos contados por Demetrio* (Editorial Andrés Bello, Santiago, 2001), y de las mismas autoras, *Los mitos de los dioses griegos contados por Demetrio* (Editorial Andrés Bello, Santiago, 2002), como también G. Vidal Guzmán, *Retratos de la antigüedad griega* (Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2001).

Para el problema del relativismo recomiendo: M. Adler, *Seis grandes ideas: la verdad, la bondad, la belleza, ideas con las que juzgamos. La libertad, la igualdad y la justicia, ideas con las que actuamos* (Grijalbo, Ciudad de México, 1986), y M. Orellana Benado, *Pluralismo: una ética del siglo XXI* (Editorial Universidad de Santiago, Santiago, 1994). El tema del fin último

está muy bien tratado en una pequeña obra de Alejandro Vigo, *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). Para el problema de la racionalidad de la ética es importante el estudio de Georges Kalinowski, *El problema de la verdad en la moral y el derecho* (Eudeba, Buenos Aires, 1979). Sobre este autor: M. Elton, *Lógica, Vida Afectiva y Verdad Práctica, según Georges Kalinowski* (Universidad de los Andes, Santiago de Chile, 1997).

Sobre las virtudes hay algunas obras que, a pesar de sus años, merecen ser leídas. Es el caso de *La prudencia*, de Santiago Ramírez, que no obstante su terminología escolástica puede ser comprendida por el lector actual (Palabra, Madrid, 1982) P. Aubenque, *La prudencia en Aristóteles* (Crítica, Barcelona, 1999, trad. de M. J. Torres) y de A. Gómez Robledo, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales* (FCE, México, 1957 y ediciones posteriores). Sobre esta misma virtud: C. I. Massini, *La prudencia jurídica* (Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1983) y F. Quintana, *Prudencia y justicia en la aplicación del derecho* (Editorial Jurídica de Chile, Santiago, 2001).

En los últimos años se ha publicado una amplísima bibliografía sobre el tema de la ley natural. Aunque la mayoría de estos textos se ha editado en inglés, hay algunos libros importantes en nuestra lengua. Muy informativas resultan al respecto las obras del filósofo del derecho argentino Carlos Ignacio Massini, por ejemplo: *La falacia de la falacia naturalista* (Idearium, Mendoza, 1995), *Derecho y ley en Georges Kalinowski* (Idearium, Mendoza, 1987), y su *Filosofía del derecho* (Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1994). También resultan ilustrativos dos volúmenes colectivos que dan un amplio panorama de los autores iusnaturalistas pertenecientes a distintos ámbitos geográficos: C. I. Massini, *El iusnaturalismo actual* (Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1966) y *Las razones del derecho natural*, coordinado por Renato Rabbi-Baldi (Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000). Un importante impulso a la cuestión del derecho natural se encuentra en la obra de Michel Villey. Se trata de un autor muy discutido, que tiene el mérito de mos-

trar cómo la visión del derecho de Aristóteles y Tomás de Aquino está en las antípodas de las teorías normativistas propias de la Modernidad. Muchas de sus obras son de fácil lectura y permiten a los estudiantes adentrarse en algunos de los temas fundamentales de la filosofía jurídica. Así, *Método, fuentes y lenguaje jurídico* (Ghersi, Buenos Aires, 1978); *El pensamiento ius-filosófico de Aristóteles y Santo Tomás* (Ghersi, Buenos Aires, 1981); *Los fundadores de la Escuela Moderna del Derecho Natural* (Ghersi, Buenos Aires, 1978) y sus dos volúmenes de filosofía del derecho. Un panorama general de su pensamiento en R. Rabbi-Baldi, *La filosofía jurídica de Michel Villey* (Eunsa, Pamplona, 1990). Esa visión realista del derecho es desarrollada por Javier Hervada en su *Introducción crítica al derecho natural* (Eunsa, Pamplona, 1981, con varias ediciones posteriores). A pesar de sus años, el libro de Th. Viehweg, *Tópica y jurisprudencia* (Taurus, Madrid, 1964) ayudará a entender los métodos que emplea el razonamiento práctico, lo mismo que *La lógica jurídica y la nueva retórica*, de Ch. Perelman (Civitas, Madrid, 1979). Una obra muy influida por el pensamiento jurídico romano es: A. d'Ors, *Derecho y sentido común: siete lecciones de derecho natural como límite del derecho positivo* (Civitas, Madrid, 1999, 2^a ed.).

Un intento de reconstrucción de la filosofía política de Tomás de Aquino es: J. Martínez Barrera, *Reconsideraciones sobre la filosofía política de Santo Tomás* (Universidad de Cuyo, Mendoza, 1999) y, del mismo autor *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2001). También está influido por Tomás de Aquino: J. A. Widow, *El hombre, animal político* (Editorial Universitaria, Santiago, 1988). Un panorama de las ideas políticas escrito desde una perspectiva aristotélica: L. Strauss, *¿Qué es filosofía política?* (Guadarrama, Madrid, 1970). Un análisis de las concepciones de Aristóteles acerca de la Economía y sus proyecciones en la actualidad: R. Crespo, *La Economía como Ciencia Moral. Nuevas perspectivas de la Teoría económica* (EDUCA, Buenos Aires, 1997). Para un tratamiento contemporáneo de las cuestiones de filosofía política, inspirado en el pensamiento clásico: R. P. Geor-

ge, *Para hacer mejores a los hombres* (Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 2002).

Detrás de una ética determinada hay siempre una cierta comprensión de la acción humana. Para este tema es útil: St. L. Brock, *Acción y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción* (Herder, Barcelona, 2000, trad. David Chiner) y la ya clásica obra de J. de Finance, *Ensayo sobre el obrar humano* (Gredos, Madrid, 1966). Para un estudio de la racionalidad humana y sus consecuencias en el mundo de la praxis: J. Cruz Cruz, *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico* (Eunsa, Pamplona, 1999).

La especificidad de la filosofía práctica fue reivindicada por los diversos autores que participaron en el movimiento de rehabilitación de la filosofía práctica, que se inició en Alemania con la publicación de *Verdad y Método* de Gadamer. Este movimiento no constituye una escuela, y reunió a autores de inspiraciones filosóficas muy diversas. De gran utilidad es una antigua obra de W. Hennis, *Política y filosofía práctica* (Sur, Buenos Aires, 1973), E. Voegelin, *Nueva ciencia de la política* (Rialp, Madrid, 1968) y los capítulos dedicados a cuestiones prácticas de la obra *El reto del positivismo lógico* (Rialp, Madrid, 1974), de Fernando Inciarte, lo mismo que su obra póstuma *Liberalismo y republicanismo* (Eunsa, Pamplona, 2000). De este autor hay un importante trabajo sobre la verdad práctica en el volumen colectivo editado por A. García Marqués y J. García-Huidobro, *Razón y praxis*, que incluye también estudios de J. Finnis, A. Vigo, C. I. Massini, J. Peña y otros (Edeval, Valparaíso, 1994). Un magnífico trabajo en esta dirección es el de W. Wieland, *La razón y su praxis: cuatro ensayos filosóficos* (Biblos, Buenos Aires, 1996).

La discusión entre la tradición aristotélica y otras tradiciones ha sido objeto de importantes estudios de A. MacIntyre. Entre ellos cabe citar su *Tras la virtud* (Crítica, Barcelona, 1987), *Justicia y racionalidad* (Eiunsa, Barcelona, 1994) y *Tres versiones rivales de la ética* (Rialp, Madrid, 1992).

Sobre el aporte de la filosofía analítica en el campo de la ética, la bibliografía es inmensa. Señalemos tan sólo M. Santos,

Ética y filosofía analítica (Eunsa, Pamplona, 1975) y W. D. Hudson, *La filosofía moral contemporánea* (Alianza, Madrid, 1987).

Para el problema de los actos intrínsecamente malos y el debate con las éticas teleológicas: A. Carrasco, *Consecuencialismo, por qué no* (Eunsa, Pamplona, 2000) y H. Herrera, *Verdad y práctica* (Edeval, Valparaíso, 2000).

No conozco una historia de la ética dedicada exclusivamente a la Tradición Central de la ética occidental. Naturalmente, hay historias de la filosofía que dedican atención a las teorías éticas de los distintos autores. Ya clásica es, por ejemplo, la de F. Copleston (Ariel, Barcelona, 1986). En cuanto a las historias de la ética, quizá la más conocida es la de A. MacIntyre, escrita en una época en la que este autor presentaba todavía una fuerte influencia marxista; la edición castellana más reciente es *Históriade la Ética* (Paidós, Barcelona, 1991). También puede ser útil, aunque es difícil de conseguir: J. Maritain, *Filosofía moral (Examen histórico-crítico de los grandes sistemas)* (Ediciones Morata, Madrid, 1966, trad. G. Gonzalvo).

Entre las revistas científicas dedicadas a cuestiones de filosofía práctica, hay que señalar algunas que presentan una clara inspiración en la herencia ética occidental. Entre ellas: *Sapientia* (Buenos Aires), *Ethos* (Buenos Aires), *Humanitas* (esta revista, editada en Santiago de Chile, es de divulgación cultural, pero contiene interesantes ensayos sobre materias de ética y filosofía política), *Anthropotes* (Roma), *Acta Philosophica* (Roma), *Themata* (Sevilla), *Persona y Derecho* (Pamplona), *Philosophica* (Valparaíso), *Philosophia* (Mendoza), *Analogía* (Ciudad de México), *Anuario Filosófico* (Pamplona), *Intus-Legere* (Viña del Mar).

ÍNDICE ANALÍTICO

(Los números remiten a los dígitos que figuran al comienzo de los párrafos)

- Aborto 143, 148
Absolutismo 5
Absoluto 5, 15, 91
Abusos 124
Acción 24, 36, 37, 50, 94, 100-1, 103, 106, 107-9, 134, 137, 139, 153, 163, 167; actos humanos y del hombre 26; temporalidad 44; estructura 44; guía racional 51; actos siempre malos 141-2, 167
Acometer 72, 73
Actos siempre malos 103, 140-1
Adecuación 106-8
Administración 58
Adulterio 142-3, 148
Agresión 102
Agustín, San 85, 95
Alabanza 16
Alicia en el País de las Maravillas 41
Alma 167
Alteridad 68
Amistad 166
Analogía 107
Animales 2, 14, 26, 68, 71, 116, 158, 165
Anomia 124
Antígona 34, 89, 99, 123, 127, 132, 158, 165, 167, *Antígona Vélez* 90
Antropocentrismo 158
Apetito 106, 109
Aplicación 5, 101-3, 124, 126
Aquiles 73, 75, 146
Arbitrariedad 4, 63, 157
Aristóteles 19, 21, 24, 32, 38, 39, 40, 44, 52, 55, 56, 57, 59, 77, 85, 103, 106-7, 111, 132, 137, 140, 142, 153, 156, 160, 163, 166-9
Armonía 106, 109
Arrepentimiento 131
Arte 39
Astucia 36, 49, 51, 57, 113
Ateísmo 164
Auschwitz 145
Autarquía 32
Auto distanciamiento 105, 131
Autonomía 5, 115-7, 164
Belleza 157
Bernardo 169
Bien 6, 12, 14, 31, 41, 71, 79, 93-4, 97, 106, 136, 141, 151, 157-8; difusivo 32; aparente 42; básico 92, 94, 96; b. físico y b. moral 165
Bien común 115, 117, 119-21, 123
Bienestar 12
Bilbo 147
Borges 112
Calicles 154, 165
Calígula 153
Cambio 152
Canto al hombre 34
Casablanca 73
Castidad 88

- Causa última 160, 162
Ceguera 43
Certeza 20, 40, 131, 161, 168
Chesterton: prólogo, 163
Ciencia 14
Circunstancias 101-3, vid. fuentes de la moralidad
Cobardía 42, 53, 56, 74, 81, 168
Conciencia 74, 96, 123, 126-132; errónea 130; formación 130, 188
Conflictos 66, 112
Connaturalidad 109
Conocimiento 13, 52, 98-100, 104, 106, 111, 158, 161, 168; del mal 43
Consecuencias 137, 142-5, 148
Consejo 19, 54, 100, 128
Consenso 18
Contemplación 32, 163
Contexto 103
Contingencia 54, 55
Convención 7
Conversión 132
Cooperación al mal 149
Corrupción 31, 41, 57, 84, 153, 166
Cosmos 158, 162
Costumbres 3, 6, 8, 9, 11, 21, 75, 112
Creonte 89, 123, 127, 132, 134
Cristianismo 59, 132, 166, 169
Criterios de moralidad 4, 8, 42, 54, 66, 127
Cuerpo 156
Cuidado 158
Culpa 130
Culturas 9, 11, 96, 100, 119
Curiositas 85, 88
Dante 40, 45, 85, 112, 162
Darío, Rey 2, 9
David, Rey 105
Deber 128, 157, 167
Deliberación 54, 55
Delito 113, 141
Demócrata 56
Depósito 102
Derecho natural 67, 90, 99
Derechos 115
Deseo 2, 24, 88, 105, 107
Determinación 97, 113
Determinismo 150
Diálogo 14, 18, 54, 99
Diez Mandamientos 161
Dificultades 71
Dignidad 15, 21, 27, 32, 33, 54, 97, 119, 126, 146, 167
Dinero 29, 83, 136
Dios 32, 68, 82, 108, 159-64, 166
Discriminación 63
Diversidad 8, 10, 13, 32, 98, 100, 125, 153, 166, 168
Doble efecto 102, 148
Dolor 78, 80, 95, 131-2, 164
Dostoevski 42, 44, 159
Ecología 158
Ecologismo 155, 158
Edipo 50, 136
Educación 25, 37, 78, 96, 98, 100, 110, 125, 128, 130, 168
Elección 26
Elfos 147
Emancipación 162
Emoción 75, 110
Emotivismo 16, 17, 106
Ende 1
Eneas 146
Epicuro 80, 164
Equidad 124
Error 39, 40, 54, 59, 71, 99, 106, 136, 169
Escepticismo 16, 89
Esclavitud 21, 96-98, 100, 105, 151, 154
Estado 46; neutralidad 47, 58, 84
Estoicos 32, 41, 167
Ética 1, 3, 12, 21, 168, *passim*; ética descriptiva 21; prescriptiva 21; ciencia ética 23; moral 22; de la vergüenza 74; de la culpa 74; teológico 142-3
Eutanasia 148
Excelencia 36, 146, 166

- Excepción 101-2, 104, 124
Excusa 107
Experiencia 20, 37, 75
Falacia naturalista 156-7
Falacia normativista 157
Falsedad 107, 109
Fama 29
Familia 35, 121
Farenheit 451 76
Felicidad 12, 28, 55, 136, 163, 167-8
Fierro, Martín 78
Fiesta 119
Fin 21, 24, 26, 27, 109, 134, 136, 153-4, 156, 168; fin último 28, 29, 168-9; no es el placer 30, 32; no es objeto de deliberación 55
Finis operantis 134
Finis operis 134
Fortaleza 40, 53, 56, 71-8, 135, 139
Fouché 57
Frankenstein 51
Freud 78
Frodo 147
Fuentes de la moralidad 133-9: objeto 133-5, 149; fin 136, 149; circunstancias 137-9, 141-4
Fuerza 90, 111, 118, 122
Galen, August von 75
Gandalf 147
Gandhi 126
Gardel 44
Gattopardo 152
Gerasimchuk 74
Giges 165, prólogo
Gorgias 165
Gozo 30
Gusto 16, 17, 21
Hábitos 33, 35; adquisición 38
Hamlet 126
Havel 51, 158
Hecho 122, 156
Hedonismo 29, 30, 32, 74, 81, 164-5
Heráclito 84, 113, 165
Heródoto 9
Heteronomía 5
Hippie 155
Hitchcock 95
Hobbit 72, 147
Höffe 157
Hombre 8, 27, 84, 97, 99, 106, 158, 153, 162, 165
Homicidio 98, 142, 144-5, 147
Hume, ley de 156-7
Hurto 102, 104
Huxley 33, 76, 82
Hýbris 165
Ibáñez, J. M. 162
Ignorancia 98, 136
Igualdad 65, 68
Ilustración ateniense 7, 89
Imperio, 54, 56
Imposición 18
Impulsos 2, 77
Inciarte 40
Inconsideración 56
Inconstancia 56
Incontinente 44
Indecisión 56
Indignación 15
Injusticia 123, 164-5
Inmortalidad 162-3
Inmutabilidad 101
Inocente 98, 143-4
Intelecto 24
Intemperante 44, 80, 106
Intención 107, 134, 136, 148-9
Interés 12
Interpretación 5, 101, 103
Irracional 70, 94
Jagger, Mick 29
Juego 86
Juez 54
Juicio 54, 56, 131; categórico 91, 98
Juicios morales 16, 17, 20, 21, 25, 41-2, 45
Jung Chang 122
Justicia 38, 60-69, 102
Justicia conmutativa 62
Justicia distributiva 62-3, 118
Justicia legal 61-2, 169

- Justicia natural 9, 67, 103
Justicia particular 62
Justicia positiva 67, 90, 103, 11 ss. 124
Justificación 14, 17, 18, 23
Justo medio 40, 69, 140; inadmisible 141
Juventud 35
Kant 4
Kelsen 156
Leiden, Juan de 116
Lenguaje 9, 16, 17, 21, 112
Lennon 37
León, Carlos 164
Lewis 25, 43, 88
Ley 17, 44, 89, 113, 123, no escrita 158
Ley eterna 109
Ley natural 89-110, 154, 167, 169; inmutabilidad 101 ss., 113; universalidad 100, 109
Liberalismo 115-6
Libertad 26, 33-4, 47, 84, 132, 165, 167; y ley 115; y virtud 37
Libro de la Sabiduría 162
Límites 145-7, 158, 162, 169
Macbeth 128
Magnanimidad 72
Mal 17, 31, 50, 93, 97, 106, 132, 134, 140-2, 148; tolerancia 46; preventión 47; no se busca directamente 95; cooperación al 149; acostumbramiento 128; y existencia de Dios 164
Mandato 114
Marechal, L. 90
Marginados 117
Martirio 166
Marx 19
Masa 76
Materia 135
Matrimonio 100, 105
Mayoría 17, 105
Medea 44
Medio 28, 53, 55-6, 96, 109, 134
Medio ambiente 119-20
Mérito 63
Metaética 21
Miedo 75, 77, 162
Mill, John Stuart 2
Milán 140
Misericordia 147
Modelos 37, 53, 59, 100, 138, 166
Modernidad 167
Montesquieu 112
Moro 20, 161
Muerte 162
Mundo 158, m. de la vida 157
Nación 119
Naturaleza 7, 34, 92, 109, 150-8, 169
Nerón 136
Newman, J. H. 162
Normas 6, 54, 101; negativas 93, 102; positivas 93, 102; absolutas 140-2
Normas de educación 125
Obediencia 90, 94, 122; lícita 123
Objetividad 41, 45
Objetivismo 8, 14
Objetivo 4, 41, 52, 134
Objeto 133, 156
Obligación 9, 11, 90-2, 100, 102, 122-3, 127, 129, 144
Ocio 32
Opinión 13
Opresión 118
Orden 158, 162
Orwell 82, 115
Padrino, el 45
Parra, Nicanor 162
Participación 109
Pasiones 20, 138, 141
Paz 32, 122-3, 125
Pecado 130
Perdón 132
Perfección 153
Pericles 6, 49
Perseverancia 71, 73, 78
Persona 45, 48, 135, 141, 165
Peter Pan 74

- Placer 29, 30, 38, 79, 95, 136
Platón 32, 167
Pluralismo 115
Poder 29, 51, 82, 84, 158, 165-6
Póiesis 51
Pólis 166
Política 112, 153, 166
Potencias 33, 60, 70, 106, 152, 165, 169
Prado, Pedro 23
Prat, Arturo 75, 139
Praxis 15, 24, 51, 55-6, 60, 149
Precipitación 56
Premisas 23, 44, 103
Previsión 35
Primeros principios 53, 91, 97, 99, 100, 157; evidencia 94
Principio 44, 97, 91, 94, 99
Principios accesibles a los sabios 100, 169
Principios de la razón práctica 106, 109, 167, ver: ley natural
Principios secundarios 97, 99, 100
Principios supraculturales 9, 12, 15, 25, 90, 127
Progreso 51, 117, 152, 154, 162
Prohibición 17, 114
Propiedad intelectual 100, 103
Prudencia 49-59, 81, 92-3, 97, 144, 157, 168
Quijote, Don 36, 72
Racional 23, 34, 70, 164
Razón 81, 91, 98, 106, 165; privación de r. 87, 95, 102
Razón teórica 19; razón práctica 19, 20, 30, 40, 53, 91, 157, 169
Razonable 10, 18, 35, 51, 100, 102
Regla de oro 68
Relativismo 7-10, 13, 21, 25, 89, 100, 169; r. extremo 12; superación del r. 168
Relativo 5, 98, 140, 169
Religión 161
Reparación 65
Reproche 16
Respeto 158
Responsabilidad 26, 65, 131-2, 144, 158
Resultado 50
Revelación 22, 169
Revolución 155
Rey de los gatos 145
Riesgo 49, 84
Rigidez 56
Rousseau 154
Saber 38, 85
Sacrificio 165
Séneca 153
Sensaciones 43
Sentencia 54, 113
Sexo 82, 88, 157
Sílogismo 23, 103; silogismo práctico 24, 44
Sociedad 46, 47, 113, 158, s. abierta 6
Sócrates 2, 41, 154, 165, 167 Sofistas 7, 9, 89
Spaemann 10, 30
Spoudaios 166
Subjetivo 4, 13, 41, 134, 136
Subsidiariedad 49
Sueño 42
Sujeto 108, 156
Técnica 39, 50, 51, 107, 129, 144, 162; neutralidad 51, 56, 89
Temor 162
Templanza 79-88, 137, 140
Temporalidad 44, 81, 83, 108, 120, 144, 147
Tenorio, Don Juan 88
Terrorismo 143
Tirano 49, 113, 115-6
Tomás de Aquino 42, 46, 52, 56, 100, 102, 109, 130, 156, 167, 169
Tortura 16, 148
Tradición 6, 120, 132-3, 161; tradición central de Occidente: prólogo, 20, 25, 99, 158, 162, 167
Tragedia 132
Ulises 53, 68, 71, 73, 103, 136
Unamuno, Miguel de 162
Universalidad 16, 100, 104
Valoración 9

- Valores 125, 157
Verdad 14, 16, 17, 57, 163
Verdad práctica 57, 106
Vergüenza 74, 77, 141
Vicios 35, 39, 42-7, 111, 133, 160;
 conexión 45; tolerancia 56
Víctor Hugo 128, 1332
Vida 37, 75, 98, 157, 165; política 32,
 166; contemplativa 32
Virtud 4, 30, 35, 109, 133, 135, 137,
 140, 163, 165, 168; presupuestos
 materiales 32; atractivo 36; adqui-
 sición 38-9, 41; justo medio 40,
 53, y juicio recto 42. Virtudes
 cardinales 48-88
Virtudes intelectuales 39, 52
Voluntad 25, 34, 60, 76-7, 106, 111,
 132, 143; débil 44, 106

NOTA FINAL



Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

“Es detestable esa avaricia que tienen los que, sabiendo algo, no procuran la transmisión de esos conocimientos”.

—Miguel de Unamuno

Para otras publicaciones visite:

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escríbanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia: 2676





Joaquín García-Huidobro (1959) estudió Derecho en la Universidad de Chile y es Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra.

Ha publicado doce libros, entre ellos *Filosofía y retórica del iusnaturalismo* (Unam, Ciudad de México, 2002) y *Una locura bastante razonable* (Andrés Bello, Santiago, 2004).

Ha sido becario del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) y de la Fundación Alexander von Humboldt, para realizar estudios posdoctorales en la Universidad de Münster.

Es profesor en la Universidad de los Andes, donde también realiza tareas de investigación y docencia en Filosofía Práctica.

"En la República de Platón se cuenta la historia de Giges, un pastor que encuentra un anillo. Al poco tiempo descubre que, al moverlo de determinada manera, se torna invisible, de modo que sus compañeros hablan de él como si no estuviese presente. No tarda en advertir el poder que le otorga esa capacidad de volverse invisible. Se introduce en la corte, seduce a la reina, mata al rey y termina por transformarse en tirano. Esta historia no está recogida por casualidad. Si Giges es un modelo envidiable, la ética está de más, o es únicamente un pretexto para mantener a raya a los fuertes."

Esta introducción a la tradición central de la ética occidental recoge una reflexión acerca del bien humano iniciada en Atenas hace 25 siglos. Esta tradición, continuada por autores como Cicerón y Tomás de Aquino, perdura hasta nuestros días en las obras de Robert Spaemann, John Finnis y muchos otros. Su contrapunto intelectual es el relativismo ético, que niega la posibilidad de reconocer principios morales de carácter universal.

El anillo de Giges es un texto lúcido, un compendio verdaderamente iluminador de la precisa tradición que se expresa en la idea de la ley natural. Es una obra de divulgación, inteligente e informada, pero a la vez amable y comprensiva. Una de sus características más originales es la continua referencia a obras literarias y otras expresiones artísticas.

Se trata de un libro introductorio a la filosofía moral en una rica tradición intelectual. Nos hace mirar hacia los antiguos como soporte poderoso para discernir las preguntas permanentes que plantea la ética.

ISBN 956-13-1893-8

