

Manual de
Ética Aplicada:
De la Teoría a la Práctica

EDICIONES UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
Vicerrectoría de Comunicaciones
Av. Libertador Bernardo O'Higgins 390, Santiago, Chile

editorialedicionesuc@uc.cl
www.ediciones.uc.cl

MANUAL DE ÉTICA APLICADA: DE LA TEORÍA A LA PRÁCTICA

Luca Valera
María Alejandra Carrasco
(editores)

© Inscripción N° 2021-A-404
Derechos reservados
Enero 2021
ISBN 978-956-14-2779-2
ISBN digital 978-956-14-2780-8

Diseño:
versión productora gráfica SpA

Impresor:
Salesianos Impresores S.A.

CIP – Pontificia Universidad Católica de Chile

Ética aplicada : de la teoría a la práctica / L. Valera, M. A. Carrasco (editores).
Incluye bibliografías.

1. Ética aplicada.
- I. Valera, Luca, 1985-, editor.
- II. Carrasco, Alejandra, 1969-, editor.

2021

170 + DDC23

RDA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Manual de Ética Aplicada: De la Teoría a la Práctica

Luca Valera
María Alejandra Carrasco
(editores)



EDICIONES UC

ÍNDICE

PRÓLOGO	9
PARTE I. ¿CÓMO SURGE EL PROBLEMA ÉTICO?	
Capítulo 1	
Bueno para ti, malo para mí... y entonces, ¿qué hacemos?	15
<i>Luca Valera</i>	
Capítulo 2	
La ética de la virtud. ¿Qué esperas de un amigo?	27
<i>Francisco Marambio</i>	
Capítulo 3	
Utilitarismo. ¿Pizza, cine o Luis Miguel?	45
<i>María Alejandra Carrasco</i>	
Capítulo 4	
Ética deontológica. Con toda la fuerza de la ley	57
<i>Mauricio Correa</i>	
Capítulo 5	
Éticas procedimentales. Cuatro ojos ven más que dos	69
<i>Mauricio Correa</i>	

PARTE II. LA ÉTICA Y LAS PROFESIONES

Capítulo 6	
¿Qué significa aplicar? La vida no es Ikea	85
<i>Luca Valera</i>	

PARTE III. ¿CUÁLES SON LOS ELEMENTOS DE LA ACCIÓN?

Capítulo 7	
La persona humana. Mi canto, tu canto, nuestro mismo canto	97
<i>Pamela Chávez</i>	
Capítulo 8	
Sentimientos morales y educación afectiva. El dilema de un bombero	107
<i>María Alejandra Carrasco</i>	
Capítulo 9	
La conciencia moral. Santuario de la persona, patrimonio de la humanidad	119
<i>Pamela Chávez</i>	
Capítulo 10	
La libertad, la veleta y la Estatua de la Responsabilidad	131
<i>María Alejandra Carrasco</i>	
Capítulo 11	
Las virtudes. Hábitos de la gente altamente efectiva	145
<i>Francisco Marambio</i>	
Capítulo 12	
La responsabilidad. Todos para uno, uno para todos	157
<i>Camila Schiavetti</i>	
Capítulo 13	
Los valores y los bienes básicos. ¿Qué se ama cuando se ama?	169
<i>Fernando Arancibia</i>	

PARTE IV. ¿CÓMO SE EVALÚAN LOS CASOS? UNA PROPUESTA

Capítulo 14	
Aterrizaje a los casos concretos. Parar, distinguir, y el método triangular	189
<i>Luca Valera</i>	

PRÓLOGO.

LA CENTRALIDAD DE LA ÉTICA PARA LAS PROFESIONES

La enseñanza de la ética es fundamental en nuestros tiempos. Un tiempo que nos invita a enfrentar los grandes desafíos de las tecnologías emergentes, de la inteligencia artificial, de la robótica, la ingeniería genética. Un tiempo que presenta cambios acelerados, tanto a nivel de estilos de vida, culturales, ecológicos –basta pensar en el cambio climático o en la pandemia–, y que nos llama a replantearnos continuamente nuestras formas de vivir. Nos encontramos viviendo tiempos que nos permiten grandes deseos –el deseo de una felicidad posiblemente alcanzable para todos, de un bienestar a la mano, etc.– y que exigen a la vez solidaridad, igualdad y justicia. Por estas razones, la ética es central en nuestra época.

Ahora bien, para que pueda de verdad enfrentar estos desafíos, la ética ha de estar encarnada en la realidad, dialogando con la vida cotidiana de cada uno de nosotros, teniendo el coraje de entender, analizar y criticar la praxis concreta. Demasiadas veces hemos escuchado que el discurso ético es una bella declaración de intenciones, construida con lindas palabras –como bondad, justicia, virtud, conciencia, responsabilidad– pero que, finalmente, resulta totalmente inútil porque está completamente alejado de la realidad. En este sentido, podría parecer que la ética es un discurso inconcluyente de palabras grandilocuentes pero vacías de sentido –¿qué es el bien?– y que no logran ofrecer soluciones prácticas a los problemas que se presentan. Esta dicotomía entre el discurso bonito y la necesidad de soluciones prácticas puede resumirse en el famoso adagio latino *Dum Romae consulitur, Saguntum expugnatur* (Mientras Roma discute, Sagunto es tomada).

De aquí surge el desafío que este libro recoge: que la ética sea “aplicada”, es decir, capaz de entrar en un diálogo fructífero con la *praxis*, sobre todo en la

época de las nuevas tecnologías. Un trabajo interdisciplinario, en pocas palabras. Para hacer esto, el experto en ética tiene que entender las dinámicas técnicas de las acciones que quiere evaluar –ya que la ética es una reflexión sobre todas nuestras acciones– y entrar en las entrañas de las distintas profesiones. Un trabajo no sencillo, por cierto, pero absolutamente necesario: queremos saber si estamos haciendo bien nuestro trabajo, con justicia y responsabilidad, o si lo estamos descuidando, perjudicándonos a nosotros mismos y a los demás. Necesitamos de esta reflexión porque somos humanos, y el ser humano tiende siempre a su realización y satisfacción, en todo ámbito de su vida, inclusive en su trabajo. Este ámbito –que muchas veces cubre gran parte del día y de la vida entera de muchas personas– no puede ser ajeno, entonces, a una reflexión sobre el bien y el mal, sobre lo que nos acerca a nuestra autorrealización y lo que nos aleja. Allí la ética tiene una palabra importante que decir. La ética puede guiar nuestras elecciones con sus reflexiones, palabras e indicaciones, también en el ámbito profesional. Preguntas como: ¿es justo construir un puente en este territorio?, o ¿es correcto pagar este sueldo a este empleado?, o ¿se puede modificar genéticamente esta semilla?, solo encuentran su respuesta en el dominio de la ética. La técnica –los elementos que tenemos que conocer en cuanto profesionales de una cierta área, y que nos ayudan a desarrollar correctamente nuestro trabajo– no puede ofrecer respuestas a las preguntas que acabo de mencionar. Por eso, si queremos abordar esas preguntas, tenemos necesariamente que involucrarnos con el vocabulario y el razonamiento propios de la ética.

La dificultad –así como una de las críticas más feroces que se han hecho a las reflexiones éticas– es que ese razonamiento parezca arbitrario. Frente a preguntas como “¿Está bien deforestar este bosque para construir departamentos?”, parece que la mejor respuesta –y la más políticamente correcta– es siempre “depende”. Depende de tus intereses, de tus valores, de la cultura, de tu sensibilidad, de las leyes... pero, al final, no habría una respuesta correcta. La ética no parece entregar respuestas claras o definitivas. Al final, en esta materia, cada uno hace como quiere y según como la siente.

Me permito afirmar que una respuesta de este tipo demuestra una gran necesidad de contar con un aprendizaje ético. La ética, de hecho, tiene un método propio que hay que estudiar y aprender, y que no es arbitrario, pero usa una lógica distinta de la que se aplica con el “método científico”. Que sea distinta, sin embargo, no significa que se deba descartar. Simplemente, hay que aprender a razonar –porque de eso se trata en ética– de una cierta forma, y

apuntando siempre a conclusiones que sean razonables y universales, es decir, entendibles y aplicables para todos. En este texto se aprende este método, que nace de una adecuada consideración de la acción humana. Por esta razón, una vez presentados los principales modelos de evaluación ética –los que han tenido más “éxito” en la historia del pensamiento ético– en la parte I, los autores nos presentan los distintos elementos que constituyen una acción y que deben ser considerados a la hora de la evaluación moral (parte III), precedida de una reflexión sobre la relación entre ética y profesiones (parte II). Por último, y justamente para evitar la crítica del bello discurso vacío, ajeno a la realidad y alejado de las futuras profesiones que los estudiantes emprenderán, se presenta una propuesta de metodología de evaluación de los casos para acompañar al futuro profesional en el discernimiento ético (parte IV).

De este modo se comprende por qué este es un libro de ética “aplicada”. Las reflexiones que se presentan en el texto tratan de entrar en diálogo constante con la realidad de la *praxis* profesional: esto se nota tanto a partir de la estructura del texto como en los ejemplos concretos que continuamente acompañan al lector en la profundización de los elementos fundamentales de la ética. Es ética aplicada, porque responde a problemas concretos, tratando de orientar al profesional hacia el bien. Es aplicada, porque es interdisciplinaria, es decir, instaura un diálogo con otras disciplinas que pueden parecer muy distantes la una con la otra. Es aplicada, porque trata de recoger la complejidad de la vida y de la *praxis* humana y de ofrecer respuestas concretas igualmente complejas, tomando en cuenta todos los factores y los niveles implicados en ellas.

Volvemos, así, al punto inicial de este prólogo. Es necesaria una reflexión ética como la que ofrece este libro, ya que el ser humano necesita saber si está haciendo el bien aquí y ahora, *hic et nunc*. Este libro entrega algunos lineamientos educativos que permitirán al lector introducirse en el mundo de la ética aplicada con rigurosidad y conocimiento; y le permitirán, al mismo tiempo, darse cuenta de que, solo cuando el conocimiento técnico de vanguardia va acompañado por un saber ético riguroso, es el conocimiento más apropiado para nuestra humanidad. Es decir, el que nos hace más humanos.

IGNACIO SÁNCHEZ D.

Rector

Pontificia Universidad Católica de Chile

PARTE I

¿CÓMO SURGE EL PROBLEMA ÉTICO?

Capítulo 1

BUENO PARA TI, MALO PARA MÍ... Y ENTONCES, ¿QUÉ HACEMOS?

LUCA VALERA

¿Qué debo hacer con el tiempo que dure mi vida?
(HABERMAS, 2002, p. 11)

Resumen

La ética es la disciplina que se ocupa de evaluar nuestras acciones, es decir, determinar si son buenas o malas. Dicha evaluación no puede ser simplemente dictada por nuestras emociones inmediatas. Las preguntas éticas surgen a partir de “experiencias de valores” que hacemos cotidianamente, como el escándalo o la gratificación. Para que dichas experiencias se trasformen en juicio ético, sin embargo, necesitamos de rigurosidad y sistematización de nuestros juicios.

En nuestra vida abundan las acciones, los comportamientos, las relaciones con los demás. Algunas acciones las consideramos más interesantes y significativas; otras, menos.

Caminamos por la calle, comemos, dormimos, reímos, estudiamos, trabajamos, etc. Todas estas –y muchas más– son acciones que hacemos más o menos conscientemente, es decir, más o menos pensando en *aquello* que estamos haciendo y en *cómo* lo estamos haciendo.

De eso, precisamente, se ocupa la ética: de nuestras acciones, en relación con su contenido (el *qué* de las acciones) y su modalidad (el *cómo* de las acciones). Surge, entonces, la pregunta: desde una perspectiva ética, ¿qué podemos decir de una acción determinada en un contexto particular? Que es buena o es mala, que es justa o injusta, que es valiosa o menos. De esto se

ocupa, efectivamente, la ética. Todas las veces que aparezcan acciones, ahí entra en juego la ética: siempre se puede decir si un sujeto está actuando bien o mal¹. Y esto es algo que todos podemos hacer (o, mejor dicho, que todos hacemos): juzgar las acciones, nuestras y de los otros. ·

1. ¿Para qué “sirve” la ética? La (in)suficiencia de una moralidad común

Por esta razón, estamos acostumbrados a pensar que la ética no sirva para nada. ¿Para qué puede servir una disciplina que se ocupa de algo que todos hacemos cotidianamente en nuestras vidas? Además, ¿qué más puede decir la ética sobre un ámbito que intuitivamente todos comprendemos y sobre el que de antemano sabemos juzgar? Todos, de hecho, entendemos que algunas cosas son intuitivamente malas y otras buenas, que algunas cosas es justo hacerlas y otras, no. Por eso, algunos filósofos y expertos de ética han planteado la necesidad de volver a una “moralidad común” (o “moral compartida”), a la que todos podemos adherir sin mayores problemas o dudas. Es famosa, entre muchas, la propuesta de Tom Beauchamp, fundador del principialismo en bioética con James Childress (Beauchamp y Childress, 1979)²: en ella se afirma que la moralidad común es “aplicable a todas las personas en todo lugar, y cada conducta humana se juzga correctamente a través de sus normas” (Beauchamp 2003, p. 260). Dicha moralidad común se basa sobre los siguientes “estándares de acción” comúnmente aceptados: “‘No matar’, ‘no causar dolor o sufrimiento a otros’, ‘prevenir que ocurra el mal o un daño’, ‘rescatar las personas en peligro’, ‘decir la verdad’, ‘nutrir a los jóvenes y dependientes’, ‘mantener las promesas’, ‘no robar’, ‘no castigar a los inocentes’ y ‘tratar a todas las personas con la misma consideración moral’” (Beauchamp, 2003, p. 260). Dichas normas, que parecen *prima facie* (es decir, a primera vista) evidentes y válidas en todos los tiempos y circunstancias, muchas veces pierden su sentido más profundo y se presentan como “inútiles”, ya que:

¹ Bajo la condición de que la acción sea voluntaria.

² El principialismo es aquella doctrina ética –y, particularmente, bioética– por la que la evaluación se lleva a cabo a la luz de cuatro principios (autonomía, justicia, beneficencia y no maleficencia), que no son absolutos ni jerárquicos. En caso de conflicto entre ellos, el evaluador debe equilibrarlos a partir de la moralidad común (Valera y Terranova, 2016, p. 65).

- Son inaplicables a una situación concreta porque son demasiado generales o abstractas;
- Son contradictorias entre ellas y, además, no existe manera de priorizar una u otra norma;
- La aplicación de una u otra lleva a consecuencias diametralmente opuestas;
- La misma norma puede ser interpretada de una manera u otra en la misma situación.

Consideremos, por ejemplo, el siguiente caso: Juan Pérez ha prometido a Diego Sánchez prestarle una cantidad de dinero para adquirir medicamentos para su madre enferma, ya que Diego no tiene los recursos suficientes para cubrir estos gastos. A la fecha, Juan se encuentra sin dinero y no puede pedir un crédito al banco ni un préstamo a otra persona, ya que no tiene un trabajo estable. La madre de Diego, sin esos medicamentos, seguramente morirá, y Juan es la única esperanza para el amigo. ¿Qué puede hacer Juan, ya que no tiene la posibilidad de pasar los fondos prometidos a Diego, y esto causará la muerte de su mamá? Caminando por la calle, Juan pasa delante de una iglesia totalmente vacía, en la que vislumbra la canasta de las ofrendas abandonada arriba de una banca. Se acerca. La canasta está llena de dinero y hay fondos suficientes por lo menos para pagar una primera parte de los medicamentos requeridos por la madre de Diego. Juan decide robar el dinero de la canasta y llevarlo a la casa del amigo, para que pueda cuidar a su madre.

Cabe preguntarse, entonces: En relación con las normas de la moralidad común, ¿cómo actuó Juan, bien o mal? Si observásemos estrictamente las normas propuestas, no podríamos dar ninguna respuesta. Robando, Juan salva la vida de la madre de Diego y por eso:

- Respeto por lo menos tres de las normas de la moralidad: “mantener las promesas”, “no causar dolor o sufrimiento a otros” y “prevenir que ocurra el mal o un daño”;
- Sin embargo, no observa por lo menos otras tres normas: “no robar”, “no causar dolor o sufrimiento a otros” y “prevenir que ocurra el mal o un daño”.

De hecho, por respetar algunas normas, Juan no solo no observa otras, sino –y esto es lo más curioso del paradigma de la “moralidad común”– ¡está, al mismo tiempo, respetando y no respetando la(s) misma(s) norma(s)! La

madre de Diego, con toda probabilidad, no sufrirá más, pero las personas a las que estaba destinada la ofrenda de la parroquia sí sufrirán... Asimismo, previniendo un daño para una persona, Juan ha dañado a otra persona (el cura) u otras personas (los indigentes que la parroquia iba a ayudar).

Justamente en casos como estos es cuando surgen los problemas éticos, casos en los que nos enfrentamos a un “ambiente que entra en crisis”. Pero la moralidad común, como vemos, no soluciona el conflicto, sino que lo deja abierto para la interpretación.

2. Intuiciones morales valiosas. La experiencia moral “espontánea”

Por un lado, para tratar de defender el paradigma esbozado, podríamos afirmar que “no es tarea de la ética resolver conflictos, pero sí plantearlos” (Camps, 2004, p. 27), y en este caso se habría alcanzado el objetivo propuesto: hemos planteado un problema, pero la solución es todavía inalcanzable. Por otro lado, siguiendo a Cortina, podemos también afirmar que “la Ética es un tipo de saber *normativo*, esto es, un saber que pretende orientar las acciones de los seres humanos” (Cortina y Martínez Navarro, 2001, p. 9). Si esta es, efectivamente, la tarea de la ética, no podemos quedarnos contentos con un sistema de reflexiones tan aproximativas como la moralidad común. No es cierto que algo que todos sentimos como intuitivamente malo o bueno debe ser así: puede serlo, pero hay que mostrar el porqué, es decir, las razones que hay detrás de una cierta afirmación de valor. Por cierto, esta es la segunda tarea de la ética y de quienes se ocupan de ella: argumentar en favor de una u otra decisión, aclarando las razones de dicha decisión.

Tenemos que detenernos un poco más en las “intuiciones morales” que tenemos –que muy a menudo son las mismas que las de otras personas y que, por lo mismo, se recogen en una llamada “moralidad común”. Estas intuiciones, aunque insuficientes para fundamentar una ética, pueden ser un primer punto de partida. Hasta el momento hemos destacado la insuficiencia de estos “principios intuitivos”, pero ahora intentaremos rescatar algunos elementos valiosos de ellos en nuestra vida cotidiana.

Escuchando la radio, o mirando el noticiario en la televisión, muy a menudo escuchamos noticias impactantes relacionadas con comportamientos reprochables de algunas personas... “¡Es un escándalo!”, gritamos inmediatamente. O, al revés, si es que se habla de una persona que ha hecho algo excepcional –como un actor que ha donado muchos fondos para la investigación científica sobre

una enfermedad rara–, “¡Qué admirable!”, afirmamos. O, en otra situación, cuando nos damos cuenta de haber provocado sufrimiento a un ser querido... “¡Qué estúpido que soy!”. Todas estas expresiones –“¡es un escándalo!”, “¡qué admirable!”, “¡qué estúpido que soy!”– son juicios de valor que pronunciamos casi intuitivamente y sin reflexionar demasiado.

Se trata de indicadores importantes, aunque no todavía suficientes, para demostrar nuestra sensibilidad para las cuestiones morales. Tenemos experiencias morales y las juzgamos casi espontáneamente. Podríamos tratar de emprender una “fenomenología”³ de algunas de estas experiencias tan intuitivas para nosotros, distinguiendo entre el juicio que emitimos respecto de los otros (el escándalo y la admiración) y el que emitimos respecto de nuestras propias acciones o comportamientos (el remordimiento y el sentido de mérito) (Vendemiati, 2008, pp. 48-53):

- El “escándalo” (del griego *skándalon*, “trampa” u “obstáculo”) es un juicio de valor negativo sobre el comportamiento de otros. Podría ser traducido por la siguiente frase: “¡No deberían pasar hechos como este, esto no se debería permitir!”. Por ejemplo, un hecho que provocó escándalo fue el derrumbe de un edificio en Lahore, Pakistán, en noviembre de 2015:

El edificio de la fábrica en cuestión, propiedad del fabricante de bolsas de polietileno Rajput Polymer, sufrió daños a consecuencia de un terremoto acaecido más de una semana atrás; además, se estaban realizando obras de construcción en el edificio para agregar un cuarto piso, aparentemente sin permiso oficial. [...] Los trabajadores han informado que se les pagaba menos del salario mínimo de 13.000 rupias al mes (US\$ 122) y que trabajaban turnos de doce horas. [...] Refiriéndose a la tragedia [...], Kahlid Mahmood, director de la Labour Education Foundation de Lahore, señaló: “Estos incidentes se producen porque en Pakistán no se realizan inspecciones adecuadas de las plantas de producción. Están

³ Se usa aquí este término –que en filosofía se asocia habitualmente a una tradición de pensamiento bien definida– para significar “una observación y descripción directa de la realidad, tal como se nos presenta ante los ojos”.

matando a trabajadores y trabajadoras debido a que los dueños de las fábricas buscan ahorrar dinero que debería haberse gastado para crear lugares de trabajo seguros. No hay voluntad política en el gobierno para implementar inspecciones de fábricas y otras leyes laborales. No había ningún sindicato en esta gran fábrica: si hubiera habido alguna representación sindical, los trabajadores se habrían hecho oír y se habrían salvado muchas vidas”⁴.

Frente a un hecho como este, la reacción inmediata es la de un juicio de rechazo e incomprensión al mismo tiempo. Dicho juicio de valor negativo espontáneo –que surge en todos– se basa implícitamente sobre una “axiología compartida”, esto es, sobre un horizonte de valores comunes a la luz del cual podemos decir que algunos comportamientos son escandalosos y otros no lo son.

- La “admiración” (del latín *ad-mirari*, mirar a), “presupone por esencia un conocimiento del valor del objeto. [...] El objeto [...] se nos ha de presentar como importante en sí mismo” (Von Hildebrand, 1997, p. 101). Estamos acostumbrados a pensar en que solamente los héroes, santos y personajes famosos del cine o de la televisión son dignos de admiración. Sin embargo, la admiración es un sentimiento común, cotidiano, que se hace más presente cuando vemos personas excepcionales en uno u otro aspecto de la vida. Escuchando la historia de Steve Jobs, por ejemplo, podemos admirar su tenacidad o genialidad, así como leyendo el *Critón* o la *Apología de Sócrates* podemos admirar la personalidad de Sócrates mismo. De la admiración –que, a diferencia del escándalo, es un juicio de valor positivo– puede surgir la idea de “modelo o ejemplo moral”⁵, es decir, la idea de que el “objeto de admiración” puede ser imitado por cada uno de nosotros. Así como el sentimiento moral del escándalo produce rechazo, la admiración atrae a la persona que está mirando.

⁴ Industriall Global Union (2015). “Antes de la desgracia, los trabajadores habían avisado que la fábrica en Pakistán estaba en peligro de derrumbarse”. Recuperado de: <http://www.industriall-union.org/es/antes-de-la-desgracia-los-trabajadores-habian-avisado-que-la-fabrica-en-pakistan-estaba-en-peligro>

⁵ La teoría que se enfoca sobre dicha idea es el “ejemplarismo” (Zagzebski, 2017).

- El “remordimiento” (del latín *re-mordere*, volver a morder) es el sentimiento espontáneo de sentirnos culpables por algo hecho (u omitido). Se trata de una experiencia trágica, de una fractura insanable entre el pasado y el presente, de una herida que no se puede remover de la conciencia. Es el abismo de quedarse a observar el mal cometido, de una desproporción con respecto a un principio que nos trasciende y que no hemos puesto nosotros en nuestra conciencia. Dicha imposibilidad de la remoción de nuestra culpa demuestra, justamente, la prioridad de dicho principio con respecto de nosotros mismos, esto es, la presencia de un orden “superior” o “exterior” a nosotros (si lo hubiésemos inventado o puesto nosotros mismos, de hecho, podríamos removerlo fácilmente). Un precioso ejemplo de la literatura de dicho remordimiento por los delitos cumplidos es el *Ricardo III* de Shakespeare, en el Acto V, Escena III:

¡Calla, no ha sido más que un sueño! ¡Ah, conciencia cobarde, cómo me afliges! Las luces arden como llama azul. Ahora es plena medianoche. Frías gotas miedosas cubren mi carne temblorosa. ¿Qué temo? ¿A mí mismo? No hay nadie más aquí: Ricardo quiere a Ricardo; esto es, yo soy yo. ¿Hay aquí algún asesino? No; sí, yo lo soy. Entonces, huye. ¿Qué? ¿De mí mismo? Gran razón, ¿por qué? Para que no me venga a mí mismo en mí mismo. Ay, me quiero a mí mismo. ¿Por qué? ¿Por algún bien que me haya hecho a mí mismo? ¡Ah, no! ¡Ay, más bien me odio a mí mismo por odiosas acciones cometidas por mí mismo! Soy un rufián: pero, miento, no lo soy. Loco, habla bien de ti mismo: loco, no adules. Mi conciencia tiene mil lenguas separadas y cada lengua da una declaración diversa, y cada declaración me condena por rufián. Perjurio, perjurio, en el más alto grado; crimen, grave crimen, en el más horrendo grado; todos los diversos pecados cometidos, todos ellos en todos los grados, se agolpan ante el tribunal gritando todos: ‘¡Culpable, culpable!’.

- El “sentido de mérito” (o también “gratificación”) es el sentimiento opuesto al remordimiento, por el que sentimos que actuamos bien, nos congratulamos de haber logrado el resultado o el éxito esperado. Usualmente “expresamos esta experiencia a través de los términos

‘serenidad’, ‘tranquilidad’, ‘satisfacción’, ‘alegría’” (Vendemiati, 2008, p. 52). Y esto es justamente lo que podemos experimentar después de que, con mucha pena y sacrificio, hemos ganado “ser más nosotros mismos”. El sentimiento de gratificación es, entonces, la expresión de la recompensa después de un gran esfuerzo, de una retribución que no deja espacio para la tristeza, ya que ella misma implica la tranquilidad del ánimo. Un buen ejemplo de eso es el discurso de Sócrates en la *Apología*:

¿Qué merezco sufrir o pagar porque en mi vida no he tenido sosiego, y he abandonado las cosas de las que la mayoría se preocupa: los negocios, la hacienda familiar, los mandos militares, los discursos en la asamblea, cualquier magistratura, las alianzas y luchas de partidos que se producen en la ciudad, por considerar que en realidad soy demasiado honrado como para conservar la vida si me encaminaba a estas cosas? No iba donde no fuera de utilidad para vosotros o para mí, sino que me dirigía a hacer el mayor bien a cada uno en particular, según yo digo; [...] Por consiguiente, ¿qué merezco que me pase por ser de este modo? Algo bueno, atenienses, si hay que proponer en verdad según el merecimiento. Y, además, un bien que sea adecuado para mí.

Estas cuatro experiencias, entonces, son experiencias que nos muestran cómo intuitiva y espontáneamente juzgamos las acciones, tanto las nuestras como las de los demás. Implícitamente, estas cuatro experiencias destacan nuestra “humanidad”, es decir, nuestra capacidad de tomar distancia de algunos comportamientos y de desear imitar otros. Así lo señala Mayr (1998, p. 277):

La diferencia entre un animal, que actúa por instinto, y un ser humano, que tiene la capacidad de tomar decisiones, constituye la línea de demarcación de la ética. Los sentimientos de culpa, mala conciencia, remordimiento, miedo, o bien de simpatía y gratificación, que generalmente acompañan a la realización de actos sometidos a valoración ética, demuestran la naturaleza consciente de la conducta humana.

3. La necesidad de una sistematización en la ética. Los errores del emotivismo

Todo lo dicho podría llevarnos a la conclusión de que efectivamente podemos quedarnos contentos con nuestras impresiones sobre nuestros actos y los de los otros, como si en última instancia fuera suficiente con el “dejarse provocar por lo que acontece”. Por otro lado, también podríamos pensar que, como cada acción conlleva un cierto sentimiento, ese mismo sentimiento representa ya la respuesta ética que necesitábamos. Por último, podríamos quizás considerar que el sentimiento, por el hecho mismo de ser el fruto de mi percepción sobre la acción dada, constituye por sí mismo un juicio de valor. Estos son tres errores muy comunes en el ámbito del debate sobre la ética, que excluyen toda posibilidad de reflexión racional sobre nuestras acciones.

En particular, la última afirmación representa un enfoque ético –o, mejor dicho, extra-ético– muy común: el así llamado “emotivismo”: “El emotivismo es la doctrina según la cual los juicios de valor, y más específicamente los juicios morales, no son nada más que expresiones de preferencias, expresiones de actitudes o sentimientos, en la medida en que estos posean un carácter moral o valorativo” (MacIntyre, 2004, p. 23). El filósofo contemporáneo Alasdair MacIntyre, en su libro *Tras la virtud*, esboza bien los rasgos centrales de este paradigma, que parece caracterizado por cierta “arbitrariedad privada” (MacIntyre, 2004, p. 19): “Una de las tesis centrales del emotivismo es que no hay ni puede haber ninguna justificación racional válida para postular la existencia de normas morales impersonales y objetivas, y que en efecto no hay tales normas” (MacIntyre, 2004, p. 33).

Se trata, como se ha dicho, de un enfoque extra-ético, ya que no juzga el contenido de los juicios morales personales en sí, sino que, por el solo hecho de ser la expresión de una preferencia o sentimiento, los aprueba. Lo que hace el emotivismo, en última instancia, es prescindir de la idea de juicios universales y racionalmente comprensibles, en favor de un pluralismo débil de visiones distintas e incompatibles sobre las elecciones humanas. Se genera, entonces, una incomunicabilidad de fondo en el ámbito del debate público sobre la ética: las “ganas” son el único lenguaje común que podemos expresar. En efecto, escribe MacIntyre (2004, p. 16):

El rasgo más chocante del lenguaje moral contemporáneo es que gran parte de él se usa para expresar desacuerdos;

y el rasgo más sorprendente de los debates en que esos desacuerdos se expresan es su carácter interminable. Con esto no me refiero a que dichos debates siguen y siguen y siguen [...], sino a que por lo visto no pueden encontrar un término. Parece que no hay un modo racional de afianzar un acuerdo moral en nuestra cultura.

Lo que perdemos, confiando solamente en las “ganas” o los intereses particulares, es justamente la posibilidad de que nuestras evaluaciones sean racionales, esto es, comprensibles para los demás. En definitiva, lo que se echa de menos es la posibilidad de que tengamos “buenas razones” para elegir esto u otro, para hacer esta cosa u otra más: “Si me falta cualquier buena razón que invocar contra ti, da la impresión de que no tengo ninguna buena razón. Parecerá, pues, que adopto mi postura como consecuencia de alguna decisión no racional” (MacIntyre, 2004, p. 19).

4. ¿Será posible una ética?

Hemos visto, hasta ahora, dos posibles enfoques éticos no satisfactorios, destacando la necesidad de recuperar –aunque solo eso no sea suficiente– nuestras percepciones morales inmediatas sobre nuestras acciones y las de los demás.

En nuestro breve recorrido, hemos pasado de la búsqueda de una moral común, muy a menudo vacía e inaplicable a la vida cotidiana concreta, a quedarnos tranquilos con la imposibilidad de universalizabilidad (Hare, 1965) de nuestros juicios éticos, es decir, la imposibilidad de encontrar puntos de convergencia para evaluar las acciones.

Parece, en lo que hemos visto, que no hay gran espacio para la ética en el debate público contemporáneo... ¿Tenemos que contentarnos con la idea de que es imposible la ética? Si fuese así, estaríamos de acuerdo con Harvey Dent cuando, en el famoso diálogo con Batman, en la película *El caballero de la noche*, sostiene que la ética no es necesaria y que basta con el azar:

Batman: “No quieres hacerle daño al niño, Harvey”. Dent: “No se trata de lo que quiero hacer, isino de lo que es justo! Tú creías que podíamos ser hombres decentes, ien tiempos indecentes! Pero te equivocabas... el mundo es cruel, la

única ética en un mundo cruel es el azar... objetivo... imparcial... justo”⁶.

Si efectivamente Harvey Dent estuviera en lo cierto –si el azar fuera el único criterio de juicio de nuestras acciones– tampoco tendría sentido una reflexión racional sobre nuestro quehacer. Nuestra apuesta, por el contrario, es que esta reflexión ética sobre la cotidianidad –que llamaremos “ética aplicada”– tiene algo que decirnos a todos nosotros y puede guiarnos “racionalmente” hacia el bien. Para que sea así, nuestras afirmaciones éticas deben ser universalmente válidas o aplicables (esta es la “universalizabilidad” de los juicios éticos ya mencionada) y apuntar hacia el bien que podemos conocer y hacer. Lo dicho presupone la posibilidad de alcanzar este bien, al contrario de lo que se dice en el *Protágoras* de Platón: “Pero tú dices, Pítaco, que es difícil ser bueno. Lo difícil, aunque posible, es llegar a serlo; el serlo, imposible”.

Si creemos en esta posibilidad –con todas las dificultades y complejidades que la vida nos presenta muy a menudo– la ética cobrará sentido.

BIBLIOGRAFÍA

- Beauchamp, T.L. (2003). “A Defense of the Common Morality”, en: *Kennedy Institute of Ethics Journal*, vol. 13, n° 3, pp. 259-274.
- Beauchamp, T.L., Childress, J.F. (1979). *Principles of Biomedical Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Camps, V. (2004). Presentación. En: Camps V, Guariglia O, Salmerón F. (eds.). *Concepciones de la ética*. Madrid: Trotta.
- Cortina, A., Martínez Navarro, E. (2001). *Ética*. Madrid: AKAL.
- Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós.
- Hare, R.M. (1965). *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press.
- MacIntyre, A. (2004). *Tras la virtud*. Barcelona: Biblioteca de Bolsillo.

⁶ Volviendo al emotivismo, podríamos decir que Harvey Dent presenta argumentos que se pueden reconducir a ese enfoque.

Mayr, E. (1998). *Así es la biología*. Madrid: Debate.

Valera, L., Terranova, C. (2016). "An Ethical Dilemma in the Field of Gynecology", en: *Persona y bioética*, vol. 20, n° 1, pp. 62-69.

Vendemiati, A. (2008). *In prima persona. Lineamenti di etica generale*. Roma: Urbaniana University Press.

Von Hildebrand, D. (1997). *Ética*. Madrid: Ediciones Encuentro.

Zagzebski, L.T. (2017). *Exemplarist Moral Theory*. New York: Oxford University Press.

BIBLIOGRAFÍA SUGERIDA

Malo, A. (2015). *Yo y los otros. De la identidad a la relación*. Madrid: RIALP, pp. 60-100.

Rhonheimer, M. (2000). *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*. Madrid: RIALP, pp. 15-20; 31-40.

PREGUNTAS PARA LA REFLEXIÓN

1. Recuerda y escribe algunos ejemplos de tus experiencias personales de escándalo, remordimiento, gratificación, admiración, con referencia a tu vida universitaria.
2. Busca una situación vinculada a tu vida universitaria en la que un "ambiente entró en crisis" (creándose así un problema ético) y trata de evaluarla a la luz de las normas de la moralidad común propuestas por Beauchamp. ¿A qué conclusión llegas?

Capítulo 2

LA ÉTICA DE LA VIRTUD. ¿QUÉ ESPERAS DE UN AMIGO?

FRANCISCO MARAMBIO

... precisamente quien vive bien es feliz y bienaventurado, al contrario del que vive mal.
(PLATÓN, República, 354a)

Resumen

En este capítulo se introduce el paradigma ético de la virtud, uno de los tres principales paradigmas de la ética, a partir de una discusión de sus conceptos centrales. En este modelo, el criterio valorativo no es el deber ni las consecuencias de una acción, sino las virtudes que se expresan en el agente moral. Por ello, se discutirá, en primer lugar, el concepto de virtud, a la luz de la definición griega de *areté* ofrecida por Aristóteles. A continuación, se expondrá la idea de sabiduría práctica o *phronesis*, virtud intelectual clave para conseguir la unidad de las virtudes humanas, así como el modelo de individuo virtuoso. Como tercer punto se discutirá la conexión entre virtudes y felicidad, destacando el vínculo entre ambas nociones. Y, por último, se examinarán ventajas y desventajas asociadas a este modelo.

A mediados de los años noventa, Jordan Belfort defraudó a cientos de clientes en el mercado bursátil de EE.UU., siguiendo la lógica de “todo vale en los negocios”. Esta actitud agresiva y decidida, le valió ser reconocido públicamente como el “lobo de Wall Street” y llevó su nombre a ser el protagonista de dos autobiografías, un libro de autoayuda y una película de Hollywood. El éxito de Belfort se basa en una premisa que resulta clave para el mundo de los negocios: al parecer, todas las personas queremos lo mismo en la vida, dinero y placer. Un buen corredor de bolsa no hace más

que explotar este deseo innato de los seres humanos y lo aprovecha a su favor para incrementar la ganancia, aunque esta no termine siendo real. Si bien fue condenado por sus delitos tributarios, Belfort no pasó más de dos años en prisión y hoy se presenta ante el público con una renovada imagen, la de un hombre sagaz y ambicioso, uno que supo beneficiarse del sistema ¿Cabría, entonces, considerarlo como el ganador de esta historia? Muchos dirían que sí, ya que, a fin de cuentas, consiguió lo que toda persona quiere y el precio que tuvo que pagar por ello fue bajo. Pero ¿existe otra manera de mirar este caso?

Veinticinco siglos antes, el filósofo Sócrates, en su defensa ante el tribunal ateniense, reprochaba con vehemencia esta mirada hedonista y superficial de la vida, que ya parecía ser común entre sus conciudadanos:

Cuando mis hijos sean mayores, atenienses, castigadlos causándoles las mismas molestias que yo a vosotros, si os parece que se preocupan del dinero o de otra cosa cualquiera antes que de la virtud, y si creen que son algo sin serlo, reprochadles, como yo a vosotros, que no se preocupan de lo que es necesario y que creen ser algo sin ser dignos de nada. Si hacéis esto, mis hijos y yo habremos recibido un justo pago de vosotros. (Platón, Apología, 41e-42a)

Era firme convicción de Sócrates que el ser humano tiene que aspirar en su vida a algo más que al dinero y al placer. Quienes se enfocan en alimentar la ambición y el goce como únicos móviles de su existencia, pasan a ser, según esta visión, “dignos de nada”.

Luego de su sentencia, Sócrates se vio enfrentado a reafirmar sus palabras, esta vez con sus actos, al recibir la oferta de su amigo Critón: fugarse para ir en busca de una vida tranquila en alguna región del norte de Grecia. Critón tenía los preparativos listos, los guardias sobornados y una casa esperando a Sócrates en Tesalia, y solo restaba que el filósofo aceptara y podría salir de la prisión sin ningún problema. Sin embargo, como sabemos, Sócrates rechazó la propuesta y decidió quedarse para aceptar su condena. ¿Por qué lo hizo? ¿Cuál fue su justificación? Quizá sintió miedo por las consecuencias que podría recibir su familia y amigos si escapaba, o tal vez consideró que violar una sentencia legal podría ser más perjudicial a la larga, pues la gente dejaría de respetar las leyes; o incluso podemos pensar que Sócrates consideró que

era su deber ciudadano quedarse ahí. Pero su respuesta fue otra: siempre es malo y vergonzoso cometer una injusticia; un hombre justo y respetable jamás respondería con un acto injusto, aun cuando sea víctima de una injusticia. O, planteado desde otra perspectiva: la justicia es una virtud que el hombre bueno siempre debe reflejar en sus acciones. La respuesta de Sócrates, entonces, se apoyó en lo que hoy denominamos una ética de la virtud.

Ahora bien, ¿cuál es el fundamento que tendría Sócrates para afirmar que una vida virtuosa es “mejor” que otra enfocada, por ejemplo, en el éxito económico? En otras palabras, ¿por qué deberíamos ser virtuosos?

La ética de la virtud, junto con la teoría del deber (deontología) y la consecuencialista (utilitarista), forman los pilares básicos de la ética normativa de Occidente. Sus orígenes se pueden remontar, precisamente, a los filósofos del mundo griego clásico, Sócrates, Platón y Aristóteles, quienes cimentaron el núcleo de la teoría y sus principales conceptos⁷. Ella se mantuvo como la teoría ética dominante en el mundo latino y posteriormente en el medieval, donde se unió con ideas propias del cristianismo. Si bien durante la Modernidad la teoría de las virtudes fue postergada en favor de otras visiones, ya en el siglo XX los trabajos de Elizabeth Anscombe (1958), Alasdair MacIntyre (1984) y Martha Nussbaum (1986), entre otros, han vuelto a colocar el concepto de virtud en el centro de la reflexión filosófica, reivindicando su valor y sus aportaciones frente a las tendencias dominantes de la época, como el relativismo y el emotivismo.

A diferencia de los paradigmas señalados, el criterio valorativo en la ética de la virtud no es una norma objetiva, como el deber, ni tampoco alude a la maximización de consecuencias positivas, como en el utilitarismo, sino que apunta a la virtud y el carácter moral de los individuos. De modo que, desde este paradigma, una acción se juzga correcta si y solo si corresponde a una virtud y a aquello que un individuo virtuoso realizaría en determinada situación (Hurtshouse, 1999)⁸.

⁷ Aunque también tenemos versiones de éticas de virtudes en pensadores del Lejano Oriente, como Mencio y Confucio.

⁸ En los otros modelos éticos también encontramos la noción de virtud. En la deontología kantiana, por ejemplo, la virtud aparece supeditada al deber y en el utilitarismo reviste la forma del principio de utilidad (maximización del placer). La diferencia, como se señaló arriba, es que en este modelo el concepto de virtud es central, clave para la evaluación moral.

En general, las éticas de la virtud se pueden organizar según tres elementos básicos: a) una caracterización de lo que es la virtud, b) una idea de *prudencia* o *sabiduría práctica*, y c) un concepto de *felicidad* o *realización humana*.

Comencemos, pues, con el primero de estos puntos.

1. ¿Qué es la virtud?

1.1. VIRTUD COMO EXCELENCIA

Partiendo por lo más general, se puede definir la virtud como una especie de *rasgo o cualidad que esperamos en algo o en alguien*. En su condición de cualidad, la virtud es aquella característica que, al estar presente, hace que algo se realice de la mejor manera posible. En el lenguaje cotidiano nos expresamos de esta manera, por ejemplo, al hablar de un baterista o un tenista virtuoso. Utilizamos esta expresión para querer señalar un conjunto de características que hacen que el individuo en cuestión destaque en su labor, es decir, que la realice de manera excelente. Un baterista virtuoso es diestro, preciso y creativo; un tenista destacado es ágil, dedicado y fuerte. Por el contrario, un baterista mediocre tiene las cualidades opuestas, falla en la coordinación, no logra dar con el ritmo y se limita a repetir patrones sin creatividad. Lo propio se podría decir de un mal tenista: es lento, indisciplinado y propenso a lesiones. Según esto, la virtud es también un criterio evaluativo: la banda de *rock*, al momento de elegir, preferirá al baterista que posea las cualidades sobresalientes y dejará al otro relegado a tocar en las fiestas familiares, y el equipo nacional de tenis preferirá al jugador virtuoso por sobre el mediocre para competir en la Copa Davis.

Pero también usamos la palabra virtud para referirnos a una persona en *cuanto tal*, no solo en su condición de músico o deportista. Así, por ejemplo, decimos que la honestidad, generosidad y compasión son cualidades esperables en una *buena persona*. Son características, decimos, que se debieran inculcar y fomentar *en todas las personas*. Desde esta perspectiva, la virtud es un rasgo destacable que hace de su poseedor una buena persona, una persona sobresaliente.⁹

⁹ Esto plantea un dilema interesante: ¿se puede ser un baterista o un tenista virtuoso y, a la vez, persona carente de virtudes morales? En el mundo de la música es conocido el caso de

El origen semántico de virtud encierra también esta ambigüedad. La palabra virtud proviene del latín *virtus*, que a su vez es un calco semántico del griego *areté*, término que muchos autores modernos han traducido como *excelencia*. La virtud, en su raíz etimológica, es una excelencia, es decir, es aquel elemento *necesario* para la realización *excelente* (y, podemos agregar, *eficaz*) de algo (Aristóteles, *E.N.* 1106a 15-24). El polo opuesto de la virtud tradicionalmente se denomina vicio y se entiende como aquello que, estando presente, daña e impide el desarrollo óptimo de algo.

Es comprensible, de este modo, que la *areté* griega esté directamente asociada con el *bien de algo*, en concreto, con su realización excelente. Citando las palabras de un especialista en filosofía griega:

Areté significa que algo es bueno para algo, y era natural que un griego, al oír esta palabra, preguntase: «¿la *areté* de qué o de quién?» [...] *Areté*, pues, es una palabra incompleta por sí misma. Hay la *areté* de los atletas, de los jinetes, de los generales, de los zapateros, de los esclavos. Hay una *areté* política, una *areté* doméstica, una *areté* militar. (Guthrie, 1953, p. 14)

Las virtudes, por tanto, se refieren a la realización del bien intrínseco de cada cosa. Los pensadores griegos argumentaban que todo posee su *areté* o virtud propia, precisamente porque todas las cosas tienen una naturaleza, esencia o fin que les corresponde (esto es lo que se conoce como visión o perspectiva teleológica, del griego *telos* = fin). Los autores antiguos indican el paralelismo entre la esencia de algo y su excelencia, al describir, por ejemplo, la fertilidad como la excelencia de la tierra¹⁰, la lealtad como cualidad del perro¹¹ y la valentía como la virtud propia del guerrero¹². Así, el concepto griego de

Buddy Rich, quien fue quizá uno de los mejores bateristas de la historia, pero que también era conocido por su trato soberbio, despectivo y muchas veces agresivo con las personas. En el ámbito de los tenistas, quizá Marcelo Ríos o John McEnroe son ejemplos paradigmáticos de esto. ¿Existe algún conflicto moral en estos casos? Y, de ser así, ¿cómo se relaciona con el tema de las virtudes?

¹⁰ Tucídides, I, 2, 4.

¹¹ Platón, *Rep.* I, 335b.

¹² Homero, *Ilíada*, 15, 642.

virtud está mucho más cercano al de *eficacia*, esto es, aquella realización eficaz e íntegra de la naturaleza propia de algo (MacIntyre, 1991, p. 16).

1.2. VIRTUD HUMANA

Ahora bien, el paso siguiente es hablar de la virtud en un sentido más restringido, un sentido que bien podríamos denominar moral, atendiendo específicamente a la virtud humana. Aristóteles reflexionó en profundidad sobre las virtudes humanas, las que cabría definir como *rasgos del carácter adquiridos por el hábito y expresados en acciones habituales*. A diferencia de los ejemplos antes mencionados, las virtudes humanas no son cualidades innatas, tal como pueden ser la fertilidad de la tierra o la rapidez del caballo, puesto que suponen hábito y ejercicio. En concreto, la virtud humana no es una mera cualidad; es específicamente un *modo de ser*.

En el caso de los seres humanos, las virtudes no se dan de manera espontánea (como sí ocurre con ciertas cualidades de las que hablamos antes), sino que requieren de costumbre, ejercicio y estudio para ser adquiridas y consolidadas. Aristóteles observa que las personas tenemos una tendencia natural al desarrollo de virtudes, pero que estas pueden nunca desarrollarse si es que no las ponemos en práctica. Alguien puede tener naturalmente un temperamento moderado, pero si no adquiere buenos hábitos (es decir, si no actúa regularmente de manera moderada), nunca llegará a ser alguien *verdaderamente* moderado. “Una golondrina no hace verano”, comenta el filósofo en una célebre expresión con la que denota que no es suficiente una o un par de acciones virtuosas para llamar a alguien virtuoso. Si llego temprano un par de veces o digo la verdad ocasionalmente, no seré ni puntual ni veraz, seré, por decirlo así, virtuoso solo *por accidente*, pero no *realmente*. Como bien recalca Rachels, la verdadera virtud surge allí donde hay un carácter “firme e inmutable” (Rachels, 2006, p. 268). En este sentido, la educación y el entorno son fundamentales, pues las virtudes bien pueden quedar en la mera potencia si es que no son ejercidas activamente por el sujeto. Dos pasajes de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles refuerzan nuestras descripciones:

Por tanto, las virtudes no se producen ni por naturaleza, ni contra naturaleza, sino por tener aptitud natural para percibir las y perfeccionarlas mediante la costumbre. (E.N. 1103a 25)

No tiene, por consiguiente, poca importancia el adquirir desde jóvenes tales o cuales hábitos, sino muchísima o, mejor dicho, total. (ib. 1103b)

Recalcamos que las virtudes no son “contra naturales”, en el sentido de estar impuestas únicamente “desde afuera”, como quien endereza un árbol que estaba torcido; más bien, habría que entenderlas como “potenciales”, es decir, que se encuentran en nosotros en estado latente, esperando ser despertadas.

Pues bien, no cualquier acción habitual es una virtud, sino que se requiere algo más: deliberación y elección. Aristóteles especifica que las virtudes humanas (las virtudes propiamente éticas) se caracterizan como un *modo de ser selectivo*, en el que se elige el término medio entre el exceso y el defecto. La virtud humana consistiría, entonces, en un cierto “saber elegir”. Los individuos virtuosos —enfatisa Aristóteles— saben elegir el “qué”, el “cómo”, el “cuánto” y el “cuándo” algo debe hacerse. Para aclarar estos puntos, conviene detenerse en la definición aristotélica de la virtud:

Es, por tanto, la virtud un *hábito selectivo* que consiste en un *término medio relativo a nosotros*, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el *hombre prudente*. El término medio lo es entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar en un caso y sobrepasar en otro el justo límite en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. (Aristóteles, *E.N.* 1106b 35)

Tres aspectos destacan aquí. En primer lugar, como se ha dicho, la virtud es un “hábito selectivo”. Pero ¿qué se elige y sobre qué? Se elige sobre los medios óptimos para alcanzar determinados fines. Tal como lo señala Aristóteles, solo puede haber deliberación y elección donde las cosas pueden ser “de una manera u otra”. Dicho de otro modo, en la virtud es donde se manifiesta, con plenitud, nuestra capacidad de elección libre.

En segundo lugar, se trata de una deliberación que expresa un “término medio”, que lo determina nuestra razón. Pensemos, por ejemplo, en la virtud de la moderación: la persona moderada se encuentra “en el justo medio”, es decir, entre lo “excesivo” y lo “defectuoso”, respecto a sus impulsos o deseos, porque sabe encausarlos adecuadamente, sabe en qué ocasión sus impulsos

son dañinos y sabe cuándo no excederse en ellos. Lo propio se puede decir de virtudes como la valentía o la liberalidad, ejemplos predilectos para Aristóteles. Una persona valerosa se encuentra en el punto medio entre ser un temerario (un exceso) y un cobarde (un defecto). El individuo valiente —observa Aristóteles— “soporta y teme lo que debe y por el motivo debido, y en la manera y tiempo debidos...” (E.N. 1115b). En cuanto a la liberalidad (o generosidad, para usar un término más cercano a nosotros), la persona virtuosa sabrá cómo gastar su dinero y sus bienes; no es un derrochador que se empeña en gastarlo todo, pero tampoco un tacaño que conserva y no gasta.

No debe pensarse, sin embargo, que buscar este término medio es como una especie de “mediocridad”, como si quisiéramos encontrar una suerte de equilibrio en el que no nos comprometemos con ninguno de los extremos. Todo lo contrario, desde el punto de vista moral, la virtud es un extremo, es lo mejor que una persona puede poseer. Una persona virtuosa es, pues, una *persona excelente*.

En tercer lugar, y esto es clave dentro de la definición de virtud, se trata de un término medio que lo decide “el hombre prudente” (en griego, un *phrónimon*, palabra que se usaba para designar a un sabio). La virtud humana, entonces, no es un simple elegir entre un camino u otro, cualquiera sea, sino que se trata, realmente, de una elección correcta, fruto de la buena deliberación hecha por una persona prudente.

2. Sabiduría práctica

Con esto se entiende que la *prudencia* (en griego, *phronesis*) es una especie de virtud capital, la piedra angular sobre la que se articulan todas las otras virtudes. El individuo virtuoso, por lo tanto, reluce como el modelo sobre el cual se evalúa la rectitud moral de una acción. Rosalind Hursthouse llama a la prudencia “el equivalente a la virtud completa” (1999, p. 78), mientras que Aristóteles indica categóricamente que “no hay virtudes sin la prudencia” (E.N. 1144b 30) y es que gracias a la prudencia es que podemos escoger o identificar el término medio en cada ocasión. La prudencia es, pues, el núcleo que permite hablar de unidad de las virtudes.

Los teóricos modernos definen a esta virtud como un tipo de “sabiduría práctica”, la cual permite al individuo “saber” lo que es correcto hacer en una determinada situación, teniendo presente la totalidad de su vida. Una persona prudente es aquella que tiene la experiencia suficiente para decidir,

en la situación, lo que debe hacerse, siendo capaz de evaluar y jerarquizar cada uno de los elementos que se le presentan antes de tomar una decisión¹³. La filósofa Philippa Foot (2002) destaca el aspecto deliberativo que hay en la sabiduría del hombre prudente:

Wisdom, as I see it, has two parts. In the first place the wise man knows the means to certain good ends; and secondly he knows how much particular ends are worth. Wisdom in its first part is relatively easy to understand. It seems that there are some ends belonging to human life in general rather than to particular skills such as medicine or boatbuilding, ends having to do with such matters as friendship, marriage, the bringing up of children, or the choice of ways of life; and it seems that knowledge of how to act well in these matters belongs to some people but not to others. We call those who have this knowledge wise, while those who do not have it are seen as lacking.

Como se ve, el individuo prudente no es un individuo ordinario, que solo “sabe elegir”, sino que además sabe identificar ciertos “bienes generales que pertenecen a la vida humana”. Bienes que pertenecen a la “buena vida humana”. Si volvemos a nuestro ejemplo del inicio, el caso de Sócrates, podemos observar el uso de la sabiduría práctica en su decisión. En semejante circunstancia (dos días antes de morir), muchas personas optarían por fugarse si tienen la posibilidad, quizás motivados por un deseo irrefrenable de conservar la vida o por querer mantener los afectos de la familia. Sócrates, sin embargo, reflexionó sobre este punto y determinó que no siempre es correcto mantener la vida a toda costa, pues hay ocasiones, como aquella que se le presentó, en las que lo correcto es dar la propia vida para ser una persona excelente y, con ello, resguardar el bienestar común.

¹³ Esta es una razón por la cual los niños no pueden ser realmente virtuosos. Los teóricos de la virtud coinciden en que niños y adolescentes, si bien pueden expresar rasgos destacables, no son en rigor individuos virtuosos, pues carecen de la sabiduría práctica y de la experiencia que la acompaña (Hurtshouse, 1999; Aristóteles, *E.N.* 1100a).

3. ¿Por qué es importante el cultivo de virtudes? Virtud y *eudaimonía*

Llegados a este punto, nos podríamos volver a preguntar ¿por qué deberíamos ser virtuosos? A fin de cuentas, ¿no es más ventajoso o más conveniente a veces actuar en contra de las virtudes? El sofista Trasímaco replica a Sócrates justamente esto: el injusto es más exitoso en la vida que el justo, ya que puede acaparar más beneficios y pasar por encima de aquellos que, ya sea por ingenuidad o por debilidad, no se atreven a hacerlo (Platón, *República* 343b). Desde el sentido común, la opinión de este sofista encuentra asidero, pues ser un escultor virtuoso puede ser muy beneficioso para encontrar trabajo, pero ¿ocurre lo mismo con ser honesto, generoso o compasivo? Muchas veces parece ser lo contrario: ser honesto o generoso podría incluso ser perjudicial, en contextos donde los demás no son ni honestos ni generosos. En efecto, la cortesía bien puede ser un impedimento si lo que nos conviene es saltarnos la fila del supermercado y la lealtad podría jugarnos en contra a la hora de competir por un puesto de trabajo o encontrar mejores clientes en la bolsa de valores. De acuerdo a estos ejemplos, quizá sea provechoso ejercitar las virtudes solo en el ámbito profesional (dentro del cual cabría entenderlas simplemente como destrezas), mas no procurar estas otras virtudes humanas como la generosidad o compasión. ¿Por qué entonces los teóricos de la virtud insisten en que debiéramos cultivar todas las virtudes?

Ya hemos anunciado parte de la respuesta a esta cuestión: desde la ética de la virtud hay una conexión inseparable entre el desarrollo de virtudes y la realización plena del ser humano. Ser virtuoso equivale a ser una persona íntegra, una persona realizada completamente, que ha alcanzado su plenitud en cuanto tal (un estado que los autores angloparlantes denominan *flourishing*, florecimiento). Las virtudes son indispensables para el florecimiento de las personas.

Un individuo íntegro, es decir, realizado íntegramente, es alguien que hace el bien para sí mismo y para su comunidad. Los griegos entendían al hombre como un ser social (el mismo Aristóteles dirá que un hombre que no vive con otros es o un animal o un dios), lo que quiere decir que las virtudes siempre repercuten en el bienestar de los otros, en el *bien común*, que al mismo tiempo es el bien personal. Una persona que se preocupa solo por sí misma, como lo defiende el sofista Trasímaco, es alguien que, simplemente, está negando una parte importante de su naturaleza.

La realización del ser humano es algo que siempre ha inquietado a las personas y especialmente a los filósofos, quienes intentaron definirla y ver si era posible alcanzarla. Los griegos llamaron a esto *eudaimonía* y la entendieron como aquella condición de plenitud o realización personal. Nosotros hoy la llamamos felicidad y seguimos considerándola como el bien o fin último de la vida humana¹⁴. Para Aristóteles, esta *eudaimonía* es el fin (la meta) de la vida humana, aquello que todos, por igual, deseamos alcanzar. De hecho, parece que, si no suponemos la existencia de este fin, todos nuestros deseos parecen ser vanos, carentes de sentido. Como muy bien observa el filósofo, la felicidad es el objetivo necesario a donde van a parar todas las motivaciones de nuestra vida:

Volviendo a nuestro tema, puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, digamos cuál es aquel a que la política aspira y cuál es el supremo entre todos los bienes que pueden realizarse. Casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad, y admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero acerca de qué es la felicidad, dudan y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios. (E.N. 1095a 14-20)

Pareciera que la opinión es unánime: la felicidad es el sumo bien de nuestra vida, al cual todos, por naturaleza, estamos orientados. El punto de controversia, más bien, es que no logramos ponernos de acuerdo en qué es esta felicidad o cómo la obtenemos. Para algunos, la felicidad está en el placer; para otros, en las riquezas o en el éxito material, o bien en la salud y la tranquilidad, como si fuese una especie de paz interna. Actualmente, las reflexiones acerca de la felicidad tienden a ser desestimadas por las personas, porque esta nos parece una idea demasiado “subjetiva” como para ser abordada con seriedad.

Desde la ética de la virtud, sin embargo, esta cuestión se resuelve apelando, precisamente, a las virtudes, que aparecen como aquellos rasgos *necesarios* para la *eudaimonía* (Hurtshouse, 1999). De ahí que se diga que la ética de la virtud es una ética “eudaimonista”, esto es, una ética que coloca la felicidad o plenitud humana al centro de la reflexión, pues la establece como

¹⁴ Para complementar, véase el capítulo sobre los valores.

un valor de orden superior. La respuesta de Aristóteles es que la *eudaimonía*, al ser el bien humano, requiere de la actividad más esencial del ser humano, que no es otra que la vida racional, en donde se puede expresar la excelencia en el obrar. El argumento aristotélico culmina reafirmando esta idea:

[...] el bien humano [la *eudaimonía*] es una actividad del alma conforme a la virtud y, si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera. Porque la golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco hace venturoso y feliz un solo día o un poco tiempo. (E.N. 1098a)

Solo el aquel que vive bien es realmente feliz, decía Sócrates, porque la virtud es el único bien duradero que poseemos (todas las otras cosas van y vienen). La respuesta de Aristóteles es que la felicidad es una “actividad del alma de acuerdo con la virtud”, lo que quiere decir que el bien del ser humano radica en sus acciones, en concreto, en sus acciones virtuosas. Todas las actividades de nuestra vida persiguen diferentes fines, pero todas y cada una de ellas se subordinan a un solo bien superior, la felicidad, que se alcanza por medio de las acciones buenas, es decir, de acciones virtuosas¹⁵.

Platón va un paso más allá y argumenta que el hombre justo es feliz, porque tiene una completa armonía interna. En él, todas las partes de su alma (su razón y sus deseos) funcionan armónicamente, como una sinfonía bien compuesta. Por el contrario, el injusto y vicioso se debate internamente entre deseos que luchan por gobernarlo. Un hombre de este tipo, sostiene Platón, jamás será feliz y dichoso, pues se encuentra en desorden, en una interminable pugna interna. Es más, un individuo vicioso a la larga termina dañándose a sí mismo, porque el vicio daña la cohesión y el correcto orden de su alma. Después de todo, el mito del injusto feliz de Trasímaco no es más que eso, un mito, que no tiene fundamento en la realidad del ser humano.

¹⁵ Si bien la gran mayoría de los teóricos de las virtudes coinciden en una postura eudaimonista, existen discrepancias en el rol que juegan las virtudes en la consecución de la felicidad. Para algunos, bastan solo las virtudes para alcanzar una vida buena (p.e., Sócrates, Platón, los estoicos), para otros, estas son parcialmente suficientes, ya que también se necesita el concurso de otros elementos, como la prosperidad material o la buena salud (Aristóteles y, en época más reciente, Kraut, 1989; Annas, 1993).

Desde la perspectiva de la ética de la virtud, resulta fundamental que los individuos distingan entre bienes primarios (las virtudes) y bienes secundarios (dinero, salud, etc.), y que fomenten con preferencia los primeros, ya que solo de esa forma pueden lograr la verdadera realización humana, evitándose así sufrimientos y confusiones. En su defensa ante el tribunal ateniense, Sócrates recoge esta idea en una célebre sentencia: “No sale de las riquezas la virtud para los hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto los privados como los públicos”. (Platón, *Apología* 30b)

4. Ventajas y desventajas de la ética de la virtud

A modo de conclusión, repasaremos algunas ideas vistas, desde una óptica más crítica, para ilustrar elementos ventajosos y problemáticos de la teoría.

4.1. LA FORMACIÓN DEL CARÁCTER

La ética de la virtud pone mucho énfasis en desarrollar el carácter de los individuos, y es que se entiende que individuos con un carácter bien formado (aquellos que han adquirido buenos hábitos) son personas mejor dispuestas a hacer el bien y ayudar a los otros. Crear buenos hábitos ayuda a que las acciones se realicen de mejor manera sin tener que reflexionar cada vez que vamos a hacer algo; si nos habituamos a ser puntuales, la puntualidad no resulta algo forzado, sino que incluso podemos decir que nos resulta naturalmente. Por medio de la costumbre es que el modo de ser de alguien (que, por definición, es adquirido) se transforma realmente en una cualidad, es decir, en una conducta interiorizada de tal modo que pasa a ser “como si fuera propia” del sujeto. Una persona que se ha criado en un ambiente de justicia y amabilidad se encuentra mejor dispuesta o está más propensa a actuar con justicia y amabilidad en su vida, porque ha desarrollado la prudencia o sabiduría necesaria para conducirse correctamente.

Pero los malos hábitos pueden generarse por motivos análogos. Si la educación de los individuos no ha sido la mejor, si el apoyo familiar, escolar y social apunta en dirección opuesta al bien común, entonces tendremos individuos con un carácter débil, incapaces de hacer el bien a otros y preocupados solo de sí mismos y de su beneficio personal (Hursthouse, 1999, p. 80; Camps, 1990, p. 103). Los críticos de la teoría de la virtud sostienen que es un ejercicio riesgoso confiar mucho en las personas, pues la experiencia nos dice otra cosa.

La mayor parte de las veces, en efecto, los individuos no eligen lo mejor (ni para ellos ni para el resto), sino lo que tienen más a la mano o simplemente lo que les resulta más placentero (Mill, 1984, p. 55). A veces los hábitos son vencidos por los deseos o por la simple conveniencia; quizá el carácter de las personas no lo es todo. Algunos dirían que necesitamos de ciertas reglas o imposiciones externas para forzarnos a actuar con rectitud.

4.2. ÉTICA Y MOTIVACIONES

Para algunos autores, la ética de la virtud tiene la ventaja de explicar de una manera más “natural” nuestras motivaciones, sin recurrir a conceptos como el deber o las consecuencias (Rachels, 2006). Las buenas motivaciones, se puede decir, nacen de un buen carácter y no todo depende de las obligaciones, del “deber por el deber”. Imaginemos una situación hipotética, como aquellas en las que el protagonista de una película se hace amigo de un androide. Pensemos, por ejemplo, en la amistad entre John Connor, el líder de la resistencia humana, y el T-800, un exterminador creado para defenderlo. Debido a su programación interna, el T-800 cumple a la perfección con los deberes asignados: proteger a John y servir como robot de compañía. En sus acciones, el T-800 demuestra ser mejor que cualquier amigo de carne y hueso: es inquebrantable en su voluntad de resguardar la vida de John, valiente a la hora de enfrentar peligros e, inclusive, es amable y jovial hasta en las conversaciones más triviales. El T-800, por lo tanto, es el modelo de virtud que buscamos, ¿verdad? No realmente desde la perspectiva de las virtudes que aquí presentamos. Si bien el T-800 cumple adecuadamente con lo que de él se espera, no hay una real elección en su actuar, por lo tanto, no hay virtud, sino solo acciones que se parecen a virtudes.

Pero, además, en este caso nos incomoda su motivación. Hay una importante diferencia entre “hacer el bien” y “querer hacer el bien”. La ética de la virtud nos dirá que las personas virtuosas “quieren el bien” y se complacen haciendo bien las cosas. No solo basta “hacer lo correcto”, es preciso encontrar una motivación personal para hacer eso¹⁶. Hay un cierto aspecto estético en

¹⁶ Philippa Foot (2002) recoge esta idea de que una persona virtuosa se reconoce por la voluntad que hay detrás de sus actos, es decir, por su intención de hacer el bien: “In the first place we observe that it is primarily by his intentions that a man’s moral dispositions

esta manera de ver las cosas (recordemos que, en el canon griego, lo bueno es también bello y placentero). Como dirá Rachels (2006, p. 282), para dar un sentido “estético” a nuestras acciones correctas: “Necesitamos una teoría que subraye cualidades personales como la amistad, el amor y la lealtad; en otras palabras, una teoría de las virtudes”¹⁷.

Un bello pasaje de la *Ética a Nicómaco* refuerza esta idea:

Es más, ni siquiera es bueno el que no se complace en las buenas acciones, y nadie llamaría justo al que no se complace en la práctica de la justicia, ni libre al que no se goza en las acciones liberales y del mismo modo en todo lo demás. Si esto es así, las acciones de acuerdo con la virtud serán por sí mismas agradables. Y también buenas y hermosas, y ambas cosas en sumo grado [...] Por tanto, lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable es la felicidad y estas cosas no están separadas, como dice la inscripción de Délos: «Lo más hermoso es lo más justo; lo mejor, la buena salud; lo más agradable, alcanzar lo que se ama...». (Aristóteles, E.N. 1099a)

Al mirar las cosas de esta manera, no resulta extraño que para Aristóteles la amistad sea una virtud fundamental, ya que es, sin duda, el primer pilar sobre el cual se construye una comunidad. “Nadie querría una vida sin amigos”, dice el filósofo, “aun cuando se tuvieran los mayores bienes”. Y, sin embargo, la amistad también se debe cultivar, tal como se cultivan las otras virtudes. Puedo tener buenos y malos amigos, amigos verdaderos o solo en apariencia; amigos por placer o por interés. El individuo virtuoso sabrá elegir a sus amigos y sabrá entregar un verdadero amor a los otros. El verdadero amigo es el que quiere al otro “como si fuera uno mismo”. La amistad no es simplemente una pasión, algo que acaece ajeno a mi voluntad, sino que es una elección, por lo tanto, es una virtud que requiere de buenos hábitos e inteligencia.

are judged. If he does something unintentionally this is usually irrelevant to our estimate of his virtue”.

¹⁷ Para complementar, ver capítulo 8 sobre “Sentimientos morales y educación afectiva”.

4.3. INDETERMINACIÓN Y CONFLICTO ENTRE VIRTUDES

Quizá una importante dificultad que enfrentan los defensores de la ética de la virtud tiene que ver con una cierta indeterminación que aparece en el seno de las virtudes, aquello que Hursthouse (2003, p. 649) llama *the Conflict problem*. Y es que ocurre que las virtudes se definen como cualidades que se reflejan en situaciones concretas, pero ¿qué sucede cuando hay más de una virtud para cada caso?

Suponga que su mejor amigo se encuentra en un problema económico y la única salida viable que tiene es postular a la empresa en la que usted trabaja, pero para ello hace trampa y miente en sus antecedentes. Su jefe lo llama para preguntarle por la experiencia de esta persona, ¿diría la verdad? ¿Qué virtud es más importante en este caso, la amistad o la veracidad? ¿La honestidad o la lealtad? En una situación determinada, ¿es más importante ser justo que ser amable? Necesitamos contar con un criterio para jerarquizar las virtudes, pero este criterio no puede ser una virtud, puesto que ellas son siempre relativas a nosotros y a las cosas. Si bien la ética de la virtud apela a la sabiduría práctica para resolver y jerarquizar, algunos consideran que no todo podría resolverse de esta manera y tal vez una ética de principios, como la kantiana, nos entregue respuestas más sólidas en determinados casos¹⁸.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. (1959). *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araujo. Madrid: Alianza.
- Camps, V. (1990). *Virtudes públicas*. Madrid: Espasa Calpe.
- Guthrie, W. (1953). *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles*. Traducción de Florentino M. Torner. México: Fondo de Cultura Económica (sexta reimpresión).
- Foot, P. (2002). *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Hursthouse, R. (1999). "Virtue Ethics and Human Nature", en: *Hume Studies*, vol. XXV, n° 1 & 2, pp. 67-82.

¹⁸ Para complementar esta discusión, véase el capítulo sobre la deontología.

- Hursthouse, R. (2003). "Normative Virtue Ethics", en: Russ Shafer-Landau (ed.). *Ethical Theory: An Anthology, Second Edition* (pp. 645-652). Sussex: Wiley-Blackwell.
- MacIntyre, A. (1984). *After Virtue*. University of Notre Dame Press. Edición castellana, 1987, Barcelona: Crítica. Traducción de Victoria Camps.
- MacIntyre, A. (1991). *Historia de la ética*. Traducción de Roberto Juan Walton. Barcelona: Paidós.
- Mill, J.S. (1984). *El utilitarismo*. Traducción de Esperanza Guisán. Madrid: Alianza.
- Platón. (1977). *Diálogos* (9 vols.). Madrid: Gredos Biblioteca clásica.
- Rachels, J. (2006) *Introducción a la filosofía moral*. Traducción de Gustavo Ortiz Millán. México: Fondo de Cultura Económica.

BIBLIOGRAFÍA SUGERIDA

- Annas, J. (1993). *The Morality of Happiness*. Oxford: University Press.
- Annas, J. (1999). *Platonic Ethics, Old and New*. Nueva York: Cornell.
- Anscombe, G.E.M. (1958). "Modern Moral Philosophy", en: *Philosophy*, vol. 33, n° 124, pp. 1-19.
- Besser-Jones, L., Slote, M. (eds.) (2015). *The Routledge Companion to Virtue Ethics*. Londres: Routledge.
- Kraut, R. (1989). *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press.
- Zagzebski, L. (2010). "Exemplarist Virtue Theory", en: *Metaphilosophy*, vol. 41, n° 1, n° 2, pp. 41-57.

PREGUNTAS PARA LA REFLEXIÓN

1. ¿Se puede decir que "virtudes" y "valores" son términos sinónimos?
2. ¿Cuál es el rol de la familia, los amigos y la educación formal en el desarrollo de virtudes?
3. ¿Es el modelo de las virtudes un modelo aplicable para el análisis en un mundo globalizado y pluralista, como el actual?

Capítulo 3

UTILITARISMO. ¿PIZZA, CINE O LUIS MIGUEL?

MARÍA ALEJANDRA CARRASCO

¿El fin justifica los medios?

Resumen

El utilitarismo es una ética que ha sido muy influyente en la Modernidad. Establece que el valor moral de las acciones viene dado exclusivamente por sus consecuencias, por lo que cualquier medio es legítimo si el resultado final es suficientemente bueno.

Imagine la siguiente situación: un explorador llega a una aldea perdida en medio de la selva en el momento preciso en que el alguacil va a ejecutar a diez indios en la plaza central. Al verlo, percatándose del espanto que causa al visitante e intentando congraciarse con él, el alguacil baja su escopeta y le explica que debe castigar a estos hombres, pero como un gesto de buena voluntad podría liberar a nueve de ellos si el explorador toma la escopeta y mata a uno. Sorprendido, el explorador dice que él no quiere hacer eso, pero el alguacil se molesta y replica que entonces él matará a los diez. No hay otra opción: o el explorador mata a uno y los otros nueve son liberados, o el alguacil mata a los diez indios. ¿Qué debe hacer el explorador? ¿Qué es lo moralmente correcto?

Este caso hipotético es un típico ejemplo de dilema moral que muestra cómo las distintas corrientes éticas juzgan de manera diversa, dependiendo de qué aspectos de la acción y la situación valoren más¹⁹. En este caso podemos

¹⁹ El caso es una adaptación del célebre ejemplo de Bernard Williams en Smart y Williams (1981).

imaginar que, si el explorador fuera un pacifista, se negaría por principio a matar a otro ser humano, aunque matándolo salvara la vida de millones²⁰. Por otro lado, si el explorador suscribiera una ética consecuencialista, evaluaría las consecuencias de las alternativas que plantea el alguacil y juzgaría que la opción que genera las mejores consecuencias es la opción moralmente correcta, la que debe elegir. ¿Y si los indios son inocentes y matarlos constituye una injusticia flagrante? Para el consecuencialismo el fin justifica los medios, y si hay que utilizar medios injustos para obtener las mejores consecuencias, realizar esa injusticia es un costo que hay que pagar pero que se compensa ampliamente con el resultado final. En definitiva, las consecuencias de la acción son el único aspecto relevante al momento de evaluar moralmente.

1. Una ética para la modernidad

El consecuencialismo nace en el siglo XIX con el nombre de “utilitarismo” y como una ética eminentemente moderna. Tras la revolución de las ciencias, el racionalismo y la secularización del pensamiento, deja de ser convincente la justificación clásica de la moral²¹. Actuar “tal como lo haría un hombre prudente” o según la “recta razón”, como ordena la ética de la virtud, deja de ser un criterio útil para dirigir nuestras acciones, pues el hombre moderno exige respuestas claras, precisas, necesarias en cualquier circunstancia y comprobables por cualquier observador: respuestas similares a las de las ciencias empíricas.

En este contexto cultural, en la Inglaterra empirista nace el utilitarismo, una ética que centra su análisis de la bondad o maldad de un acto en los efectos que este produzca. En este sentido, el utilitarismo cumple con al menos dos requisitos del cientificismo moderno. Primero, la verificabilidad: no apela a ninguna realidad extrasensorial (como la metafísica) ni trascendente (como Dios) para determinar la bondad o maldad moral. Y, segundo, el cálculo: la bondad o maldad de una acción se puede “calcular” imparcialmente, los efectos

²⁰ El pacifista suscribe una ética que incluye prohibiciones absolutas; en este caso, la prohibición de matar. En cuanto hay prescripciones absolutas, el pacifista puede comprenderse como un tipo de deontologista (para la ética deontológica, ver capítulo 4). Un buen ejemplo de esta actitud se muestra en la película *Hasta el último hombre* (Hacksaw Ridge) del 2016. Otro ejemplo, más conocido aún, es Batman, el superhéroe ficticio que, por principio y sin importar las circunstancias, no mata nunca a otro ser humano.

²¹ La justificación clásica es la de la ética de la virtud. Sobre esto, ver capítulo 2 de este Manual.

se pueden sumar y restar y, sin importar quién realice el cálculo, el resultado siempre va a ser el mismo. La razón, por tanto, se libera de toda instancia extrínseca y de cualquier engaño a que pueda llevar la subjetividad. En este sentido, el utilitarismo parece cumplir con los cánones de validación científica.

Jeremy Bentham (1748-1832) es el primero en proponer una ética utilitarista²². Esta se caracteriza por postular que existe una única fuente de valor moral (o una única razón intrínseca para actuar), a la que llama “utilidad”. Bentham definió la “utilidad” como “la mayor felicidad para el mayor número de personas”, y a la felicidad la definió como “placer”. De ahí que el Principio de Utilidad –o “Principio de la Máxima Felicidad”–, único principio del utilitarismo, sea: “Una acción es correcta en la medida en que promueva la mayor felicidad para el mayor número de personas, y es incorrecta en la medida en que produzca lo contrario”.

Como se refleja con claridad en este principio, el utilitarismo original es: (a) consecuencialista (el valor moral viene dado *exclusivamente* por las consecuencias de la acción); (b) hedonista (el “bien” se identifica con el placer, por lo que las consecuencias buenas serán las consecuencias placenteras); (c) universalista (el agente no debe buscar su propia felicidad sino la felicidad del mayor número de personas, la felicidad de la mayoría); (d) maximizador (entre dos opciones, siempre hay que elegir la que produzca más felicidad; no basta un nivel de suficiencia), y (e) imparcialista (solo importa que el resultado beneficie al mayor número de personas, no importa quién componga ese grupo. Por ejemplo, no importa si yo o mis seres queridos estamos o no estamos en el grupo beneficiado por mi acción).

Bentham fue el tutor de John Stuart Mill (1806-1873) desde que este era un niño, y le enseñó su doctrina. Mill publicó el libro *El utilitarismo* en 1861, donde puso por primera vez este nombre a la ética de su maestro. En el texto, Mill responde a algunas críticas que ya se empezaban a hacer a la ética de Bentham, y con eso modifica en parte el sistema de su antecesor. Después viene Henry Sidgwick, quien también introduce variaciones, buscando mayor consistencia y plausibilidad para esta teoría. Luego llegaron otros que

²² Naturalmente existen antecedentes o elementos de esta ética que ya se habían propuesto. Hay tanto antecedentes antiguos (por ejemplo, Epicuro, siglo IV a. C.) como modernos (por ejemplo, Francis Hutcheson, siglo XVIII), pero Bentham fue el primero en sistematizar esta ética del modo como la entendemos ahora.

incorporaron más precisiones, y se fue multiplicando la variedad de utilitarismos. Algunos, por ejemplo, dejaron de ser maximizadores (el “utilitarismo de la satisfacción”); otros dejaron de evaluar las consecuencias de las acciones y empezaron a evaluar las consecuencias de las reglas de acción, o incluso de los motivos (“utilitarismo de la regla” y “utilitarismo de los motivos”); otros dejaron de ser hedonistas y buscan maximizar algún otro valor (“utilitarismo de las preferencias” de Peter Singer); otros solo aspiran a evitar el dolor, no a aumentar la felicidad (“utilitarismo negativo”); hay quienes ya no apuntan al mayor número de personas sino “de los seres sintientes en general”, y en fin, hay una cantidad de variantes que sigue aumentando con el tiempo.

Por esta razón a mediados del siglo XX la filósofa G.E.M. Anscombe, en su famoso ensayo “Modern Moral Philosophy” (Anscombe, 1958), agrupó a todos los utilitarismos bajo el nombre de “consecuencialismo” para aludir a la ética que establece que el valor de una acción proviene exclusivamente de sus consecuencias, sin precisar qué consecuencias se considerarán buenas. En este sentido, el consecuencialismo es un procedimiento, un método o incluso una técnica (la aplicación de una regla) para evaluar acciones. Esto, que por una parte puede considerarse positivo por cuanto ayuda a la claridad y a la eficiencia, por otra parte es también criticado por cuanto simplifica en exceso la moralidad propia de las acciones humanas²³.

2. Problemas del consecuencialismo

Aunque el consecuencialismo es solo una de las corrientes éticas actuales, ha ido cobrando una importancia central en la discusión pública. Su principio básico es la maximización del bien (lo que llaman utilidad), y este principio está fuertemente enraizado en nuestra cultura por su gran fuerza intuitiva, su simplicidad y aparente plausibilidad. De ahí que esta ética haya calado tan profundamente en nuestra sociedad y reine sobre muchos de nuestros juicios habituales en materias tales como los avances de la medicina, las nuevas tecnologías, las relaciones internacionales y el mismo juego político en la sociedad de masas. En efecto, si todos queremos el bien, y si tiene sentido

²³ A este tema se alude en la Parte II de este Manual: “¿Qué significa aplicar? La vida no es Ikea”, haciendo la analogía con una receta o una serie de instrucciones (reglas) que se siguen sin considerar las circunstancias de cada situación particular.

hablar del bien en términos cuantitativos (i.e., podemos perfectamente decir que hay cosas que son “más buenas” que otras), parece difícil oponerse a la idea de que lo mejor es tratar de alcanzar el mayor bien posible.

Solo para poner algunos ejemplos. Cuando Barack Obama fue a recibir el Premio Nobel de la Paz a Oslo, el año 2009, Estados Unidos pasaba un momento de gran tensión con Corea del Norte. En su discurso de agradecimiento Obama señaló: “A veces se necesita de una guerra para lograr la paz”. Este es un argumento típicamente consecuencialista: aunque todos coincidimos en que la guerra es un mal y es indeseable, hay circunstancias en que lo correcto moralmente es iniciar la guerra, porque solo así se podrá después alcanzar la paz. Otro ejemplo de otro ámbito. En la actualidad hay un consenso bastante grande respecto de la ilicitud moral de hacer sufrir a los animales. Sin embargo, el avance de la ciencia muchas veces requiere que se hagan experimentos, y si una droga que eventualmente puede curar el Parkinson debe probarse antes en ratones, provocándoles a ellos –quizás– enfermedades, dolores y la muerte; se sigue defendiendo la licitud de hacerlo. La droga para el Parkinson, si se descubre, dará tanta felicidad a tantas personas, que las consecuencias compensarán el sufrimiento de los ratones. ¿Y, si en lugar de torturar ratones, hay que torturar al hijo de un terrorista para que este confiese dónde escondió el antídoto para el veneno con el que contaminó el aire y que está matando a millones de niños? El consecuencialista lo aprobaría porque el fin justifica los medios.

Un problema que se ha detectado en esta ética es que en muchas oportunidades obliga a una –llamada– “esquizofrenia moral” (Stocker, 1976). Queremos el bien y, precisamente porque lo queremos, hacemos el mal (aquello que no queremos). Obama quiere la paz, pero para obtenerla estaba dispuesto a declarar la guerra. El explorador del ejemplo inicial quiere que los indios vivan y, justamente por eso, podría matar a uno. Esto es lo que muchos críticos al consecuencialismo encuentran contradictorio y psicológicamente insostenible. Y en algún sentido tienen razón. Pero, a diferencia de lo que dicen otros sistemas éticos, los consecuencialistas señalan que a ellos les interesa “promover el bien”, no “honrarlo”. La diferencia es crucial. “Promoverlo” significa poner todos los medios para que el resultado final sea el mejor. ¿Qué medios? Eso no importa, lo único que importa es la cantidad de bien que finalmente se produzca. “Honrar el bien”, en cambio, significa que la persona se negará a realizar una acción mala, aunque no hacerla le acarree la muerte a ella o a otros, o incluso se destruya el mundo.

¿Y cuál es el “bien” que busca promover el consecuencialismo? Originalmente Bentham lo definió como la mayor felicidad para el mayor número de personas, y a la felicidad la definió como placer. Ya en su tiempo esto empezó a generar críticas, pues si los seres humanos no aspiramos más que al placer, ¿en qué nos distinguimos de las bestias? John Stuart Mill respondió a esta crítica modificando levemente la teoría de Bentham. Para Bentham, los distintos placeres solo se podían distinguir por intensidad, duración, extensión, etc., es decir, cuantitativamente. Mill introdujo una distinción cualitativa entre ellos. Hay placeres superiores –asociados habitualmente a las facultades mentales– que son más deseables y valiosos que los inferiores –asociados a la satisfacción de apetitos corporales. De aquí su célebre sentencia: “Es preferible ser un Sócrates insatisfecho que un cerdo satisfecho” (Mill, 2014). Es decir, más vale disfrutar de unos pocos placeres superiores que de una gran cantidad de placeres inferiores y ninguno de los superiores.

Sin embargo, esta modificación que hace Mill crea un nuevo problema para la teoría: ¿Cómo se hace el cálculo si, además de la cantidad, importa también la calidad del placer, y si Mill dice que ninguna cantidad de placer inferior puede preferirse a un placer superior? Por ejemplo, si el rector de una universidad tiene una cantidad de dinero con la que le alcanzaría para comprar y repartir pizza a los veinte mil estudiantes (placer inferior) o bien, por la misma suma, comprar y rifar dos entradas a una ópera en Nueva York (placer estético, superior), ¿qué sería lo correcto desde la perspectiva consecuencialista? ¿Veinte mil estudiantes felices con un placer inferior o dos con uno superior? La simpleza del cálculo, uno de los grandes atractivos de esta ética, empieza así a desdibujarse.

Otro rasgo característico del consecuencialismo es la imparcialidad. Como esta es una ética eminentemente ilustrada, se comprende que cuando en el ambiente cultural se comenzó a proclamar el valor de la igualdad de las personas (recuérdese el lema de la Revolución Francesa: “Libertad, Igualdad, Fraternidad”), la ética recogiera ese valor. Bentham, por ejemplo, exigía que, en el cálculo de utilidad, “cada uno cuente como uno y nadie como más que uno”. Y Mill señala que “entre la felicidad del agente y la de los demás, el utilitarista obliga al agente a ser estrictamente imparcial como un observador desinteresado y benevolente” (Mill, 2014). ¿Está bien que así sea, o acaso cuando hacemos juicios morales deberíamos favorecer a algunos en desmedro de otros?

Aunque intuitivamente tendemos a pensar que lo correcto es tratar a todas las personas por igual, la estructura del juicio consecuencialista y su

modo de comprender la imparcialidad han llevado a que se le critique que al asumir esa perspectiva se convierte en una ética demasiado exigente. Si, por ejemplo, dos niños se están ahogando y yo solo puedo salvar a uno, el consecuencialista me exige que yo evalúe imparcialmente la vida de cuál de ellos maximizará la utilidad en la sociedad. Si uno de esos niños es un pequeño genio que está investigando sobre una cura para el cáncer, y el otro es un niño común y corriente, no hay duda de que mi deber moral es salvar al pequeño genio. ¿Y qué pasa si el niño corriente es mi hijo? No pasa nada, pues –como señaló William Godwin– “¿qué magia puede tener el pronombre ‘mi’ como para cambiar la verdad de una suposición?”²⁴.

Relacionada también con la imparcialidad y con el imperativo maximizador está la famosa crítica que John Rawls hace a la ética consecuencialista. Se debe procurar la mayor utilidad (sea como sea que se defina) para el mayor número de personas, donde cada uno cuente como uno y nadie como más que uno. Extremando los ejemplos, esto podría implicar que si hay un anciano millonario que nadie quiere, y que en su testamento deja su fortuna a un hogar de huérfanos con la única condición de que nadie toque una moneda hasta que él muera, y ya tiene más de 100 años de edad y no muere, podría ser un deber moral matarlo. Nadie sufrirá con su muerte y la felicidad de esa sociedad crecería exponencialmente. O si hay diez personas que necesitan el trasplante de algún órgano para volver a tener una vida normal y feliz, podría ser un deber moral matar a algún joven saludable y repartir sus órganos entre los de la lista. El joven y sus familiares perderían, pero los diez trasplantados y sus respectivos familiares ganarían y, si somos imparciales, tendríamos que preferir la ganancia de diez en lugar de la pérdida de uno. Pero esto es precisamente lo que Rawls critica, señalando que “el utilitarismo no se toma en serio la separación entre personas” (Rawls, 1985). Efectivamente, si yo no voy al

²⁴ William Godwin, filósofo utilitarista de fines del siglo XIX, inventó un ejemplo que se ha hecho muy famoso. Imaginemos a Fenelón, importante escritor y teólogo francés que escribió un libro que ayudó en la educación de muchas personas, que está terminando su obra en su castillo. Imaginemos que empieza un incendio y que corro a su habitación para poder salvarlo. Sin embargo, al entrar a la pieza, veo que además del sabio escritor hay también una sirvienta. Solo puedo salvar a uno. ¿A quién debo salvar?

La respuesta, dice Godwin, es muy clara: Fenelón es un sabio que hace mucho bien a la humanidad; la sirvienta, no. Pero entonces Godwin agrega un matiz: “¿Y si la sirvienta es mi madre?”. Este es el momento en el que el filósofo insiste en que se debe salvar a Fenelón, pues el pronombre “mi” no tiene ninguna magia como para cambiar la verdad de una proposición.

cine hoy y hago este sacrificio para juntar dinero y poder pagar la entrada al recital de Luis Miguel en noviembre, yo pago el costo, pero recibo también el beneficio. La imparcialidad y la maximización del consecuencialismo, en cambio, establecen que algunas personas se sacrifiquen y otras gocen del beneficio. Y esto, particularmente cuando el sacrificio implica algún tipo de daño mayor, parece, a primera vista, una injusticia.

Con todo, muchos consecuencialistas dirán que su teoría no validaría este tipo de determinaciones porque sus consecuencias a largo plazo serían peores (es decir, no serían las decisiones que verdaderamente maximizan la utilidad). Son peores, por ejemplo, por la inseguridad social: si nadie sabe si un día cualquiera se calcula que conviene que muera, o que hay que expropiarle su fortuna, o sacarle las córneas, la sociedad difícilmente podría llamarse feliz²⁵. En toda sociedad hay reglas. Y aunque en el consecuencialismo la última palabra la tendrá siempre el Principio de Utilidad, podrían aceptarse generalizaciones orientativas, prácticas sociales a las que se les asigne mucho valor, de manera que el costo de realizar alguna de esas “acciones repugnantes” sobrepase en general el de evitarlas. Este es el modo habitual como los consecuencialistas adaptan su sistema a las creencias morales ordinarias de la gente.

Hace unas décadas, sin embargo, un consecuencialista demostró que la existencia de reglas no absolutas en el consecuencialismo podía terminar destruyendo al mismo consecuencialismo. D. H. Hodgson puso en evidencia el llamado “problema de la generalización”, que dice que, si todas las personas deliberan consecuencialistamente y buscan maximizar la utilidad total, el resultado final puede ser la desutilidad (Hodgson, 1967). El ejemplo clásico es el de una ciudad con una gran sequía, donde las autoridades ordenan que nadie riegue las plantas para reservar el agua para el consumo humano. Si todos obedecen, la utilidad será de ‘x’. Pero si un hombre, consecuencialista y amante de las flores, piensa que si él viola la norma sin que nadie sepa y usa un poquito de agua para regar una flor, no se acabará el agua de la ciudad y él será mucho más feliz viendo su flor cada día. Es decir, la utilidad total será

²⁵ Es interesante el debate que generó el tema de los trasplantes (ver el artículo “The survival lottery” de John Harris, en el que se habla de elegir aleatoriamente a quién matar para utilizar sus órganos). Los consecuencialistas dijeron que jamás podría apoyarse una estrategia como esa porque la gente comenzaría a descuidar su salud, comer grasa para tener colesterol, tomar alcohol para malograr su hígado, fumar para manchar los pulmones, engordar, etc., con el fin de no ser elegibles como donantes de órganos (Singer, 1977).

de 'x + 1'. Como el hombre es consecuencialista, eso es lo que debe hacer. Pero entonces, pregunta Hodgson: “¿Qué pasa si todos hacen lo mismo?”. Si todos son consecuencialistas y razonan tal como esta ética prescribe, se acaba el agua de la ciudad y se produce la gran catástrofe²⁶.

Este tema hizo surgir el “consecuencialismo de la regla”, que se distingue del “consecuencialismo del acto” (el tradicional) en que, en lugar de aplicar el Principio de Utilidad a cada acción particular y establecer que la acción es correcta si maximiza la utilidad total, se aplica el Principio a las reglas de acción. Es decir, en el consecuencialismo de la regla una acción es correcta si se ajusta a una regla determinada (por ejemplo: “no regar” o “no matar a un inocente”) y es incorrecta si viola la regla. Y las reglas, a su vez, son correctas si maximizan la utilidad para el mayor número de personas. Es decir, el Principio de Utilidad se aplica a la regla, no a cada acto.

3. Personas y seres sintientes

Uno de los consecuencialistas más famosos en la actualidad es Peter Singer, un bioeticista que creó su propia teoría: el utilitarismo de las preferencias (Singer, 1995). Este utilitarismo se distingue del original, en primer lugar, en que no prescribe que se deban buscar las mejores consecuencias “para el mayor número de personas” sino “para el mayor número de seres sintientes”. Singer –siguiendo en esto a Bentham– señala que no solo los humanos sentimos placer y dolor, no solo los humanos tenemos preferencias, sino que todos los seres con sensibilidad (“sintientes”). Por ello, afirma que sería discriminatorio buscar la satisfacción de los miembros de una sola especie (la humana). Dice que esta sería una discriminación similar al racismo, clasismo o sexismo, y la llama, por tanto, “especismo”. La ética, si de verdad busca ser imparcial, tiene que incluir en el universo moral a todos los seres capaces de sentir placer,

²⁶ Hace algunos años hubo un gran incendio en Valparaíso y se realizaron cuantiosas donaciones de ropa para los damnificados. Se clasificó la ropa y la gente iba a la plaza Victoria a buscar lo que necesitaba. A los pocos días se descubrió que había algunas personas que no eran damnificadas, pero de todos modos “vitrineaban” en la plaza y sacaban la ropa que les gustaba. Había tanta ropa que, al preguntarles por qué lo hacían, se justificaban diciendo que no dañaban a nadie (era, efectivamente, mucha ropa) y, al contrario, le iban a dar un uso a la ropa y ellos iban a estar mejor. Pero ¿qué hubiera pasado si todos los porteños hubieran hecho lo mismo? Todos, queriendo maximizar la utilidad, hubieran dejado a los damnificados sin ropa...

capaces de tener preferencias. Para Singer, entonces, el Principio de Utilidad dirá: “Una acción es correcta en la medida en que maximice la satisfacción de preferencias del mayor número de seres sintientes”.

No obstante lo anterior, entre los seres sintientes (hombres, peces, caracoles, caballos...) también hay diferencias. Algunos de ellos tienen también razón y, por eso, autoconciencia. La importancia de la racionalidad, según Singer, es que nos permite tener conciencia del tiempo y preferencias de largo plazo. La lagartija no es racional. Su única preferencia es quedarse *ahora* bajo el sol; no piensa que ya llega el invierno y no habrá sol por muchos meses. Un hombre, en cambio, además de las preferencias para *ahora*, tiene también preferencias de largo plazo. En este sentido, frustrar las preferencias de un hombre causa mayor dolor en el mundo que frustrar las de una lagartija. Los intereses de todos valen lo mismo, pero hay algunos individuos sintientes que, por ser racionales, tienen más intereses que otros y deberían, en este sentido, pesar más en el cálculo.

A los sintientes racionales Singer los llama “personas”, aunque hace la salvedad de que para ser considerado “persona” la racionalidad y autoconciencia debe ser actual (no basta ser potencialmente racional, hay que estar siéndolo *ahora*). Pueden ser racionales, de acuerdo con la teoría de Singer, los seres humanos, las ballenas, los delfines, los gorilas y los chimpancés. Quizás hay otros animales que también lo sean, pero todavía no se ha demostrado del todo. Sin embargo, como para ser considerado “persona” (y respetado como persona, con los derechos propios de las personas) la racionalidad debe ser actual, muchos seres humanos (y ballenas, delfines, etc.) no son “personas” para Singer. Los niños recién nacidos o aún no nacidos no tienen racionalidad actual (su racionalidad es potencial); por lo tanto, no son personas ni tienen derechos de personas. Lo mismo pasa con los humanos con deficiencia mental, los ancianos con demencia o Alzheimer, los comatosos, etc. Todos estos son sintientes y entran en el cálculo de utilidad, pero lo hacen en las mismas condiciones que cualquier otro sintiente (como los peces o los pollos). Singer, igual que todos los utilitaristas, enfatiza el valor de la imparcialidad, que en su caso implica que “un interés es un interés, no importa de quién sea”²⁷.

²⁷ Es decir, todas las preferencias valen igual, con independencia de si pertenecen a un individuo de la especie humana, canina o cualquier otra.

En definitiva, Singer introduce dos importantes cambios al utilitarismo original: amplía el universo moral de las personas a todos los seres sintientes y cambia “aquello que se maximiza” del placer (o la felicidad) a las preferencias, o los intereses, de los seres que pertenecen al universo moral. Sin embargo, y como hacen todos los consecuencialismos, mantiene la estructura del Principio de Utilidad, con las ventajas y desventajas que eso tiene. Entre las ventajas, está que propone una teoría de (aparente) fácil aplicación, simple, intuitiva, razonablemente objetiva y que respeta la imparcialidad (sus juicios no son arbitrarios). Y entre las desventajas, la ética de Singer comparte con otros consecuencialismos la sobreexigencia, el no tener cómo proteger la inviolabilidad de las personas (ya que, si el resultado global lo justifica, se puede atentar contra algunos), la dificultad para medir el “placer” o la “satisfacción de preferencias”, los problemas de las consecuencias infinitas (o hasta cuándo considerarlas), etc.

BIBLIOGRAFÍA

- Anscombe, G. E. M. (1958). “Modern Moral Philosophy”, en: *Philosophy*, vol. 53, n° 124, pp. 1-19.
- Harris, J. (1975). “The survival lottery”, en: *Philosophy*, vol. 50, n° 191, pp. 81-87.
- Hodgson, D. H. (1967). *Consequences of Utilitarianism*. Oxford: Oxford University Press.
- Mill, J. S. (2014). *El utilitarismo*. Madrid: Alianza.
- Rawls, J. (1985). *La teoría de la justicia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Singer, P. (1977). “Utility and the survival lottery”, en: *Philosophy*, vol. 52, n° 200, pp. 218-222.
- Singer, P. (1995). *Ética práctica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smart, J. J. C. y Williams, B. (1981). *Utilitarismo: Pro y Contra*. Madrid: Tecnos.
- Stocker, M. (1976). “The Squizofrenia of Modern Ethical Theories”, en: *The Journal of Philosophy*, vol. 73, n° 14, pp. 453-466.

BIBLIOGRAFÍA SUGERIDA

- Carrasco, M. A. (2011). “Quién es y quién no es persona”, en Carrasco, M. A., *Problemas contemporáneos de antropología y bioética*, IES, Santiago de Chile.

Rachels, J. (2007). *Introducción a la filosofía moral*. México: Fondo de cultura económica, cap. VII.

Sandel, M. J. (2010). *Justicia: ¿Hacemos lo que debemos?* Barcelona: Debate, cap. II.

PREGUNTAS PARA LA REFLEXIÓN

1. Imagine que un grupo terrorista secuestra un jardín infantil, y promete explotar una bomba y matar a los treinta niños si no se libera a uno de sus compañeros que está en la cárcel, y se les deja escapar al extranjero. Usted es el jefe de la policía y debe decidir. Los padres de los niños, desesperados, le piden que acceda a la petición. ¿Qué es lo que debe hacer desde el punto de vista de la ética utilitarista?
 - a) Aplique el Principio de Utilidad a esta situación y explicité todos los factores que está considerando.
 - b) En base a este ejemplo, enumere tres dificultades que usted encontró para aplicar el Principio y llegar a un juicio.
2. Respecto del concepto de “imparcialidad” que utiliza el utilitarismo (“que cada uno cuente como uno y nadie como más que uno”), describa alguna situación cotidiana en que efectivamente esta noción de imparcialidad pareciera ser moralmente apropiada. Discúptala con sus compañeros, e intenten pensar entre todos en otro tipo de situaciones en las que este concepto de imparcialidad no pareciera ser moralmente correcto.
3. De acuerdo con la ética que propone Peter Singer, el infanticidio no es una acción mala en sí misma, que deba estar absolutamente prohibida. Señale en qué ocasiones cree usted que el cálculo de utilidad de esta teoría aceptaría el infanticidio y cómo lo justificaría.

Capítulo 4

ÉTICA DEONTOLÓGICA. CON TODA LA FUERZA DE LA LEY

MAURICIO CORREA

Resumen

Este capítulo parte con la idea general del deber. Luego expone el significado de la llamada ética deontológica en relación con las teorías éticas teleológicas y consecuencialistas. Continúa con Kant, el principal representante clásico de las éticas deontológicas. Se exponen brevemente algunos rasgos fundamentales de su pensamiento ético, tales como la autonomía moral y el imperativo categórico, la universalidad ética y la idea del fin en sí mismo. Termina con la respuesta ética de Kant a la mentira.

1. La cuestión del deber

Si pensamos en nuestra vida cotidiana, es fácil reconocer la presencia de la idea del *deber*. En efecto, todos enfrentamos en un momento u otro una variedad de deberes que nos exigen cumplir con ciertas obligaciones. Por ejemplo, ustedes tienen el deber de estudiar si quieren obtener buenos resultados para aprobar esta asignatura. Ciertamente que cumplir con este deber no garantiza que logren el objetivo, pero al menos disminuye las probabilidades de fracasar si no lo cumplen. También tenemos el deber de decir la verdad cuando se nos pregunta sobre alguna cuestión particular. “¿Fuiste ayer a la ayudantía?”. Si respondemos afirmativamente porque de hecho asistimos, entonces, cumplimos con el deber de decir la verdad; pero si respondemos afirmativamente intentando engañar deliberadamente a nuestro interlocutor sobre nuestra ausencia, entonces, mentimos. Al mentir, faltamos a un deber de veracidad.

A la luz de estos dos ejemplos podemos decir que no todos los deberes representan un deber *moral* en sentido estricto. El primero no lo es (al menos, directamente), mientras que el segundo sí. Al mentir transgredimos la norma que nos prohíbe mentir. Esta norma es tan antigua que la encontramos presente en el Decálogo de Moisés. Sin embargo, el deber de no mentir no parece tan claro en la actualidad. Puede parecer una obviedad, pero es un hecho que casi todas las personas mienten o han mentido en alguna ocasión, ya sea porque quieren esconder un mal comportamiento, para obtener ganancias o beneficios, o para no dañar la propia imagen ante los demás. Las razones para mentir pueden ser casi infinitas. En psicología social se suele hablar de la mentira como un mecanismo adaptativo que no posee ninguna connotación moral. Quizá por este hecho la mayoría de la gente piensa que la obligación de decir la verdad (o el mandato de “no mentir”) no siempre merece nuestra obediencia moral incondicional. Pero ¿existe algún fundamento para sostener que “no mentir” representa un deber moral de validez universal?

El ejemplo de la mentira nos sirve para entrar en las éticas deontológicas. A diferencia de las teorías éticas teleológicas que se centran en los fines de la acción (tal como la ética de Aristóteles) y de las consecuencialistas que derivan la moralidad de los resultados de la acción (como el Utilitarismo de John Stuart Mill), las éticas deontológicas otorgan la primacía a lo *deóntico*, de la raíz griega *deón*, que significa deber. Para los defensores de este tipo de teoría ética, los deberes se ponderan moralmente en las situaciones concretas con independencia de cuáles sean sus consecuencias o las concepciones sobre el bien, la felicidad o la virtud²⁸. Ahora bien, ya que los deberes se expresan generalmente a través de normas, una cuestión fundamental para las teorías éticas deontológicas se refiere a las condiciones de validez de las normas morales. Dicho en forma de pregunta: ¿qué *condiciones* debe satisfacer una norma para ser válida, es decir, para que nos obligue a su cumplimiento como seres racionales?

²⁸ A pesar de este énfasis en el deber, hay que dejar constancia de que en la actualidad las principales teorías éticas deontológicas sí incluyen una evaluación moral de las consecuencias, ya que, a su juicio, no hacerlo sería “irracional” (Apel, 1985, pp. 406 ss.; Rawls, 1993, p. 48).

2. Kant y la Ilustración

El representante clásico de las éticas deontológicas fue Immanuel Kant (1724-1804). Entre sus obras más importantes y que tienen como especial asunto la ética, podemos mencionar la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785 [Kant, 1992]), la *Crítica de la razón práctica* (1788 [Kant, 1998]) y la *Metafísica de las costumbres* (1798 [Kant, 1999]). También encontramos otras reflexiones éticas repartidas en sus demás obras, pero estas tres, sin duda, son las más importantes. Ciertamente que no vamos a estudiar cada una de estas obras, ya que su comprensión es difícil incluso para quienes se dedican al estudio de la filosofía. Solo nos detendremos en aquellos aspectos más sobresalientes de su pensamiento ético.

Para comprender correctamente el pensamiento de Kant hay que tener en cuenta su contexto histórico, que coincide con la Ilustración en el siglo XVIII. En su importante ensayo titulado “¿Qué es la Ilustración?”, de 1784, Kant no solo define el espíritu de su época, sino que también el de su propia filosofía y, en especial, el de su pensamiento ético. Nos dice:

La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración. (Kant, 2000, p. 25)

Hay que extraer de esta definición al menos dos ideas generales relacionadas con la ética de Kant. La primera es la idea de *razón* (o inteligencia). La ética para Kant no es un asunto de nuestras emociones o sentimientos, tampoco de mandatos divinos, sino que compete exclusivamente a la razón. Solo hemos de servirnos de nuestra propia razón, ya que la auténtica validez de un mandato moral solo es tal si está fundado racionalmente. La otra idea es la de la *autonomía* (del griego *autos*, sí mismo, y *nomos*, norma) que viene a expresar dos cosas: primero, la capacidad del hombre para servirse de su propia razón sin depender de otro, con lo que podríamos hablar aquí de una independencia en el ejercicio de la propia razón; y, segundo, la capacidad

de darse a sí mismo una ley para orientar la acción, lo cual expresa nuestra capacidad autolegisladora. Como veremos en este capítulo, ambas ideas son centrales en la ética de Kant.

3. El principio de la moralidad

Para nuestro filósofo, la pregunta *¿qué debo hacer?* (y no *¿qué es lo bueno?* ni *¿cuáles son las mejores consecuencias?*) es la pregunta principal de la ética. Precisamente, esta pregunta conduce a la cuestión fundamental que consiste en buscar “el principio supremo de la moralidad” (Kant, 1992, p. 19), esto es, el fundamento racional del deber o la obligación moral.

Al buscar este fundamento, Kant se distancia de manera decisiva respecto al punto de vista moral sostenido por Aristóteles (s. IV a. C.) y Tomás de Aquino (s. XIII). Respecto al primero, sostiene que la felicidad, aun siendo importante para la vida, no constituye un asunto de la razón práctica, sino de la sensibilidad y las preferencias subjetivas. Por este motivo, la felicidad no puede fundar normas morales universales que sean válidas para todos los sujetos racionales. En contraposición a Tomás de Aquino, Kant sostiene que el criterio de moralidad no posee su fundamento en Dios, no depende de mandatos divinos, sino solo de la capacidad autónoma del sujeto racional. En palabras del mismo Kant (2001, p. 21):

La Moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el hecho mismo de ser libre se liga él mismo por su Razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo.

A la luz de esta declaración, podemos decir que Kant lleva a cabo un auténtico “giro copernicano” en el ámbito moral muy decisivo en la historia del pensamiento moral occidental por el que inaugura una “ética ilustrada”. Una idea central en esta ética, que ya hemos adelantado con relación a su definición de la Ilustración, se encuentra contenida en el ideal de la *autonomía*, esto es, en la idea según la cual todo sujeto racional y libre posee la capacidad de darse a sí mismo su propia ley moral para la acción. Un rasgo de la ley moral como fundamento de toda obligación será su universalidad, la cual no

se deriva de la naturaleza humana o de datos empíricos, sino de conceptos *a priori* (o sea, anteriores a la experiencia) que tienen su origen en la misma razón práctica. De esta manera, en la ética de Kant (1999, p. 25) la sola idea del deber basta como móvil para la acción, ya que la voluntad de un sujeto racional y libre solo obra moralmente cuando está determinada *por* deber, es decir, por principios prácticos de validez universal.

4. La “buena voluntad”

A tenor de lo anterior, hay que decir que lo más valioso para Kant en nuestra vida moral, o bien lo único que posee un valor interno absoluto, es una “buena voluntad”. En sus propias palabras:

Ni en el mundo ni, en general, tampoco fuera del mundo es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan solo una *buena voluntad* [...]. La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena solo por el querer, es decir, es buena en sí misma. (Kant, 1992, pp. 21-22)

Una buena voluntad, por tanto, representa para Kant el bien supremo y la condición para cualquier otro bien, incluida la felicidad. Y es precisamente el *concepto del deber* el que contiene el de una buena voluntad, ya que su verdadero valor moral radica en obrar *por deber* y no por cualquier otra inclinación o preferencia. Por tanto, una acción posee valor moral solo cuando el agente la realiza *por* deber, es decir, por respeto a la ley moral. En palabras de Kant (1992, p. 30), “el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley”. La representación de la ley que es propia solo del ser racional y libre (no de los animales no humanos) es el fundamento determinante de la voluntad, es decir, del bien moral que constituye la buena voluntad (Kant, 1992, p. 31).

Para entender esta idea de la “buena voluntad” que se refiere a cualquier agente racional, podemos poner un ejemplo. Pensemos en que hay una persona que nos solicita una limosna. El deber de ayudar al que lo necesita es ciertamente un deber moral. Esto es aún más evidente cuando se trata de alguien pobre que carece de los bienes humanos básicos para vivir. En este caso una buena voluntad no lo es porque demos limosna, sino por el motivo

que nos impulsa a realizar la acción. Podría suceder que damos limosna para ser visto por otras personas y así promover nuestra buena imagen (o nuestra buena reputación). Pero, en este caso, a juicio de Kant, no estamos impulsados por un deber moral, ya que estamos buscando otros fines ajenos al deber. En realidad, una buena voluntad es aquella que obra solo movida *por* el deber. Cualquier otro motivo que no sea el deber no tiene valor moral y, por tanto, se obra de manera moralmente inauténtica. Así, quien dio limosna buscando promover su buena reputación, ciertamente que cumplió con un mandato moral, pero no obró de manera moralmente auténtica, ya que no lo hizo *por* deber.

5. Imperativos hipotéticos y categóricos

Ahora bien, los deberes se expresan a través de imperativos, es decir, son como órdenes o imposiciones que mandan realizar cierto tipo de acciones. En este sentido, no todos los imperativos poseen valor moral. En efecto, hay imperativos que solo me son válidos si quiero alcanzar cierta meta posterior. La fórmula es: “Si quieres X, entonces, debes hacer Y”. Aquí “Y” representa un deber que es como un medio si se quiere alcanzar “X”. A este tipo de imperativos Kant los llama “imperativos hipotéticos”. Por ejemplo: “Si quieres aprobar esta asignatura, *entonces*, debes estudiar”. En este caso el deber de estudiar (una acción ciertamente buena) solo me obliga si quiero aprobar la asignatura (que es el fin). Si, por el contrario, el fin me es indiferente (me da lo mismo aprobar que reprobar), entonces no tengo la obligación de cumplir con el deber de estudiar. Lo importante aquí es que los imperativos hipotéticos solo son válidos para un agente racional en la medida en que se persigue una meta, pero no poseen un valor moral ni tampoco se imponen de manera universal.

Para Kant, la fórmula en que se expresa el principio de la moralidad recibe el nombre de “imperativo categórico”, del cual pueden derivarse, como de su fuente, todos los principios del deber y la acción. En este caso la fórmula es: “Si quieres Z, entonces, debes hacer Z”. A diferencia del anterior, aquí lo que se quiere es el deber por sí mismo sin referencia a ningún otro fin o meta posterior. Por ejemplo, podemos pensar en una promesa que le hacemos a otra persona. En este caso, el imperativo manda su cumplimiento *por* deber en la medida que la acción es representada por nuestra razón como buena en sí misma y no por otra cosa. Así, la máxima de cumplir una promesa representa

un deber moral; es decir, como máxima moral expresa que debes cumplir tus promesas sin importar que en otro momento ya no sea ventajoso hacerlo. Ciertamente que podemos incumplir nuestra promesa porque no queremos aceptar las desventajas. Puedo decir en ese caso: “Yo debo obrar así, pero no quiero”. Sin embargo, como agentes racionales –y esta es la cuestión central para Kant– difícilmente estaremos dispuestos a querer que el incumplimiento de las promesas se convierta en una ley moral.

Es difícil comprender e incluso aceptar la idea del deber moral que propone Kant. Mentir o incumplir las promesas puede ser de hecho contraproducente en muchas ocasiones por diferentes motivos. El cálculo de las ventajas y desventajas está siempre presente en nuestra vida moral. De ahí que admitamos una serie de excepciones en muchas situaciones prácticas conflictivas. Precisamente aquí surge una pregunta fundamental: ¿cómo podemos saber que estamos obligados *por* deber a comportarnos de cierta manera sin importar los fines que queremos alcanzar en un momento determinado?

Al responder esta pregunta, Kant nos ofrece cuatro fórmulas del imperativo categórico que debe aceptar todo agente racional. Pero, dada la brevedad, expondremos a continuación solo dos: la fórmula de la universalidad y la del fin en sí mismo.

6. La universalidad ética

La fórmula más conocida del imperativo categórico kantiano reza del modo siguiente:

Obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal. (Kant, 1992, p. 55)

El rasgo más importante de este imperativo consiste en que no tiene contenido, sino que es puramente formal. Esto significa que la ley moral no es empírica, es decir, no depende de la experiencia (lo que se traduce en que no está gobernada por el cálculo de ventajas y desventajas), sino que es *a priori* (anterior a la experiencia) como un mandato puro de la razón práctica. Para decirlo en otras palabras: el deber se presenta como una exigencia de la voluntad de un agente racional. Un sujeto racional no debe obrar nunca sin que la ley para su acción sea también válida para la voluntad de todo ser racional, es decir, se convierta en ley moral universal (Kant, 1992, p. 32; 1998,

p. 35). Así, por tanto, se expresa la exigencia de universalidad que, para Kant, debe caracterizar a la ley moral.

Nuestro filósofo ofrece varios ejemplos como los señalados anteriormente para explicar lo dicho. Por ejemplo, se pregunta: “¿Me es lícito, cuando me hallo apurado, hacer una promesa con el propósito de no cumplirla?” (Kant, 1992, p. 32). La pregunta en este caso es si estarías dispuesto a realizar tal acción convirtiendo esa máxima en ley moral universal. Es decir, ¿puedo querer que mi máxima se convierta en ley universal? No hace falta elucubrar demasiado para caer en la cuenta de que, al final, la desconfianza en las promesas sería la norma de conducta.

7. La humanidad como fin en sí

Otra fórmula del imperativo categórico está centrada en la consideración del hombre como fin en sí mismo, en cuanto posee un valor absoluto. Dice así:

Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio. (Kant, 1992, pp. 64-65).

La idea central de esta fórmula radica en la humanidad, cuya naturaleza racional existe como fin en sí mismo. En palabras del mismo Kant, “el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no solo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad” (Kant, 1992, p. 63). De esta manera, cada persona, en cuanto ser racional y libre, debe en todas sus acciones ser considerada siempre como un fin en razón de su humanidad. Y este respeto a la humanidad se ha de cumplir tanto respecto a las acciones que se refieren a sí mismo (*autorespeto*) como a las que se dirigen a los demás seres racionales (*respeto*).

Para Kant, por tanto, las personas no tienen precio, no son meros objetos intercambiables o disponibles para nuestro capricho, sino que poseen dignidad, en cuanto ostentan un valor absoluto que exige un respeto incondicionado. Por este motivo no deben ser instrumentalizadas o rebajadas a simples medios para satisfacer otros fines. En cuanto son fines en sí mismas, las personas representan un límite infranqueable más allá del cual no solo se diluye el sentido de la propia humanidad, sino también el de toda moralidad.

En este contexto el mismo Kant pone el ejemplo del suicidio. A su juicio, la acción de quitarse la propia vida es moralmente indebida en la medida que el suicida destruye la propia humanidad que es fin en sí misma. En palabras

de Kant, “conservar cada cual su vida es un deber” (Kant, 1992, p. 27). Pero una cosa es conservar la vida conforme al deber y otra es hacerlo por deber. Todos tenemos inclinación a conservar la propia vida, pero este cuidado carece de contenido moral. “En cambio, cuando las adversidades y una pena sin consuelo han arrebatado a un hombre todo el gusto por la vida... y aun deseando la muerte, conserva su vida, sin amarla, solo por deber y no por inclinación o miedo, entonces su máxima sí tiene un contenido moral” (Kant, 1992, p. 27). En definitiva, “el hombre no es una cosa; no es, pues, algo que pueda usarse como *simple medio*; debe ser considerado, en todas las acciones, como fin en sí. No puedo, pues, disponer del hombre, en mi persona, para mutilarle, estropearle, matarle” (Kant, 1992, p. 65).

En la actualidad, la importancia decisiva de esta posición kantiana del debido respeto a la dignidad se puede ver reflejada en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, cuyo artículo 1º afirma: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”. La igualdad en la dignidad, por tanto, nos impone la exigencia del debido respeto a la humanidad en toda circunstancia.

8. Kant y la mentira

Al inicio hemos hablado de la mentira. Pues bien, ¿qué nos dice Kant sobre el deber moral de no mentir?

Nuestro filósofo ha tratado el asunto práctico de la mentira en algunas de sus obras, mencionando varios ejemplos casuísticos. Su texto más conocido, sin duda, es el titulado *Acerca de un pretendido derecho a mentir por filantropía*, de 1797 (Kant, 2012). En este opúsculo Kant nos invita a suponer que tenemos un amigo hospedado en nuestra casa. De repente, un hombre llama a la puerta y, al abrir, nos pregunta por el paradero de nuestro huésped, ya que le busca para matarlo. ¿Qué *debo* hacer? En otro lugar, Kant relaciona el asunto de la mentira con un depósito bancario. Supongamos que tengo en mis manos un depósito bancario cuyo propietario ha muerto sin dejar nada escrito acerca de él. Ningún familiar ni amigo cercano conoce la existencia de tal depósito (Kant, 1998, pp. 45 ss.). Otra vez, ¿qué *debo* hacer?

En cada caso lo más probable es que estemos de acuerdo con que el mejor curso de acción consiste en mentir. En el primer caso, porque supuestamente así salvamos la vida de nuestro amigo; mientras que en el segundo caso porque

nos apropiamos del depósito y supuestamente nadie se entera. Ahora bien, Kant sabe que en determinadas circunstancias puedo querer la máxima de la mentira: sin embargo, ¿puedo querer una ley moral universal que convierta en permisible la mentira? (Kant, 1992, p. 33). Una respuesta afirmativa se traduciría en una ley moral como la siguiente: “Cualquiera podrá mentir si está en peligro la vida de un amigo”; o bien, “cualquiera podrá mentir sobre un depósito cuya existencia nadie pueda probar”. Lo más probable es que nadie acepte estas máximas como leyes morales de validez universal. Pero, la pregunta es por qué Kant cree que ningún sujeto racional la aceptaría.

Su respuesta se puede resumir como sigue. Ante todo, “no mentir” representa un deber moral cuya validez universal es independiente del cálculo sobre las eventuales ventajas que pueda obtener el que miente (por ejemplo, mentir por un fin realmente bueno). Asimismo, para que se considere moralmente reproable, la mentira no precisa perjudicar a otros. Esto es así porque la mentira, en cuanto falsedad deliberada (en su sentido ético), representa el rechazo o incluso la destrucción de la propia dignidad de hombre (Kant, 1999, p. 291). El mentiroso incumple el deber del respeto a la humanidad que es fin en sí misma; por tanto, deshonor su propia humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Apel, K. O. (1985). “El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética. El problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia”, en: *La transformación de la filosofía* (vol. 2, pp. 341-413). Madrid: Taurus.
- Kant, I. (1992). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Real Sociedad Económica Matrisense de los Amigos del País.
- Kant, I. (1998). *Crítica de la razón práctica*. Salamanca: Sígueme.
- Kant, I. (1999). *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2000). *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2001). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, I. (2012). Acerca de un pretendido derecho a mentir por filantropía. En I. Kant y B. Constant, *¿Hay derecho a mentir?* (pp. 25-36). Madrid: Tecnos.
- Rawls, J. (1993). *Teoría de la justicia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

BIBLIOGRAFÍA SUGERIDA

Camps, V. (2014). *Breve historia de la ética*. Barcelona: RBA (cap. 12).

Cortina, A. (1995). *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos (cap. 2).

Rachels, J. (2009). *Introducción a la filosofía moral*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica (cap. IX).

PREGUNTAS DE REFLEXIÓN

1. ¿Qué relación existe entre el autorrespeto y el respeto a los demás?
2. ¿Debemos mentir cuando decir la verdad trae consigo malas consecuencias?
3. ¿Qué relación existe entre autonomía moral y responsabilidad?
4. ¿Cuáles serían las amenazas actuales a la dignidad humana?

Capítulo 5

ÉTICAS PROCEDIMENTALES. CUATRO OJOS VEN MÁS QUE DOS

MAURICIO CORREA

Resumen

Este capítulo aborda el significado de las éticas procedimentales. Se exponen brevemente algunos rasgos fundamentales de la “ética del discurso” en el pensamiento de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. Continúa con la propuesta de John Rawls y la llamada “justicia como equidad”.

1. La cuestión del procedimiento

Como hemos visto al estudiar a Kant, los deberes se expresan la mayoría de las veces a través de normas morales. Ya mencionamos la norma moral que nos ordena no mentir, así como también aquella que se refiere a cumplir con nuestras promesas o conservar la propia vida. Pues bien, en el siglo XX las llamadas éticas procedimentales continúan en la línea del pensamiento ético deontológico kantiano, ya que conceden la prioridad al concepto del deber (o lo justo) por sobre el concepto del bien o la felicidad. Sin embargo, su perspectiva es algo diferente. No les preocupa tanto el contenido de las normas (es decir, lo que mandan u ordenan), sino que se centran más bien en buscar el “procedimiento” más adecuado para la legitimación o validez de tales normas.

A diferencia de Kant, los representantes de las éticas procedimentales se enfrentan en nuestros días a una dificultad no menor que viene dada por las profundas transformaciones de las sociedades modernas, caracterizadas

por el pluralismo, los avances de la ciencia y la tecnología, así como por la globalización. A la luz de estos cambios, una cuestión central para las éticas procedimentales consiste en que el procedimiento que conduce a la validez de las normas morales (o los principios de la justicia) ha de satisfacer las exigencias de universalidad. Este objetivo, sin embargo, no se busca como en Kant a través de la “buena voluntad” solitaria y monológica (es decir, el sujeto racional aislado), sino por la vía dialógica e intersubjetiva (es decir, los agentes racionales que dialogan entre sí y que forman una comunidad). El sujeto racional y capaz de dialogar, por tanto, se convierte en la clave del procedimiento para hallar la validez de las normas o de la justicia.

Hoy en día los principales representantes de las éticas procedimentales son filósofos de crucial importancia e influencia, como Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas y John Rawls. Los dos primeros formulan la llamada “ética del discurso”, mientras que el tercero propone la “justicia como equidad”. En el caso de Apel y Habermas, su propuesta tiene como punto de partida el diálogo entre los afectados por las normas dentro de una “comunidad ideal de comunicación”, mientras que en el caso de Rawls se trata de agentes racionales dentro de una “posición original”. Hay que decir que en ambos casos el diálogo se realiza en condiciones ideales (es decir, que no existen en la realidad), tales como las condiciones de simetría (o igualdad), así como la imparcialidad en la que se encuentran todos los participantes. Según sus autores, aunque puedan parecernos un tanto utópicas, estas condiciones no solo son necesarias para alcanzar el acuerdo o el consenso, sino que incluso cualquier sujeto racional estaría dispuesto a aceptar.

La formulación de la “ética del discurso” y la “justicia como equidad” son de una densidad y complejidad que incluso es difícil de entender para quienes se dedican al estudio de la Filosofía Moral. Por eso, aquí solo ofreceremos una visión general sobre algunos puntos centrales de cada teoría.

2. La ética del discurso

El filósofo alemán Karl-Otto Apel (1922-2016), junto con Jürgen Habermas (1929), es el principal gestor de la llamada “ética del discurso” que, en ocasiones, también suele llamarse como “ética de la comunicación” o “ética del diálogo”. Podemos afirmar que es una de las propuestas éticas contemporáneas más importantes y sofisticadas, que mantiene como principal objetivo “reformular la teoría moral de Kant en lo tocante a la cuestión de la justificación de las

normas” (Habermas, 1998b, p. 97). En otras palabras, su foco de interés radica en la cuestión de la fundamentación de la ética.

Apel inició el camino de construcción de su teoría ética en su obra *La transformación de la filosofía*, de 1972, donde en uno de sus capítulos hace frente a la cuestión de la fundamentación de la ética en la era de la ciencia (Apel, 1985). Más adelante, Habermas realiza sus aportes en esta misma línea en su libro *Conciencia moral y acción comunicativa*, de 1983 (Habermas, 1998). Entre ambos filósofos existen varios acuerdos fundamentales, como la importancia de los actos del habla y la comunicación; sin embargo, discrepan acerca de la posibilidad de una fundamentación última de la ética, que solo es admitida y defendida por Apel. También discrepan sobre su alcance: solo Apel admite una parte B o aplicada de la ética, mientras que Habermas no.

2.1. EL DESAFÍO DE LA NEUTRALIDAD CIENTÍFICO-TECNOLÓGICA

El contexto en que se formula la ética del discurso aparece descrito por Apel a través de una situación paradójica entre la ciencia y la ética en la moderna sociedad industrial. En sus propias palabras:

[...] por una parte, la necesidad de una ética universal es decir, obligatoria para la sociedad humana en su totalidad nunca fue tan urgente como en nuestra era; en la era de una civilización unificada a nivel planetario por las consecuencias tecnológicas de la ciencia. Por otra parte, la tarea filosófica de fundamentar racionalmente una ética universal nunca pareció tan difícil e incluso, desesperada como en la era de la ciencia; y precisamente por eso, porque en esta época la idea de validez intersubjetiva está también prejuizada por la ciencia: por la idea cientificista de una “objetividad” normativa neutral o no-valorativa. (Apel, 1985, p. 342)

Expliquemos brevemente este párrafo. El punto de partida es el desafío contemporáneo que plantean a la ética los avances científico-tecnológicos. Podemos pensar aquí en la física atómica, la biogenética, el procesamiento electrónico de datos, etc. A juicio de Apel, este desafío contiene dos aspectos: primero, sostiene que el único criterio del conocimiento objetivamente válido es el de la ciencia lógico-matemática y su método hipotético-deductivo; y,

segundo, afirma también que el quehacer de la ciencia y la tecnología es éticamente neutral; es decir, no está sometido a examen o juicio ético. De este modo, el conocimiento científico-tecnológico monopoliza las ideas de racionalidad y objetividad, cuya validez se ofrece con total independencia de la ética.

A partir de estas premisas se deriva el problema de la ética contemporánea. En primer lugar, supone que la ética proporciona un tipo de conocimiento que no es racional ni objetivo (o válido universalmente), sino que es meramente irracional y subjetivo. Y, en segundo lugar, dice también que la ética no puede ofrecer ningún tipo de conocimiento válido, ya que sus premisas no derivan de argumentos que permitan arribar a la objetividad científica; por tanto, sus pretensiones de validez quedan reducidas a la expresión de meras reacciones irracionales y emocionales, o también a decisiones subjetivas y arbitrarias sin ningún sentido de validez intersubjetiva y universal. En estos términos, tal como afirma acertadamente Adela Cortina (1995, p. 38): “El *conocimiento* resulta reducirse al saber *científico*, que es *objetivo*, *axiológicamente neutral* y *racional*; mientras que, por su parte, las decisiones [éticas] se configuran como *subjetivas*, *valoradas* e *irracionales*. Una ciencia ‘neutral’ monopoliza las ideas de objetividad y racionalidad”.

Por lo dicho, a juicio de Apel, la situación de la ética actual es paradójica, ya que no puede ofrecer una respuesta válida a los desafíos más apremiantes de la ciencia y la tecnología, pero tampoco puede encontrar una solución para su propia validez en cuanto conocimiento racional y objetivo. En estos términos, la ética se encuentra en un callejón sin salida. ¿Cómo superar esta paradoja?

2.2. LA COMUNICACIÓN Y EL DISCURSO ARGUMENTATIVO

Según Apel, la salida de esta situación paradójica de la ética no puede encontrarse en el solipsismo metódico según el cual cada sujeto encuentra en su propia razón, en solitario, el fundamento de la ética, tal como lo propuso Kant. Más bien, la situación actual exige rebasar el subjetivismo y apelar a la capacidad comunicativa de los seres racionales. Somos seres racionales, ciertamente, pero además somos seres capaces de comunicación. Este hecho comunicativo significa que a través del lenguaje podemos realizar “actos de habla” con un sentido intersubjetivo. Esto viene a decir que no existe el lenguaje aislado que sea válido solo para una persona o un hablante: si fuera así, entonces, no sería posible ningún tipo de comunicación. Por el contrario,

el lenguaje es siempre comunitario, sirve para comunicarse entre las personas. Para Apel (y también Habermas), no es el monólogo, por tanto, sino el diálogo el nuevo referente para la fundamentación de la ética.

Pero no se trata, claro está, de cualquier tipo de comunicación, ya que existen muchas modalidades. El punto de partida es el “discurso argumentativo”. Esto es así en un doble aspecto:

1º) porque el “discurso argumentativo”, en cuanto representa una forma especial de comunicación entre las personas, resulta ser un medio para la fundamentación concreta de las normas, y

2º) porque es el mismo discurso argumentativo el que contiene también el *a priori* racional de fundamentación para el principio de la ética (Apel, 1995, p. 147; vid. Habermas, 1998, p. 137)

Expliquemos brevemente. En ética no basta con enunciar un conjunto de normas sobre lo que se considera moralmente correcto. Claramente esto es insuficiente. Además de eso, hay que argumentar o dar razones de por qué una norma moral es válida. Ahora, ya que todas las personas son afectadas por las normas, entonces, todas deben ser consideradas como parte de la discusión. Nadie debe quedar excluido. Esta exigencia se funda en que toda persona está dotada de competencia comunicativa, es decir, es un interlocutor válido que puede defender racional e intersubjetivamente sus pretensiones de validez mediante el diálogo con sentido en una comunidad de comunicación. En este contexto, Apel postula el principio rector de la ética discursiva:

[...] todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión. (Apel, 1985, p. 380)

A diferencia de Kant, ya no es el sujeto aislado el que determina la validez del deber moral, sino que ahora son todos los afectados por una norma

moral los que forman parte del procedimiento dialógico cuyo fin consiste en establecer su validez. Dicho procedimiento se realiza en una comunidad ideal de interlocutores virtuales (“ideal” quiere decir aquí que no existe en la realidad), que sirve para reconocer las condiciones ideales que son previas a cualquier diálogo. En efecto, si pensamos en los diálogos reales de cualquier proceso de negociación apreciamos que es probable que alguien mienta, como ocurre muchas veces, pero no es difícil admitir que esto infringe una norma moral previa que consiste en reconocer la condición de la veracidad. Esto es lo que precisamente quiere dar a entender Apel cuando dice que el discurso argumentativo presupone ya una ética: presupone, por ejemplo, la veracidad de cada interlocutor como una condición *a priori* (o sea, que antecede a los diálogos reales) que hace posible el diálogo auténtico.

2.3. LA CORRESPONSABILIDAD ÉTICA

En la era planetaria que nos toca vivir, un hecho irrefutable es que hemos superado las relaciones humanas próximas (o cercanas), lo cual nos pone ante el gigantesco desafío de tener que alcanzar consensos sobre cuestiones prácticas que requieren de un acuerdo ético global. En efecto, ante los problemas de alcance mundial a que estamos enfrentados tales como la contaminación del aire, el cambio climático o la sostenibilidad cada individuo considerado aisladamente, por muy responsable que sea, ya no puede asumir esos nuevos desafíos.

Desde los presupuestos de la ética del discurso, esto hace que cada persona como interlocutor válido se comprometa con los demás en el uso práctico y argumentativo de su razón comunicativa. Solo así es posible alcanzar un consenso sobre normas morales que tengan pretensiones de validez universal. Esto presupone que todas las personas autónomas han de satisfacer recíprocamente la exigencia implícita de *corresponsabilidad*, en la medida en que “todas las necesidades de los hombres, que puedan armonizarse con las necesidades de los demás por vía argumentativa, en tanto exigencias virtuales, tienen que ser de la incumbencia de la comunidad de comunicación” (Apel, 1985, p. 404).

A este tenor, Apel no solo cree posible que la ética del discurso pueda fundamentar el principio de universalización en una era planetaria, sino también un principio de corresponsabilidad trascendental o primordial para cada posible argumentador como copartícipe del discurso. Ya que todos somos interlocutores válidos, y al mismo tiempo estamos siendo afectados por los

problemas, el concepto de corresponsabilidad es un presupuesto trascendental (o *a priori*) imprescindible para la realización del ideal ético, como hemos dicho, pues la corresponsabilidad antecede a cualquier obligación individual asignada dentro del marco de una institución global (como la ONU, por ejemplo). De ahí que, en cuanto la corresponsabilidad no se identifica con el concepto tradicional de responsabilidad personal, sino con la intersubjetiva, ella pueda servir de base ética normativa para la responsabilidad humana en una era de desafíos planetarios. De este modo, al hacer frente a los problemas éticos de alcance planetario, la ética del discurso se convierte, a juicio de nuestro autor, en una “macroética de la responsabilidad relacionada con la historia: es decir, de la corresponsabilidad de todos los seres humanos como miembros del discurso primordial, incluso para todas las instituciones sociales. El discurso primordial adopta así el papel de metainstitución de todas las instituciones posibles” (Apel, 1995, p. 196).

2.4. ACCIÓN ESTRATÉGICA Y ACCIÓN COMUNICATIVA

Ahora podemos volver a los problemas que presentan la ciencia y la tecnología. Dijimos al inicio que su pretensión es la de ser éticamente neutrales. Esto quiere decir que una vez que se proponen un fin (crear una bomba atómica, por ejemplo), solo importan los medios más eficaces para alcanzarlo. Sin embargo, este modo de proceder presupone que solo son posibles las acciones estratégicas basadas en una racionalidad instrumental. Desde la ética del discurso este presupuesto es falso, ya que junto a la racionalidad instrumental existe también un presupuesto previo, que es la racionalidad comunicativa en la que se da el *a priori* de la ética.

En este contexto, la ética del discurso no propone normas morales concretas, sino que ofrece un nuevo procedimiento para establecer la validez de los acuerdos normativos, el cual se expresa en una racionalidad moral que se basa en la capacidad comunicativa de los afectados. Por esta vía alcanzamos un nuevo imperativo moral que, expresado en la fórmula de Habermas, reza como sigue:

“Solo pueden pretender validez las normas que encuentran (o podrían encontrar) aceptación por parte de todos los afectados como participantes en un discurso práctico” (Habermas, 1998, p. 117)

Este imperativo deriva precisamente del fin de la acción comunicativa, a saber, el cumplimiento de los requisitos éticos previos del discurso argumentativo que debe conducir a un acuerdo justo. De este modo, quedan excluidas del consenso (o del acuerdo discursivo) aquellas normas morales que por esta vía no consigan la aprobación de todos los posibles destinatarios.

3. La justicia como equidad

En la línea de las éticas procedimentales no hay duda de que uno de sus representantes más importantes es el filósofo estadounidense John Rawls (1921-2002). Su relevancia e influencia a partir de la segunda mitad del siglo XX es de una magnitud sencillamente incalculable, y llega todavía a nuestro tiempo. Su obra *A Theory of Justice*, de 1971, donde expone su teoría denominada la “justicia como equidad”, supuso una auténtica revolución no solo para la filosofía, sino también en otros ámbitos como la política, la economía, el derecho y la psicología. Su impacto ha sido de tal magnitud que a estas alturas los estudios sobre el pensamiento de Rawls son sencillamente inabarcables. Por lo dicho, aquí nos avocaremos solo a señalar algunos rasgos más sobresalientes de su propuesta ética.

3.1. TRAS LA ESTELA DE KANT Y CONTRA EL UTILITARISMO

Rawls se enmarca dentro de la tradición de pensamiento liberal y contractualista, siguiendo el surco de filósofos como Locke, Rousseau y Kant. Sin embargo, el filósofo que más notoriamente influye en la elaboración de su teoría de la justicia es Kant, hasta el punto de poder afirmar que sencillamente esta es kantiana en su espíritu. Por ejemplo, Rawls (1993, pp. 19-20) afirma: “Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que incluso el bienestar de la sociedad como un todo no puede atropellar”. No es difícil descubrir en esta afirmación la idea de dignidad (o la persona como fin en sí misma) que fue establecida por Kant y que pone un límite moral infranqueable que jamás debe ser transgredido.

En este punto hay que observar que Rawls se propone elaborar una teoría de la justicia que represente una alternativa al utilitarismo en general, el cual sostiene que una sociedad está próxima a la justicia (o es una “sociedad bien ordenada”), cuando sus principales instituciones (políticas, jurídicas y económicas) maximizan el balance neto de satisfacción, o sea,

cuando producen la maximización del bien (o bienestar) del mayor número de miembros de la sociedad (Rawls, 1993, pp. 42-43). A juicio de Rawls, el problema con este punto de vista consiste en que viene a sostener que la justicia es una pura cuestión de administración eficiente en la que se admite que las privaciones de algunos se compensan mediante un mayor bien para todos en general. En sus propias palabras: “Que algunos deban tener menos con objeto de que otros prosperen puede ser ventajoso, pero no es justo” (Rawls, 1993, p. 32). Como veremos enseguida, esta crítica representa un punto central para su propia concepción de la justicia, en cuanto considera a los menos aventajados de la sociedad como un referente irrenunciable para la distribución.

3.2. LA ESTRUCTURA BÁSICA DE LA SOCIEDAD

Ahora bien, en cuanto al alcance de la teoría de la justicia hay que advertir que no es omniabarcante; es decir, no pretende abarcar todas las cuestiones prácticas de la justicia que se pueden encontrar en los diferentes campos de la actividad humana. A decir verdad, las pretensiones de Rawls son más limitadas, aunque no por ello menos ambiciosas. Se trata nada menos que de formular una concepción pública de la justicia que sea capaz de ordenar las principales instituciones de la estructura básica de una sociedad moderna.

Para nosotros —afirma—, el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, el modo en que las instituciones sociales más importantes distribuyen los derechos y deberes fundamentales, y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social (Rawls, 1993, p. 23).

Por instituciones sociales más importantes Rawls entiende la Constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales. Así, por ejemplo, la libertad de pensamiento y de conciencia, la competencia mercantil, la propiedad privada de los medios de producción y la familia. Lo importante de estas instituciones no es que sean solo eficientes, sino que sean justas, ya que “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales” (Rawls, 1993, p. 19). Pero ¿cuál es la más apropiada teoría de la justicia? La respuesta de Rawls se resume en lo que llama *justice as fairness*, es decir, la “justicia como equidad”, la cual está comprometida con los derechos individuales, así como con un ideal igualitario de distribución justa.

3.3. LA POSICIÓN ORIGINAL Y EL VELO DE LA IGNORANCIA

Ahora bien, ¿qué condiciones son las más adecuadas para alcanzar una concepción pública de la justicia? La respuesta de Rawls sostiene que el punto de partida está dado por lo que llama “posición original” (*original position*). En general, y siguiendo en buena medida la tradición del contrato social, se trata de un constructo hipotético (no real o histórico, claro está) que determina las condiciones ideales o más apropiadas para elegir los principios de la justicia.

Así, uno de los rasgos de la posición original consiste en que, al escoger los principios de la justicia, las partes representadas en ella están situadas en condiciones de igualdad. Todos los individuos son considerados como personas libres e iguales, y nadie está situado en una posición que le conceda ventajas o desventajas.

En esta situación de simetría, las partes involucradas en la decisión están sometidas también a un “velo de ignorancia” (*veil of ignorance*) por el que desconocen todas sus determinaciones singulares, tales como sexo, raza, religión, clase o estatus social, inteligencia, psicología, fortaleza, talentos o capacidades naturales, etc. Desconocen, en definitiva, la distribución de ventajas y desventajas que es el resultado de la lotería natural o de las contingencias sociales, que determina el punto de partida de cualquier proyecto o plan de vida en condiciones reales.

A juicio de Rawls (1993, p. 29), este modelo hipotético de toma de decisión racional sobre los principios de la justicia

[...] asegura que los resultados del azar natural o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios. Dado que todos están situados de manera semejante y que ninguno es capaz de delinear principios que favorezcan su condición particular, los principios de la justicia serán el resultado de un acuerdo o de un convenio justo, pues, dadas las circunstancias de la posición original y la simetría de las relaciones entre las partes, esta situación inicial es equitativa entre las personas en tanto que seres morales, esto es, en tanto que seres racionales con sus propios fines, a quienes [se supone] capaces de un sentido de la justicia.

De este modo, la posición original y el velo de ignorancia constituyen así el diseño hipotético de la condición más apropiada (más justa o equitativa) para que los acuerdos asumidos en ella sean justos. Dadas estas condiciones del procedimiento para elegir los principios de la justicia, ¿qué principios elegirían las personas, en tanto que racionales y razonables, para distribuir derechos y deberes, así como para hacer posible la cooperación social?

3.4. LOS PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA

Según Rawls (1993, p. 33), las personas en dicha situación de equidad elegirían los dos principios siguientes:

- 1) Toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos.
- 2) Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones. Primero, deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades; y, segundo, deben procurar el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad.

Estos dos principios constituyen el núcleo duro de la propuesta de Rawls y, como hemos dicho, se aplican a la estructura básica de la sociedad. Para mayor claridad, podrían desdoblarse brevemente en tres: 1) el principio de la igual libertad, 2) el principio de igualdad de oportunidades, y 3) el principio de la diferencia.

Estos principios están jerarquizados según un “orden léxico” (*lexical order*) de prioridad; es decir, no se puede pasar al segundo principio sin antes satisfacer el primero, y así en lo que sigue. Un orden como este evita tener que nivelar los principios, ya que los que están situados con anterioridad tienen un valor absoluto, por así decirlo. Así la maximización queda condicionada, pues solo se puede maximizar cualquier principio si es que los anteriores han sido plenamente satisfechos. El funcionamiento de este orden queda bien explicado en las siguientes palabras de Rawls (1993, pp. 19-20):

Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia, que incluso el bienestar de la sociedad como un todo no puede atropellar. Es por esta razón que la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos sea correcta por el hecho de que un mayor bien sea compartido por otros. No permite que los sacrificios impuestos a unos sean sobrevalorados por la mayor cantidad de ventajas disfrutadas por muchos. Por tanto, en una sociedad justa, las libertades de la igualdad de ciudadanía se toman como establecidas definitivamente; los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales.

Ahora bien, el primer principio se refiere a las libertades iguales para todos. Tales son las libertades básicas, como la libertad política (el derecho a votar y a desempeñar puestos o cargos públicos), la libertad de expresión, la libertad de reunión y de asociación, la libertad de conciencia y de pensamiento, etc. Ninguna de estas libertades, por cierto, es absoluta, por lo que pueden ser limitadas cuando entran en conflicto, aunque sin dejar de ser iguales para todos. Por otro lado, estas libertades, como hemos dicho, han de ser plenamente satisfechas antes de pasar al siguiente principio.

Así, el segundo principio rige para las desigualdades sociales y económicas. Un hecho llamativo en este segundo principio consiste en que Rawls, aun siendo igualitarista, no pretende eliminar de raíz todas las desigualdades sociales y económicas, sino que más bien establece un criterio por el que han de ser moralmente aceptables (o bien, tolerables). En este sentido, tales desigualdades han de satisfacer dos condiciones en un orden serial: primero, han de satisfacer la igualdad de oportunidades para acceder a puestos de autoridad y responsabilidad; y segundo, las distribuciones de riqueza han de producir beneficios compensadores para todos, pero especialmente para los miembros menos aventajados de la sociedad (Rawls, 1993, p. 32).

A la luz de estos principios de justicia, finalmente, Rawls considera que la estructura básica de una sociedad bien ordenada puede distribuir ciertos bienes primarios o básicos que toda persona desea para poder realizar con éxito su plan racional de vida. Tales son, dicho en general, un conjunto de derechos, libertades, oportunidades, ingreso y riqueza. Si suponemos que se satisfacen estas condiciones equitativas, entonces, “una injusticia solo es

tolerable cuando es necesaria para evitar una injusticia aún mayor” (Rawls, 1993, p. 20).

BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

- Apel, K. O. (1985). “El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética. El problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia”, en: *La transformación de la filosofía* (vol. 2, pp. 341-413). Madrid: Taurus.
- Apel, K. O. (1995). “La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant”, en: *Teoría de la verdad y ética del discurso* (pp. 147-184). Barcelona: Paidós.
- Cortina, A. (1995). *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sígueme.
- Habermas, J. (1998). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- Rawls, J. (1993). *Teoría de la justicia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

BIBLIOGRAFÍA SUGERIDA

- Camps, V. (2014). *Breve historia de la ética*. Barcelona: RBA (cap. 18).
- Camps, V. (2014). *Breve historia de la ética*. Barcelona: RBA (cap. 17).
- Cortina, A. (1992). “Ética comunicativa”, en: V. Camps, O. Guariglia y F. Salmerón (eds.), *Concepciones de la ética* (pp. 177-199). Madrid: Trotta.
- García Marzá, D. (1992). *Ética de la justicia*. Madrid: Tecnos.
- Migliore, J. (2002). Introducción a John Rawls. *Colección*, (13), pp. 113-207.
- Sandel, M. (2012). *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?* Barcelona: Debolsillo (cap. 6).

PREGUNTAS PARA LA REFLEXIÓN

1. ¿Es la ciencia y la tecnología éticamente neutral (es decir, no sujeta a valoraciones morales)?
2. ¿Por qué es necesaria una ética para la era planetaria?
3. ¿Cuáles serían las condiciones normativas para argumentar intersubjetivamente en ética?

4. ¿Qué papel desempeña la justicia social en una sociedad democrática y pluralista?
5. ¿Qué significa el “mérito” (es decir, aquellos logros que son el resultado de nuestra libertad y del esfuerzo individual) en la posición original?
6. Si procuramos el máximo beneficio de las personas más desfavorecidas de la sociedad, ¿es justo que las personas que tienen más ventajas disminuyan su propia maximización de beneficios?

PARTE II

LA ÉTICA Y LAS PROFESIONES

Capítulo 6

¿QUÉ SIGNIFICA APLICAR? LA VIDA NO ES IKEA

LUCA VALERA

Resumen

Para definir a la ética aplicada debemos comprender bien qué significa “aplicar”. No se trata simplemente de copiar y pegar principios a una situación concreta, sino, más bien, de interpretar creativamente nuestras experiencias. Esto se puede entender muy claramente si se observa la historia de la ética aplicada, es decir, la historia de cómo los problemas que surgieron en la medicina en el siglo XX ayudaron a la ética a vivir nuevamente, ocupándose de cuestiones eminentemente prácticas.

1. Las dificultades de la ética aplicada: la vida no es un mueble de Ikea

Cuando hablamos de “ética aplicada”, usualmente pensamos en una parte menor de la disciplina ética, que utiliza principios reconocidos como universalmente válidos en contextos prácticos, y cuya tarea más específica es precisamente “aplicar” estos principios a la resolución de problemas concretos. En este sentido, parece que la labor propia de quienes se ocupan de ética aplicada se reduce a seguir fielmente un manual de instrucciones previamente asignado, que no se puede cambiar ni discutir si se quiere lograr el resultado predefinido. Así, si las indicaciones están ya dadas, la única creatividad que queda para quienes se ocupan de esta disciplina es la fidelidad en la aplicación de esos principios al caso real, como si fuera un simple trabajo de copiar/pegar. De hecho, la

misma RAE define la aplicación como el hecho de “referir a un caso particular lo que se ha dicho en general, o a un individuo lo que se ha dicho de otro”. Si esto fuera así, el único punto que nos quedaría por entender para saber si podemos quedarnos satisfechos con la idea del manual de instrucciones, es saber cuál es la relación entre lo particular y lo general.

Sin embargo, tal como la vida no es mueble de Ikea, la “ética aplicada” no puede ser un manual de instrucciones para armarlo. Lo que hace que la evaluación ética pueda cambiar –y mucho– en una circunstancia u otra, es justamente el “factor humano”, es decir, aquella imprevisibilidad que depende de la unicidad del ser humano mismo, de su libertad. Somos seres libres y, por eso, imprevisibles. Nuestras acciones no están determinadas, es decir, no tienen un recorrido predefinido y lineal. El concepto de libertad, aunque es bastante intuitivo, es difícil de comprender (o considerar) en nuestra cotidianidad: sabemos que los demás son libres, pero nos cuesta entender por qué no han hecho exactamente lo que nosotros pensábamos o queríamos. O, más simplemente, lo que era más evidente o conveniente de hacer. Precisamente aquí reside la dificultad mayor de la ética aplicada: la aplicación –entendida como simple deducción de comportamientos o acciones a partir de reglas, normas o manuales de instrucciones– no logra representar adecuadamente nuestra realidad cotidiana. La realidad, de hecho, es mucho más compleja que un manual, y saber interpretarla no es como leer y seguir los pasos para armar un mueble.

2. Definir la ética aplicada

Si es verdad lo hasta aquí dicho, definir la ética aplicada se perfila como una tarea compleja. Podemos comenzar a echar luz sobre ella si la entendemos como una de las disciplinas que tienen por objetivo estudiar la acción humana, y estudiarla en vistas a dilucidar lo que será bueno o malo en un contexto definido.

Con respecto a lo anterior, generalmente se acepta que la ética o la reflexión moral se divide tres campos de estudio: metaética, ética normativa y ética aplicada (Bordeau, 2004, p. 13). La primera concierne a la reflexión puramente teórica sobre la naturaleza misma de la moral, o bien sobre la posibilidad de su existencia. La segunda trata de la formulación de principios morales, o bien de un principio moral último (como hacen, por ejemplo, el utilitarismo, la deontología, etc.). La última se ocupa de establecer cómo se

pueden aplicar esos principios a situaciones concretas (Morscher, Neumaier, Simons, 2012, IX)²⁹. El punto que tenemos que definir es justamente *cómo* se aplican dichos principios, que se definen y estudian en el ámbito de la ética normativa. En este sentido, parece importante empezar con las definiciones.

A pesar de las diferencias que puedan existir entre las distintas formas de concebir la “aplicación”, hay una cierta definición que parece valer en general para todas las éticas aplicadas, a saber, que intentan “aplicar los principios éticos descubiertos mediante la fundamentación a los distintos ámbitos de la vida cotidiana” (Cortina, 1996, p. 121). Lo que se cuestiona, entonces, no es que la ética se deba “aplicar”, sino, más bien, la naturaleza misma de la aplicación: ¿se trata de un modo de proceder axiomático, como si fuera una simple deducción? Es justamente aquí donde la relación entre la teoría (es decir, lo sabido) y la práctica (es decir, lo vivido) se hace más difícil (LaFollette, 2005, p. 8). Para solucionar este problema, Cortina (2007, pp. 167-169) propone una “hermenéutica crítica”³⁰, que se concreta en el así llamado “equilibrio reflexivo”, en el que las dos dimensiones entran en diálogo.

Volviendo a la definición precedente, una de las cuestiones más importantes –y que pueden ayudar a dilucidar la esencia de la ética aplicada misma– es entonces la idea misma de aplicación, que muchas veces se interpreta de una manera demasiado apresurada o sencilla. Una buena interpretación de la idea de aplicación es ofrecida por el filósofo Hans Georg Gadamer en su obra *Verdad y Método*. En ella afirma: “La aplicación no quiere decir aplicación ulterior de una generalidad dada, comprendida primero en sí misma, a un caso concreto: ella es más bien la primera verdadera comprensión de la generalidad que cada texto dado viene a ser para nosotros” (Gadamer, 1977, p. 414). En este sentido, la aplicación no significa solo “reproducción mecánica en el particular”, sino que implica el conocimiento del universal y la creatividad de la interpretación de la situación particular.

²⁹ Aunque algunos señalan que “hay una distinción potencialmente importante entre la ética ‘aplicada’ y la ética ‘práctica’” (Minteer y Collins, 2008, p. 484), al final casi siempre se prefiere utilizar el adjetivo “aplicada” para definir la ética, para insertarla en un área semántica bien reconocible académicamente, como la de la *Applied Ethics*. Por otro lado, se puede también destacar el hecho de que la ética, por sí misma, es siempre “práctica”, ya que se ocupa de dimensiones vinculadas a nuestras acciones.

³⁰ La hermenéutica es el arte de interpretar textos. En filosofía, dicha idea se aplica al ámbito de los hechos sociales, como si ellos mismos fueran un texto: los acontecimientos no se explican por sí solos, sino que necesitan ser interpretados.

Si se entiende de esta manera “no-esquemática” la aplicación, se puede comprender también la existencia de las muchas “subdisciplinas” como posibles contextos de aplicación. Al revés, si se entiende por aplicación un esquema “en el que se deducen conclusiones justificadas de una estructura teórica preexistente de preceptos normativos que se refieren al juicio” (Beauchamp, 2007, p. 57)³¹, la ética aplicada se reduce a un mero cálculo lógico-matemático³².

Siguiendo al modelo “hermenéutico” de aplicación, podemos entonces afirmar que cada ámbito de la vida social, en cuanto presenta dilemas éticos, revela la necesidad de recurrir a una reflexión moral que se especialice en sus problemas y peculiaridades, sin perder la conciencia de “lo universal”. De esta manera nacen las muchas especialidades de la ética aplicada en la actualidad, como la ética empresarial, la ética médica, la ética periodística, la ética de la ingeniería, la ética ambiental, entre otras. Cada ética aplicada consiste en una reflexión especializada en torno a un área específica de la vida social. Por ejemplo, la ética médica se preocupa de los diversos dilemas éticos que pueden surgir en la práctica médica, como la eutanasia, el aborto, los procedimientos de alto riesgo, los trasplantes de órganos, la transfusión de sangre en un caso particular, etc. En estas situaciones, una ética aplicada otorga herramientas teóricas que permiten al profesional interpretar y tomar una decisión concreta frente a un contexto donde se presentan situaciones morales problemáticas.

Un rasgo notable de las éticas aplicadas es que estas, en general, no se plantean preguntas sobre la esencia misma del contexto de su aplicación (Barry y Ohland, 2009, p. 388). Lo que se problematiza, precisamente, es la *moralidad* de una situación cuyos elementos factuales son bien conocidos y no plantean muchos problemas³³. Cuando cuestionamos la moralidad de una cirugía de alto riesgo, por ejemplo, no nos preguntamos por el estatuto teórico de la cirugía misma, debido al hecho de que ya lo conocemos; al contrario, buscamos los principios que nos indiquen el mejor curso de acción a tomar.

³¹ El mismo Beauchamp (2007), uno de los padres del principialismo en bioética, define a esta metodología de investigación “*deductivism*”.

³² Sigue Beauchamp: “En resumen, el método de razonamiento es la aplicación de una norma general válida a un caso claro que se ajuste a la norma, llegando así a la conclusión correcta” (Beauchamp, 2007, p. 57).

³³ Un buen ejemplo de lo dicho se puede encontrar en el ámbito de la bioética, por cómo se puede apreciar en el artículo de Hedgcock (2004, pp. 122-123).

Es cierto que algunas situaciones plantean preguntas de carácter ontológico o antropológico muy importantes, como por ejemplo el clásico problema del estatuto de persona del feto humano, con referencia al tema del aborto. Sin embargo, estas preguntas ya escapan al campo de la ética aplicada y son objeto de investigación de otras disciplinas como la antropología o la ontología, como se ha dicho. Este tipo de preguntas suelen ser un capítulo secundario para la ética aplicada, pues lo que permanece en primer plano es una metodología que busca principios que asistan a la toma de decisiones concretas (Bosk, 1999). Este es el faro de la ética aplicada: no hacer especulaciones teóricas sobre los elementos que componen su campo de aplicación, sino ponerlo en práctica. Podríamos decir que “la ética aplicada es ese lugar intelectual donde la teoría se encuentra con la praxis” (Ezra, 2006, p. ix).

3. Cómo la medicina ha salvado la vida de la ética

Así como la tarea de la ética aplicada no consiste en hacer especulaciones teóricas sobre su objeto ni cuestionamientos ontológico-metafísicos sobre la realidad, la tarea de la ética en general tampoco consiste en hacerse preguntas sobre los primeros principios o debatir sobre el bien y el mal en general, sino ayudar a evaluar nuestras acciones, destacando los valores en juego en un contexto definido y orientando las decisiones del sujeto que actúa hacia el bien. No obstante esto, hubo un momento en la historia de la reflexión filosófica en que dicha dimensión “más práctica” de la ética se perdió, o fue quizás escondida por una reflexión más abstracta y lejana de la realidad. El filósofo Stephen Toulmin describió de una forma muy impactante ese momento, en el famoso artículo *How Medicine Saved the Life of Ethics*:

Durante los primeros 60 años del siglo XX, dos cosas caracterizaron la discusión de las cuestiones éticas en los Estados Unidos y, en cierta medida, también en otros países de idioma anglosajón. Por un lado, los análisis teóricos de los filósofos morales se concentraron en cuestiones de la así llamada metaética. La mayoría de los filósofos profesionales asumieron que su tarea apropiada no era tomar posición sobre cuestiones éticas sustantivas, sino más bien considerar de una manera más formal qué *tipos* de problemas y juicios se clasifican adecuadamente como

morales, en primer lugar. Por otro lado, en círculos menos académicos, los debates éticos se encontraban repetidamente en un punto muerto. Un grupo de dogmáticos de la línea dura, que recurrió a un código de reglas universales o a la autoridad de un sistema religioso o educativo, se enfrentó a un grupo rival de relativistas y subjetivistas, quienes encontraron en la diversidad antropológica y psicológica de las actitudes humanas la evidencia para justificar una diversidad correspondiente en convicciones morales y sentimientos. (Toulmin, 1982, p. 736)

¿Cómo se salió de esta situación crítica que describe Toulmin? El filósofo británico encuentra en los avances tecnológicos del área de la medicina la causa del cambio de mentalidad en la ética y el correspondiente nacimiento de la ética aplicada. De hecho, a partir del desarrollo de nuevas tecnologías —el respirador artificial, la fertilización *in vitro*, etc.— y de la necesidad de nuevas investigaciones clínicas y aplicadas en el ámbito de la medicina, se habían presentado problemas éticos novedosos, que habían ayudado el debate público y académico a volver a la consideración de situaciones concretas: ¿es justo testear dicho fármaco sobre esta persona que no puede dar su consentimiento, ya que se encuentra con discapacidad mental? ¿Es lícito investigar clínicamente sobre este niño, que tiene este grado de vulnerabilidad social? ¿Es moralmente correcto usar a este grupo de personas para observar el desarrollo de esta enfermedad, para así beneficiar potencialmente a toda la humanidad (presente y futura)?

A partir de estas nuevas situaciones y problemas se produjo un cambio de mentalidad, que Toulmin (1982, p. 737) describe así:

En vez de la preocupación anterior por las actitudes, sentimientos y deseos, nació una nueva preocupación por las situaciones, las necesidades y los intereses; todo esto exigió a los escritores de ética aplicada ir más allá de la discusión de los principios y de las reglas generales, hacia un análisis más escrupuloso de los tipos particulares de “casos” en los que encuentran su aplicación; redirigió ese análisis a las empresas profesionales en las que típicamente surgen tantas tareas y deberes humanos; y, finalmente,

señaló a los filósofos las ideas de “equidad”, “razonabilidad” y “relaciones humanas”, que jugaron un rol central en la ética de Aristóteles, pero que luego se perdieron de vista.

Concluye entonces el mismo filósofo: “Una vez que esta demanda de discusión inteligente sobre los problemas éticos de la práctica médica y de la investigación los obligó a prestar atención a la ética aplicada, los filósofos encontraron que su tema ‘volvía a vivir’ entre sus manos” (Toulmin, 1982, p. 749). Gracias a la medicina, entonces, la ética vuelve a vivir, bajo la forma de la ética aplicada. Y esto vale para todas las formas de ética aplicada, ya que la ética se nutre del contexto en que se “aplica”: si bien es cierto que existen principios inmutables para toda la historia de la humanidad, las situaciones nuevas que se presentan –a través del desarrollo de nuevos conocimientos o de nuevas tecnologías– vuelven a cuestionar dichos principios... rescatando continuamente la vida de la ética. En este rescate se presenta un punto de sumo interés: ¿cómo podemos compatibilizar principios que parecen universales –no matar, no decir mentiras, no robar, perseguir el bien, etc.– con situaciones que parecen cambiar continuamente? Dicho de otra forma, ¿cómo se compatibiliza lo siempre nuevo (la situación) con lo siempre igual e inmutable (los principios)? Esta es la tarea de una virtud llamada “prudencia”³⁴, que podemos por esto definir como la “más importante de las virtudes en el ámbito de la ética aplicada”. En último análisis, podríamos atrevernos a afirmar que la ética vuelve a vivir a través de la prudencia, que es condición necesaria de la aplicación.

4. Un cambio de mentalidad: volver a la práctica y a la experiencia

Lo que la medicina estaba (involuntariamente) planteando a la ética era, en último término, un retorno al mundo de la *praxis*, es decir, de la práctica. En pocas palabras, podríamos afirmar que, a través del nacimiento de las éticas aplicadas, a partir de los años setenta del siglo pasado, una parte significativa de la filosofía –la ética, en concreto– ha vuelto a considerar el mundo de la experiencia³⁵.

³⁴ Véase el capítulo 11 sobre “Las virtudes”.

³⁵ Parte de las consideraciones aquí presentadas se encuentran en mi capítulo “Partire dall’esperienza”, en el libro de Russo y Valera (2015).

El concepto de experiencia es extremadamente denso y problemático, hoy en día más que nunca. De hecho, somos herederos de una tradición, de la revolución científica, que implícitamente nos ha inducido a aceptar la reducción de la experiencia al experimento. Esto inevitablemente ha relegado el ámbito de lo subjetivo —es decir, de lo que se refiere al sujeto— a lo emotivo y a lo arbitrario; y ha ensalzado el ámbito de lo verificable como lo “único verdaderamente objetivo” y, por eso, digno de consideración. Vivimos en una época de “mutismo de la experiencia”: si existe, no nos dice nada sensato o universalmente aceptable. El experimento parece ser hoy en día lo único universal y sensato, ya que “se puede averiguar” de una cierta forma. En el experimento, de hecho, el mundo se vuelve predecible, controlable y calculable con herramientas matemáticas: a una hipótesis inicial corresponde necesariamente una tesis final, corroborada por ciertas pruebas (los hechos) y por demostraciones racionales y lógicas. La medida de la bondad del experimento es, últimamente, su éxito, que coincide con el grado de “certeza” que es capaz de transmitirnos; en cambio, la experiencia no necesariamente encuentra su correlato en una “certeza” ni, más en concreto, en una certeza calculable (y mucho menos se puede afirmar que la experiencia debe “tener éxito”, como sí se afirma del experimento). ¿Cómo se podría medir el grado de intensidad de una experiencia de amor, de una amistad, de una gran pérdida, de un sufrimiento enorme, de un duelo? Estas últimas experiencias, ricas de sentidos, son quizás paradigmáticas de una cierta imposibilidad de racionalización, al menos en el sentido estricto. Sin embargo, esto no significa que sean “irracionales”.

Obviamente, no tiene sentido “medir” estas experiencias y, de hecho, al menos por ahora, no lo hacemos. Es por esta razón que, cuando vemos a un niño que extiende sus brazos lo más lejos posible para expresar el grado de afecto hacia sus padres, no nos sorprendemos ni tratamos de averiguar científicamente esta medida, porque, al final, sabemos que se trata solamente de una expresión metafórica. Lo que en última instancia distingue al experimento de la experiencia es el “excedente de libertad” presente en la experiencia, cuyo mundo está dominado por una variable incontrolable e imposible de universalizar, esta es, la libertad humana. No sabemos cómo o cuándo puede terminar una experiencia, ni podemos preverla, precisamente porque la libertad no es un parámetro entre otros, como la temperatura corporal o el grado de viscosidad. Si, por lo tanto, somos serios con esta dimensión humana, no podemos de ninguna forma tratar de determinarla empíricamente, como en un experimento.

Por otro lado, reconocer que la experiencia es incompatible con una certeza “empírica” o “científica” no significa abandonarla a lo arbitrario o irracional, o no poder afirmar nada sobre ella. Más bien, significa comprender que los criterios para evaluarla no son simplemente los de la *ratio* científica, es decir, el cálculo y la medida.

El punto fundamental, entonces, es saber cómo evaluar y valorar dicha experiencia, que muchas veces se presenta como “casi insondable”, por tan rica y compleja que es. Una de las tareas de la ética aplicada es precisamente esta: ofrecer líneas interpretativas para la interpretación de nuestra experiencia y de la de otros, de manera de poder juzgar el bien y el mal que están (o estamos) realizando. Y de esto precisamente hablaremos en este libro, analizando las distintas facetas del mundo de la experiencia y enriqueciendo, probablemente, nuestras evaluaciones.

Todo esto con método y creatividad, ya que el mundo de la experiencia no es un mueble de Ikea. En último término, no se tratará de aprender a ser buenos armadores de muebles o buenos seguidores de instrucciones, sino de volverse en expertos en ética aplicada.

BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

- Beauchamp, T.L. (2007). “History and Theory in Applied Ethics”, en: *Kennedy Institute of Ethics Journal*, vol. 17, n° 1, pp. 55-64.
- Bordeau, P. (2004). “The man nature relationship and environmental ethics”, en: *Journal of Environmental Radioactivity*, vol. 72, n° 1-2, pp. 9-15.
- Barry, B.E., Ohland, M.W. (2009). “Applied Ethics in the Engineering, Health, Business, and Law Professions: A Comparison”, en: *Journal of Engineering Education*, vol. 98, n° 4, pp. 377-388.
- Cortina, A. (1996). “El Estatuto de la Ética Aplicada. Hermenéutica Crítica de las Actividades Humanas”, en: *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, vol. 13, pp. 119-134.
- Cortina, A. (2007). *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos.
- Gadamer, H.G. (1977). *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- LaFollette, H. (2005). *The Oxford Handbook of Practical Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Morscher, E., Neumaier, O., Simons, P.M. (eds.) (2012). *Applied Ethics in a Troubled World*. New York: Springer.

- Minteer, B.A., Collins, J.P. (2008). "From Environmental to Ecological Ethics: Toward a Practical Ethics for Ecologists and Conservationists", en: *Science and Engineering Ethics*, vol. 14, n° 4, pp. 483-501.
- Hedgecoe, A.M. (2004). "Critical Bioethics: Beyond the social science critique of applied ethics", en: *Bioethics*, vol. 18, n° 2, pp. 120-143.
- Bosk, L. (1999). "Professional ethicist available: logical, secular, friendly", en: *Daedalus*, vol. 128, n° 4, pp. 47-68.
- Ezra, O. (2006). *Moral Dilemmas in Real Life. Current Issues in Applied Ethics*. Dordrecht: Springer.
- Toulmin, S. (1982). "How Medicine Saved the Life of Ethics", en: *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 25, n° 4, pp. 736-750.
- Russo, M.T., Valera, L. (2015). *Invito al ben-essere. Linamenti di etica*. Roma: Aracne.

BIBLIOGRAFÍA SUGERIDA

Marcos, A. (1999). *Ética ambiental*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid.

PREGUNTAS PARA LA REFLEXIÓN

1. ¿Cómo se compatibilizan los principios universales con las situaciones concretas de la vida cotidiana? Inventa algún ejemplo sobre la aplicación del principio "no mentir" en tu vida universitaria
2. ¿Qué significa que la experiencia no se puede medir? Describe algunos ejemplos de experiencias en tu vida universitaria que escapan al simple cálculo matemático.

PARTE III

¿CUÁLES SON LOS ELEMENTOS
DE LA ACCIÓN?

Capítulo 7

LA PERSONA HUMANA. MI CANTO, TU CANTO, NUESTRO MISMO CANTO

PAMELA CHÁVEZ

Resumen

El capítulo analiza la estructura de la persona, como una vía para tomar conciencia de su valor y de la base antropológica que subyace a la vida moral y la reflexión ética. Se apoya en la antropología filosófica contemporánea, de base fenomenológica, especialmente en la autora Edith Stein. Finalmente, plantea algunas preguntas sobre la persona, relevantes para la ética.

1. Necesidad de volver a valorar la persona

Cada día, a toda hora, por las redes sociales o los medios de comunicación, nos salen al encuentro noticias espantosas: un huracán asola una isla y mueren decenas de personas, un terremoto o una inundación deja cientos de muertos y desaparecidos, un avión con ciento ochenta pasajeros cae y no hay sobrevivientes, una explosión o un atentado terrorista destruye la vida de otros, una guerra prolongada o una pandemia mata sin consideración a miles de seres humanos, cada año miles de personas mueren de hambre en el mundo. La enumeración, terrible por sí misma, cierne sobre nosotros un nuevo peligro: la pérdida del sentido y valor del ser humano, convertido en un número más de alguna serie de despiadados o muy infortunados acontecimientos. El escritor Herman Hesse, que vivió el tiempo de las crueles guerras del siglo XX, lo expresa así en la introducción a una célebre obra:

Hoy, menos que nunca, sabemos lo que esto significa, un ser humano realmente vivo, y por eso se destruye a millares de seres humanos, cada uno de los cuales es una creación valiosa y única de la naturaleza. Si no fuéramos algo más que seres únicos, sería fácil hacernos desaparecer del mundo con una bala de fusil, y entonces no tendría sentido contar historias. Pero cada ser humano no es solamente él; también es el punto único y especial, en todo caso importante y curioso, donde, una vez y nunca más, se cruzan los fenómenos del mundo de una manera singular. (Hesse, 1997, pp. 9 ss.)

Este ser único e irrepetible que es la persona, clama a nosotros – habitantes del siglo XXI – por una nueva toma de conciencia de su real valor como pilar de una construcción ética y humanizante del mundo y de sus instituciones. Detengámonos, pues, a considerar qué es la persona.

El desarrollo del concepto “persona” en la tradición occidental nos deja importantes elementos para su comprensión. Es conocido que los poetas griegos antiguos daban vida a la narración en el teatro haciendo que los artistas se identificaran con una máscara (*prósopon*), que pasaba a significar su rostro, su rol dentro de la trama, su personaje. La teología cristiana antigua y medieval contribuirá significativamente al desarrollo del concepto. Ya en el siglo I d. C., los textos neotestamentarios utilizan el término *prósopon* para los individuos o personas (Hch 10, 34; Rm 2, 11) y, un siglo después, Tertuliano utiliza el vocablo latino (*persona*) en su fórmula teológica para explicar la estructura trinitaria de Dios: “una substancia y tres personas”. En el siglo VI, la definición de Boecio de persona como “substancia individual de naturaleza racional”, subraya el carácter único de la persona y su característica más propia, el *lógos*, la *ratio*. Más tarde, Ricardo de San Víctor, místico del siglo XII, aporta su definición de “existencia incommunicable de naturaleza espiritual”, enfatizando la individualidad existencial del *quién* (*quis*) es una persona, sobre la naturaleza común de *qué* (*quid*) es en general. A través de estas reflexiones, va decantando la noción de una totalidad o unidad (calidad de ser un todo unificado) y unicidad (calidad de ser único e irrepetible), un *quién* que existe en relación y diálogo con otro *quién*, como los personajes en la trama del teatro griego.

A continuación, con apoyo en la antropología filosófica, buscaremos profundizar en qué y quiénes somos, en cuanto personas y agentes morales.

2. Estructura personal del ser humano

Diversos filósofos han pensado sobre la persona. Aquí nos basaremos especialmente en la mirada de una filósofa del siglo XX, destacada por la integralidad y contemporaneidad de su pensamiento: Edith Stein (1891-1942). En su obra *La estructura de la persona humana* de 1933, describe fenomenológicamente a la persona como un microcosmos, una unidad psicofísica de carácter espiritual, a la vez individual y social, buscadora de Dios. (Stein, 2003, pp. 555-749)

El carácter de unidad indica que no se trata de una adhesión o conglomerado de partes, pues las dimensiones distinguibles en ella forman un todo de sentido en lo que vivencia y realiza, en íntima interconexión y mutua causalidad. El sujeto es una “estructura”, una disposición personal.

Ante todo, la persona es un ser físico. Forma parte de la *physis* o naturaleza, que comparte con los demás entes materiales: moléculas, materia por la que no es distinta de un leño o de una piedra, fragilidad por la que puede romperse o quebrarse y, finalmente, se hace polvo. Sin embargo, su cuerpo no es solo un cuerpo físico, sino que es un cuerpo vivo y comparte con las plantas y los animales el ser una vida biológica, con sus etapas temporales de nacimiento, crecimiento, desarrollo, decadencia y muerte. Como cuerpo vivo, es sentido o experimentado “desde dentro”, de una manera incomunicable; no obstante, por empatía –capacidad que nos permite aproximarnos parcialmente al conocimiento de la conciencia ajena– puede captar al otro como siendo igualmente un cuerpo vivo, experimentado por su correspondiente Yo.

En estrecha conexión con la corporalidad, la persona tiene vida psíquica o mental, expresada en actos de conciencia como el sentir emociones y afectos, recordar e imaginar, conservar experiencias y aprender, entender y pensar soluciones a problemas, comunicarse con otros, crear y proyectar. Su vida psíquica y su ser corporal conforman una causalidad psicofísica, de tal modo que lo que le ocurre al cuerpo afecta a la mente y viceversa. He aquí algunos ejemplos de ello: cuando sentimos vergüenza, nuestro rostro se ruboriza y comunicamos corporalmente –con pesar– la emoción interna de nuestra mente: si conocemos bien a un amigo o amiga, por el color de su piel o el tono de su voz podemos captar su ánimo triste o gozosamente entusiasta; si estamos enfermos –o vivimos el confinamiento de una pandemia– nuestro ánimo decae y podemos sentir ansiedad, temor, angustia.

Junto con ello, la persona tiene un sello especial en medio de la *physis*: su carácter espiritual. Entendemos por “espíritu” esa dimensión humana que florece gracias a dos capacidades que le son propias: la aperturidad y la libertad. Cuando el desierto del Norte de Chile florece, abren sus pétalos las flores de color lila, rosado o amarillo; no obstante, su hermosura permanece “cerrada” para ellas mismas, pues –hasta donde sabemos– no la captan ni menos pueden significarla o nombrarla como tal belleza. Los animalitos tienen cierta aperturidad, captando a otros animales o a sí mismos, hasta cierto punto. Tienen vida psíquica y por ello entendemos que experimentan algo semejante a nuestro gozo y dolor, deseo y temor; pero no pueden –hasta donde sabemos– captar cierta dimensión de lo real que el ser humano expresa mediante el *lógos* o *ratio*: su nombre o significado, su aspecto bello o útil, su conexión causal, su calidad de existente. Pese a que muchas especies animales superan a la humana en capacidades sensoriales o de otra índole, la aperturidad de la persona tiene una amplitud distinta: puede recibir o captar un mundo interno y un mundo externo, como tal sí mismo y como tal mundo, descubriendo y otorgando a la vez un sentido a lo que capta, entendiendo su significado.

La profundidad de este estado de abierto se suma a la libertad, entendiendo por esta la capacidad de ser causa de sus propios actos internos y externos; a diferencia de un títere manejado por el titiritero o de un “vehículo autónomo”, diseñado y programado por otra conciencia humana, la persona tiene la capacidad de elegir sus caminos vitales. Es cierto que tal libertad está situada en un contexto, una edad, unas condiciones sociales y culturales, pero en medio de estas condiciones la persona se abre paso para desarrollar su ser, cuestión que se tratará con más detención en un próximo capítulo. Gracias a su aperturidad y libertad, la persona crea el mundo del espíritu y lenguaje, cultura y ciudades, ingeniería y medicina, cocina y arte, agricultura y organización política, filosofía y ciencias, universidades y religiones. Los pájaros construyen su nido, pero la persona, por su carácter abierto y libre, no solo construye una casa sino un mundo de sentido donde habitar.

En todas las dimensiones mencionadas, siempre participa su ser a la vez individual y social. La persona es un individuo, tiene una peculiaridad o modo de ser, su *cómo es*, que nos sale al encuentro mediante su figura, rostro, gestos o timbre de voz; tal disposición nos afecta, nos atrae o intimida. Su ser propio se va desplegando y “activando” en un desarrollo temporal, biográfico, en contacto y respuesta a interacciones con el medio familiar, social, ambiental, cultural, geográfico, epocal. Por ello, la filósofa Hannah

Arendt (1906-1975), siguiendo a Paul Ricoeur (1913-2005), destaca que la pregunta por el ser humano no acaba en el qué es, lo común y abstracto, sino que requiere preguntar por el *quién*, el ser individual que solo se conoce narrativamente, en la historia de una vida: “Solo podemos saber quién es o era alguien conociendo la historia de la que es su héroe, su biografía, en otras palabras” (Arendt, 2016, p. 210). No es que primero exista un individuo y luego forme la sociedad, ni viceversa. El individuo siempre está en relación con otro –desde su vida intrauterina– y va poniendo al descubierto su ser –su *quién*– en su modo de recibir y crear vínculos familiares, comunitarios y sociales. La persona se nutre de ver actuar e interactuar con otros, de vivir entre sus obras y variadas formas del espíritu; por ejemplo, nuestro ser profesional se va tejiendo en contacto con una comunidad de profesionales.

Aunque todo lo anterior ya constituye una maravillosa y compleja estructura, la persona es capaz todavía de otro paso: la pregunta por el sentido, por la trascendencia y por Dios. Su conciencia de sí y del mundo, su carácter espiritual abierto y libre, sumado a la capacidad de admirarse, dudar o conmocionarse –el triple origen del filosofar, según Karl Jaspers (1978, pp. 15 ss.)– y al anhelo de verdad que le es propio, despiertan en la persona la pregunta: qué es todo, de dónde todo viene, para qué existen ella y el mundo, cuál es la duración de su ser y si continúa tras la muerte, si existe Dios. Ello le lleva a buscar un sentido a lo que vive, hace, elige, que puede ser una causa afectiva, humanizante, ética, estética, vital, científica u otra. Finalmente, es capaz de presentir que su propia existencia en el mundo, tal como la experimenta, no es todo, sino que señala hacia algo trascendente, un Ser que lo sostiene y alienta todo, con el cual también puede entrar en una relación personal; en este punto, la aperturidad libre es la puerta de entrada a la experiencia religiosa.

En nuestro recorrido hemos ido explicitando diversas dimensiones, que Edith Stein –como también otros autores– entiende como “estratos” de profundidad del Yo. En nosotros mismos descubrimos algo así como un “espacio interior”, cuyo centro es el núcleo personal de nuestro yo. Autores como Agustín de Hipona o Teresa de Jesús, han usado la imagen de una “habitación” o un “castillo interior” para explicar analógicamente la vida interior humana. Así, dicho núcleo sería la habitación más interior del castillo, la más próxima a nuestro yo; podríamos decir que es “el alma del alma”. En dicho núcleo tienen lugar las vivencias más hondas y particulares que constituyen a cada persona: la captación y adhesión a valores, bienes y sentido y el sentimiento del amor;

es la “capa” más profunda del alma y la que le permitirá abrirse a Dios. Esta vida interior manifiesta la inexplicabilidad de la persona por ninguna ciencia, a la vez que su belleza y dignidad.

3. Problematicidades en torno a la persona

Hemos seguido la aclaración de la estructura de la persona junto a Edith Stein. Al concluir este recorrido, formulemos dos preguntas frecuentes y relevantes para la vida moral y la reflexión ética. Primero, el ser humano, ¿llega a ser persona en un momento determinado o pierde esta cualidad en algún momento? A esta debatida cuestión podemos responder que todo miembro de la especie humana, en cualquier momento de su existencia y desarrollo, tiene una “estructura” personal; desde el cigoto, y pasando por los diversos momentos de desarrollo o pérdida de capacidades en su trayecto biográfico hasta su último respiro, es una persona. Tal carácter es ontológico, antropológico y no queda definido por la presencia o ausencia de unos u otros elementos que lo constituyen. Lo importante es comprender que una persona, como ser viviente espiritual, se despliega en una temporalidad biográfica y, como tal, es frágil y vulnerable a los estímulos u obstáculos que encuentra en su contacto con el mundo. Por ejemplo, una alimentación insuficiente o la falta de acceso a la educación, entre otras condiciones, son gravísimas en sus efectos para el despliegue del ser de la persona en sus múltiples y complejas dimensiones; la privación de estímulos adecuados puede ocasionar que algunos estratos de su estructura personal no lleguen a ser descubiertos, permaneciendo, en palabras de Edith Stein, como “un esbozo inacabado”. Por ello, la tarea más seria de la familia, la comunidad, la sociedad civil y el Estado es proveer las condiciones afectivas, materiales, ambientales, espirituales y sociales que permitan a cada persona el despliegue de sí misma.

La segunda pregunta es la siguiente. Si la persona es un ser social y está orientada a la ligazón con otros, a vivir con ellos y a cuidarse recíprocamente en el convivir, ¿cómo se explica la realidad del egoísmo, la hostilidad, la discriminación, la inequidad? ¿Por qué se cae en lo que Martin Heidegger (1997, pp. 146 ss.) llama los modos defectivos e indiferentes del ser-con-otro, como el afán de dominación, el prescindir de otro o “quitarlo de en medio”, el no interesarse recíproco o el “pasar de largo” junto a otro? La filosofía y la teología han intentado comprender por qué el ser humano “cae” en esta enemistad o rompimiento de vínculo; en el mal, en definitiva. Aunque no

podemos entrar aquí en esa discusión, lo cierto es que la persona es frágil no solo en su ser psico-físico sino también en su dimensión social, espiritual y moral. La presencia de la negatividad en las relaciones humanas es algo con lo que hay que contar. Por eso, será necesario que, generación tras generación, hasta el fin de la historia, se siga educando a cada persona para el desarrollo de sí y del vínculo con otros. Y, para enfrentar esta problemática, siempre podrá contar con sus fuerzas vitales y sus capacidades de relacionalidad, comunicación, cooperación, inteligencia, creatividad y organización, y sus sentimientos de compasión y fraternidad.

Conclusión

La persona es un ser complejo, único y frágil, cuyo valor inalienable muchas veces no es reconocido, por lo cual se lesiona su dignidad o se le daña. En ella se encuentran integradas múltiples dimensiones: unidad psico-física, corporalidad, peculiaridad individual, sociabilidad, ser espiritual abierto y libre, búsqueda de sentido, trascendencia o Dios.

Todas estas cualidades de la persona configuran en su ser un agente moral, es decir, alguien capaz de tener experiencia y conciencia moral, valorar, discernir, juzgar, hacerse responsable de sus actos, reflexionar sobre ellos y transformarlos, buscar el sentido de lo que es, elige y hace. En los siguientes capítulos, nos adentraremos en algunos de estos aspectos.

Para concluir, invitamos a admirar la maravilla del ser personal, en una de las últimas composiciones de la artista chilena Violeta Parra (1966), *Gracias a la vida*:

Gracias a la vida que me ha dado tanto.
Me dio dos luceros que, cuando los abro,
perfecto distingo lo negro del blanco,
y en el alto cielo su fondo estrellado
y en las multitudes el hombre que yo amo.

Gracias a la vida que me ha dado tanto.
Me ha dado el oído que en todo su ancho,
Graba, noche y día, grillos y canarios;
martillos, turbinas, ladridos, chubascos,
y la voz tan tierna de mi bien amado.

Gracias a la vida que me ha dado tanto.
Me ha dado el sonido y el abecedario,
con él las palabras que pienso y declaro:
madre, amigo, hermano, y luz alumbrando
la ruta del alma del que estoy amando.

Gracias a la vida que me ha dado tanto.
Me ha dado la marcha de mis pies cansados;
con ellos anduve ciudades y charcos,
playas y desiertos, montañas y llanos,
y la casa tuya, tu calle y tu patio.

Gracias a la vida que me ha dado tanto.
Me dio el corazón que agita su marco
cuando miro el fruto del cerebro humano,
cuando miro el bueno tan lejos del malo,
cuando miro el fondo de tus ojos claros.

Gracias a la vida que me ha dado tanto.
Me ha dado la risa y me ha dado el llanto.
Así yo distingo dicha de quebranto,
los dos materiales que forman mi canto,
y el canto de ustedes que es el mismo canto
y el canto de todos, que es mi propio canto.
Gracias a la vida que me ha dado tanto.

Gracias a la vida es un canto de gratitud por la propia existencia, al cual subyace un sentimiento religioso de *gracia* y *don*. La gratitud comienza en la percepción sensorial que nos permite comunicarnos con el mundo exterior: la vista nos devela el universo pequeño y cósmico; el oído nos incorpora a la sonoridad de la naturaleza y del quehacer humano; ambos nos permiten reconocer al ser amado. El don del lenguaje y las palabras son el origen del pensamiento y permiten la comunicación con otros y la toma de conciencia de la propia alma amante. Agradece toda la experiencia vital: la capacidad de admirar y conmoverse por las obras del espíritu humano; la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo y de sentir el amor; la inteligencia, el sentido

moral y el poder amar; gozo y dolor, fragilidad y finitud, pues ellos permiten trazar el límite entre felicidad y sufrimiento. Finalmente, la existencia alcanza su plenitud en el sentido: convertirse en un canto universal a la fraternidad humana.

La fuerza impulsora es el amor, realidad positiva que alguna vez ha sido lograda, correspondida y realizada. Amor es lo que une y reúne; lo que recibe, recoge, acoge; lo que crea, da a luz y cría; la llama del artista y creador. La experiencia del amor y la ternura es expresada en metáforas de claridad y de luz; la persona expresa su espíritu de formas múltiples: el percibir visual de los colores, el ver intelectual de las ideas, las imágenes de la memoria, la mirada al amado y la vivencia emocional. Hay una unidad irreductible: la vida de una persona espiritual, de cuya experiencia indivisible nace un *éthos*: la poetisa resguarda la sacralidad del *bíos* entonando un himno colectivo de agradecimiento, en que quedan contenidos todos los dones de la existencia personal: sentidos y corporalidad, entendimiento, experiencia vital, sentido moral, capacidad de amar, fraternidad universal.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (2016). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago: Universitaria.
- Hesse, H. (1997). *Demian*. Santiago: Argonauta.
- Jaspers, K. (1978). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Stein, E. (2003). *La estructura de la persona humana*. OC IV. Burgos: Monte Carmelo et al., pp. 555-749.

BIBLIOGRAFÍA SUGERIDA

- Arendt, H. (2016). “La revelación del agente en el discurso y la acción”; “La trama de las relaciones y las historias interpretadas”, en: *La condición humana*, Barcelona: Paidós, pp. 200-211.
- Chávez, P. (2013). “La persona en Edith Stein”, en: A. Arenas, ed., *Ser humano y bioética*. Santiago: Universidad Finis Terrae, pp. 31-42.

Díaz, C. (1994). “Persona”, en: A. Cortina, dir., *Diez palabras clave en ética*. Navarra: Verbo Divino, pp. 289- 326.

Giannini, H. (2014). “El personalismo”, en: *Breve historia de la filosofía*. Santiago: Catalonia, pp. 371-377.

PREGUNTAS PARA REFLEXIONAR

1. La persona va desplegando su ser en conexión también a una época histórica. Lee el texto “La vida como riesgo”, en: Rivera, J. (2016), *De asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos*. Santiago: UC, pp. 211-225. ¿Qué aspectos del modo de ser moderno reconoces en tu persona o en otros?
2. En grupo, elijan una escena o diálogo de alguna película famosa que les haya sido significativa. Comenten las dimensiones de la persona que pueden identificar en ese extracto. Pueden buscar algunos diálogos en: <https://genial.guru/admiracion-famosos/17-dialogos-de-peliculas-de-culto-que-te-daran-ganas-de-verlas-de-nuevo-857760/>
3. Elige un personaje de un libro, cómic, película o serie. Describe cómo se manifiesta y relaciona en él/ella la fragilidad y el sentido. Comparte tu conclusión en un foro de discusión del curso.

Capítulo 8

SENTIMIENTOS MORALES Y EDUCACIÓN AFECTIVA. EL DILEMA DE UN BOMBERO

MARÍA ALEJANDRA CARRASCO

“El corazón tiene razones que la razón no entiende”.
(BLAISE PASCAL)

Resumen

La afectividad es un elemento central de la vida moral de las personas. Muchas veces se cree que las pasiones no deben participar en nuestros juicios porque nos inclinarán a la parcialidad, y eso es en parte verdadero. Sin embargo, cuando los afectos están bien integrados en el carácter, cuando los hemos asumido y educado para que reaccionen de acuerdo con lo que de verdad más valoramos, entonces constituyen una ayuda invaluable para percibir lo que es bueno y para realizar con rapidez, facilidad y alegría lo que nos parece más apropiado en cada ocasión.

Imagina un bombero que también colecciona estampillas, un filatelista de corazón. Lo llaman para ayudar en un voraz incendio de una feria de antigüedades. Como es el primero en llegar, entra al inmueble para ver si queda alguien dentro. El fuego se intensifica y debe salir cuanto antes. Su mirada de pronto se clava en un par de libros viejos: son, claramente, antiguos y valiosos álbumes de estampillas. Como es algo que le importa tanto, que le apasiona y motiva a sacrificar cualquier cosa, reconoce esos álbumes a pesar del humo y las circunstancias tan adversas. Su corazón se estremece de alegría y los toma para salvarlos del incendio, y se apresura a salir del lugar. De pronto, sin embargo, se percata de que en el suelo, inconsciente ya por la falta de aire, yace uno de los locatarios. Salvarlo implicaría tener que dejar las valiosas e

irrecuperables estampillas. ¿Qué debe hacer el bombero? No tiene tiempo para reflexionar. Su corazón le grita que se lleve las estampillas, su razón le dice que debe salvar al hombre.

Es probable que nunca hayamos estado en una situación tan dramática, y ojalá nunca lo estemos. Sin embargo, más de una vez hemos sentido que nuestro corazón quiere con fuerza lo que nuestra razón rechaza, o bien el corazón se resiste a lo que la razón sugiere³⁶. ¿Hay que hacer caso a los sentimientos o se los debe rechazar? En distintos momentos de la historia, los sentimientos se han valorado de manera disímil. Ha habido corrientes morales que consideran que los afectos son malos –porque pertenecen a la sensibilidad, por ejemplo, a aquello que compartimos con los seres irracionales– y afirman que debemos intentar suprimirlos. Otras corrientes, menos extremas, estiman que, si bien no es imprescindible suprimirlos, ellos no tienen nada que ver con la moral y, por lo tanto, no debemos escucharlos al momento de decidir acerca de nuestra conducta. Distintos tipos de racionalismos, el estoicismo y algunos idealismos proponen ideas de este tipo.

Los dos paradigmas morales más importantes de la Modernidad, el utilitarismo y la deontología, son racionalistas³⁷. Ambos se definen como éticas de principios, éticas que señalan que para saber si una acción es o no es correcta se debe aplicar algún principio –conocido con anterioridad y justificado racionalmente– a esa situación. Los principios que utilizan estas éticas son, respectivamente, el Principio de Utilidad y el Imperativo Categórico. Ambas son éticas universalistas: el principio se aplica siempre del mismo modo y sirve para determinar la acción correcta en todas y en cualquier ocasión. En este tipo de éticas no hay excepciones, no hay particularidades, no hay casos especiales. El Principio de Utilidad y el Imperativo Categórico tratan a todas las personas y a todas las situaciones por igual. Obligan a poner entre paréntesis todas las circunstancias y los vínculos particulares para que los juicios conserven esa “objetividad” e “imparcialidad” propias de la razón universal. Para las éticas racionalistas, los sentimientos no deben interferir en la deliberación moral.

³⁶ Incluso San Pablo (nótese “san” Pablo) confiesa en sus cartas: “Hago el mal que no quiero y no hago el bien que quiero”. Este sentirse inclinado a objetos contrarios no es problema de maldad ni tampoco un tema exclusivo de los bomberos.

³⁷ Estos sistemas morales se tratan en los capítulos 3 y 4 de este Manual, respectivamente.

Por otro lado, en el otro extremo del espectro, están las corrientes emotivistas³⁸, que favorecen el desborde sentimental y consideran que una acción es correcta en la medida en que proceda de los sentimientos subjetivos de la persona. Estas corrientes no son tan numerosas ni tan influyentes en el plano teórico, aunque en la praxis y la cultura contemporánea sí tienen gran ascendiente por la importancia que actualmente se da a nociones como la espontaneidad y la autenticidad. El emotivista justifica sus acciones porque “las siente así”. No quiere ser hipócrita –pues valora la autenticidad– y por eso piensa que debe siempre hacer lo que tiene ganas, “lo que le fluye” o “le sale del corazón”. El emotivismo es, obviamente, subjetivista. Lo que está bien para una persona puede no estarlo para otra, pues depende de lo que sienta cada cual. Incluso lo que está bien para alguien en un momento, puede ya no estarlo en el momento siguiente, ya que los sentimientos varían, nos sobrevienen, los padecemos, sin que tengamos dominio sobre ellos. Por eso, y en contraste con el universalismo de la razón, las éticas que consideran solo los sentimientos son necesariamente relativistas.

Ahora bien, entre estos dos extremos hay otras corrientes morales que valoran tanto la razón como la afectividad del agente moral, y creen que ambas deben participar en la deliberación y el juicio. La ética de las virtudes, por ejemplo, en sus distintas variantes, solo se entiende desde una visión más comprensiva de la persona humana³⁹. Las mismas virtudes morales implican en su mayoría una integración de las tendencias sensibles y la racionalidad. Y la percepción moral, en estas éticas, también se explica por medio de la afectividad⁴⁰.

1. La función de los afectos en la moralidad

El libro *El extranjero* de Albert Camus describe a un hombre, Merseault, cuya característica principal es la apatía. Merseault es un tipo al que todo le da lo mismo. Muere su madre y no siente nada. Tiene una pareja, pero tampoco siente nada por ella. Le da lo mismo estar en la oficina o en la playa;

³⁸ Algo más del “emotivismo” se explica en el primer capítulo de este Manual.

³⁹ Para la ética de la virtud, ver capítulo 2 de este Manual.

⁴⁰ Esto es muy claro y conocido en la ética aristotélica, pero es igualmente válido para otras éticas de virtudes, como la de David Hume y la de Adam Smith, y lo que ellos llaman “simpatía” (actual “empatía”), como poder de percepción moral.

con María, o con otra mujer, o con ninguna; que su madre viva o muera. Si intentamos ponernos en los zapatos de este hombre, nos damos cuenta de que lo que le pasa es que casi no siente y, como no siente, todo le da igual. Esto nos ayuda a comprender cuál es el valor de los afectos en la vida humana. Si nosotros no sintiéramos, todo nos daría lo mismo: entre comer algo rico o comer algo malo, tener alguien con quien conversar o estar solos, levantarnos o no levantarnos, todo sería igual. Si nosotros no sintiéramos, no nos sentiríamos atraídos por ningún fin y no tendríamos entonces ninguna razón para hacer nada.

¿Qué relación tienen, entonces, los afectos y los fines? Los fines de nuestra conducta y de nuestra vida son aquellos bienes que nosotros elegimos porque los consideramos valiosos. Esa es la razón por la que los elegimos: nos parecen buenos, los queremos tener (o realizar), queremos que formen parte de nuestro ser personal. Estos bienes son los que nos motivan, los que nos dan la fuerza y las razones para actuar. Son objetos, obviamente, de diverso tipo: una persona, que es aquella con la que me quiero casar; una profesión, y es lo que me motiva a estudiar ramos aburridos; una condición física, y es por lo que me despierto temprano los domingos a correr; un ideal solidario; un determinado estilo de vida; fama, etcétera. Todos tenemos muchos fines, de distinta naturaleza, en nuestra vida y ellos son los que explican nuestras decisiones. El bombero del ejemplo inicial se sentía fuertemente atraído por las estampillas (la filatelia era un fin en su vida), pero claramente ser un buen bombero también lo era –si no hubiese sido así, no se le habría presentado el dilema y habría dejado morir al locatario.

Pues bien, los afectos son precisamente los que nos contactan con el mundo del valor⁴¹, con aquello que nos encontramos y nos llama la atención porque lo encontramos bueno, bello, especial; con aquello que elegimos como fin. Psicológicamente los afectos son los que me indican, de entre una multitud de posibilidades, qué es aquello que estimo valioso y, por tanto, aquello que me importa. En otras palabras, que “algo me importe” es, en primer lugar, un movimiento afectivo. Cada vez que nos enfrentamos al mundo, que abrimos los ojos, hay miles de estímulos ante nuestra mirada y, sin embargo, solo unos pocos nos llaman la atención y nos fijamos en ellos. Una voz que resalta por sobre las otras, una persona que brilla por sobre las demás, un pastel que

⁴¹ Para el tema de los valores, ver capítulo 12 en este Manual.

nos parece mucho más apetitoso y nos centramos en él. ¿Por qué pasa eso? Charles Taylor (1985) habla de “el importe de la situación”: algún aspecto de la realidad que por alguna razón toca nuestra afectividad, y nos atrae entonces con mucha fuerza.

Si no fuera por los afectos, todos viviríamos como Merseault, todo nos daría lo mismo porque en todo encontraríamos exactamente el mismo valor. Esto es: nada. El contacto con el mundo del valor que posibilitan los afectos es imprescindible para tener una vida propiamente humana. Pero es también importante no dejar que solo los afectos determinen nuestros fines y dirijan nuestra conducta. El bombero del ejemplo se sintió inundado, sobrepasado por la emoción de encontrar esos álbumes antiguos. Tan fuerte fueron sus sentimientos, que llegó al punto de dudar entre salvar un par de libros o salvar a una persona, situación ante la que el sentido común no tendría ninguna duda. Entonces, si el bombero se deja gobernar por sus afectos, si solo hace caso al valor que ellos le indican con tanta fuerza, saldría con los dos álbumes y no diría a nadie que vio al locatario desmayado en el suelo... Y trataría de esquivar la mirada ante la familia del locatario que lo está esperando afuera llorando con desesperación por su padre...

Por lo tanto, y aunque los afectos nos ponen en contacto con el mundo del valor (nos indican cuáles son las cosas valiosas en el mundo, las cosas por las que vale la pena vivir), los afectos no discriminan en lo que podríamos llamar una “jerarquía objetiva del valor”. En términos generales, todos consideramos que un ser humano (el locatario) es más valioso que unas estampillas. Posiblemente todos también creamos que el bombero debería salvar al locatario y que no es correcto optar por las estampillas. En otras palabras, una cosa es lo que más me importa a mí (o al bombero), lo que más llama mi atención en un momento determinado, lo que yo considero más valioso; y otra cosa distinta es qué es en sí mismo más importante, qué es objetivamente más valioso. La ética se relaciona con este segundo tipo de valor, el que sin embargo no podemos captar si no es a través del primero.

En suma, la percepción del valor requiere de la afectividad. No obstante, la afectividad, que es condición para una percepción adecuada, puede también volverse un obstáculo para esa percepción, como el bombero que termina salvando las estampillas y dejando morir al locatario. La diferencia entre un caso y el otro tiene que ver con la virtud.

2. Las virtudes como integración de la persona

A diferencia de las éticas racionalistas, las éticas de virtudes dan un lugar muy importante a la sensibilidad en la conformación del carácter moral de una persona. Las virtudes son hábitos buenos, disposiciones para percibir y elegir la actitud o la acción apropiada en un momento determinado; disposiciones que adquirimos y fortalecemos a través de la repetición de la acción virtuosa⁴². La ética de las virtudes, entonces, fija su atención en el carácter de una persona (sus disposiciones, potencias o facultades) que ella misma va modelando a lo largo de su vida a través de las acciones que elige realizar.

Una definición de virtud que muestra claramente el lugar de la sensibilidad tiene en ella es “el orden de la razón en las tendencias sensibles” (Tomás de Aquino, 2000). Los seres humanos somos de naturaleza racional y de naturaleza sensible. No es poco habitual que la razón nos indique un camino y la sensibilidad, en cambio, apunte en dirección contraria. Basta pensar en el goloso que quiere bajar de peso y le ofrecen un pastel. Su razón le dice que no lo acepte, porque él quiere (quizás necesita) adelgazar. Sus tendencias sensibles, en cambio, con la gran fuerza psicológica propia de la sensibilidad, empuja su mano para que lo tome. O un estudiante que tiene que levantarse para ir a dar un examen. Su razón le dice que lo haga de inmediato, pues solo él saldrá perjudicado si llega tarde a la universidad. Su sensibilidad, en cambio, lo hunde más y más en la cama. No es que la razón y la sensibilidad siempre y necesariamente se opongan, pero sí sucede muchas veces y no es algo particularmente gozoso.

¿A quién hacerle caso, a la razón o a las tendencias sensibles? La fuerza psicológica de la sensibilidad es mucho mayor que la de la razón, pero todos sabemos que cuando hay conflicto, los juicios más calmados y objetivos de la razón suelen ser los que verdaderamente nos benefician. La razón está recordándonos lo que en el fondo queremos, lo que de verdad más queremos (adelgazar, tener buenas notas...), aunque ante una tentación *nos parezca* más atractiva otra opción y podemos decidir equivocadamente.

La buena noticia es que las tendencias sensibles pueden modelarse, educarse, habituarse de modo tal que secunden a la razón. Cuando se habla de “educar la sensibilidad” o de “adquirir virtudes” se está hablando precisamente

⁴² Ver capítulo 2, “La ética de la virtud”, en este Manual.

de esto. Por medio de la repetición de acciones rectas vamos acostumbrándonos a actuar de esa manera, al punto que nos empieza a resultar más fácil y por ello más placentero hacerlo así. Luego, después de un tiempo, la misma sensibilidad reaccionará instantáneamente en esa dirección que le imprimimos repitiendo los actos buenos. Las tendencias sensibles estarán siendo informadas por el orden de la razón⁴³ y estaremos realizando lo que racionalmente consideramos “bueno” impulsados por la fuerza de nuestra afectividad y con gran gozo. Esta era para Aristóteles la clave de la formación del carácter: aprender a sentir placer con lo objetivamente bueno y dolor con lo objetivamente malo. Cuando integramos nuestra naturaleza sensible y naturaleza racional, nuestra percepción de lo verdaderamente bueno o malo se agudiza. Como los afectos son los que de manera inmediata y potente dirigen nuestra atención hacia lo que nos importa, cuando hemos integrado nuestras facultades distinguimos con prontitud y certeramente lo que se debe y lo que no se debe realizar en cada momento. Por el contrario, cuando no hemos integrado nuestra afectividad, son también los afectos los que nos nublan la mirada y nos hacen juzgar equivocadamente. A veces, por desgracia, con consecuencias de las que, cuando se calma la pasión y evaluamos con más distancia, nos podemos arrepentir. Como posiblemente se arrepintió el bombero al comprobar que por un par de álbumes dejó que se destruyera una familia, o como Esaú –en el clásico ejemplo bíblico que inspira un famoso refrán–, quien cambió su primogenitura por un plato de lentejas⁴⁴.

3. Sentimientos morales

Otra aproximación a la función que cumplen los afectos en la vida moral es la que desarrolló hace algunas décadas el filósofo estadounidense P. F. Strawson en el ya clásico ensayo “Libertad y resentimiento” (Strawson, 1995). Strawson llama la atención sobre las que él denomina “actitudes reactivas” y va mostrando poco a poco todo lo que ellas revelan. Para comprender qué

⁴³ Recuérdese la definición, “el orden de la razón en las tendencias sensibles”.

⁴⁴ Esaú era el primogénito de Isaac. Su hermano Jacob, aprovechando que Esaú volvió un día muy cansado y con mucha hambre del monte, tenía preparado un apetitoso plato de lentejas. Esaú le pidió que se lo diera, pero Jacob le dijo que solo podría comerlo si le cedía la primogenitura (Génesis 25). Esaú decidió según sus tendencias sensibles (hambre) y perdió algo de gran valor (la primogenitura) “por un plato de lentejas”.

son estas actitudes y su relación con la moral, imaginemos que en medio de una tormenta el viento bota una rama de árbol y esta golpea mi cabeza con fuerza. Naturalmente, sentiré gran dolor. Ahora bien, si en lugar del viento, es mi vecino quien se abalanza sobre mí con la misma rama y me pega en la cabeza porque pisé su antejardín, me provocará también gran dolor. Pero en este segundo caso “dolor” no es lo único que experimento. Junto a ello, siento también mucha rabia, resentimiento, enojo... ciertas emociones que no surgen en mí cuando el dolor me lo produce la rama impulsada por el viento.

¿Cómo describir estas emociones, cuáles son las condiciones para que surjan y qué manifiestan? Strawson las llama “actitudes reactivas”, y dice que son reacciones que tenemos ante un tipo especial de situaciones y que revelan algo fundamental de nuestras relaciones interpersonales⁴⁵. En particular, el resentimiento es el sentimiento que aparece en el pecho cuando alguien nos daña (no basta que “seamos dañados por algo”, como por la rama que botó el viento. Para que se gatille el resentimiento, es necesario que *alguien* nos haya provocado el dolor). ¿Y por qué pasa esto, o qué manifiesta el que nos surja espontáneamente este sentimiento?

Lo que el resentimiento muestra es que nosotros teníamos una expectativa y hacíamos una exigencia a la otra persona. Teníamos la expectativa y demandábamos al otro que nos tratara con algún grado de consideración o buena voluntad; y el otro, al dañarnos, no cumplió. Eso es lo que manifiestan el resentimiento y otras de estas actitudes reactivas (que Strawson sugiere incluso llamar “sentimientos morales”). Vivimos en sociedad, con otros. No solo junto a otros, sino en una red de relaciones en las que exigimos a los demás tener ciertas actitudes hacia nosotros, y somos también exigidos a tener esa misma actitud hacia los demás. Nos hacemos implícitamente estas demandas mutuas y esperamos que todos las cumplan. Por eso, si alguien no lo cumple, surge de inmediato la ira, el resentimiento, el reclamo dirigido al agresor: “*Tú* debías respetarme, yo esperaba que *tú* me respetaras y no lo hiciste”. Una primera conclusión, entonces, es que estos sentimientos morales evidencian que la moral es un fenómeno natural, innato. Asimismo, es un fenómeno intersubjetivo, en el que parte fundamental de ella se refiere a “cómo debo tratar a la gente”, ya que en nuestras relaciones cotidianas nos hacemos recíprocamente estas demandas. Los sentimientos morales posibilitan que nos hagamos estas demandas

⁴⁵ Recuérdese la Parte I de este Manual: “¿Cómo surge el problema ético?”.

y demuestran que ellas son completamente naturales, que ser moral o tratar bien a los otros es un hecho constitutivo de la naturaleza humana.

Por otro lado, si bien es cierto que cuando el viento bota la rama que me hiere no surge en mí el resentimiento, hay otras ocasiones en las que es un ser humano el que me daña y tampoco siento resentimiento. Por ejemplo, si tras el golpe me doy cuenta de que no fue un adulto competente sino que fue un niño que no sabía lo que hacía, o tal vez un demente. ¿Cuál es la diferencia? Strawson dice que cuando nos relacionamos con otras personas lo hacemos, casi siempre, con la que él llama “actitud participativa”. Esta se distingue de la llamada “actitud objetiva”, que también podemos (y muchas veces debemos) tener hacia otras personas. La actitud objetiva es la que adoptamos frente a otro cuando lo vemos como alguien a quien debemos observar, o entrenar, o estudiar, o tratar terapéuticamente. Es decir, no nos relacionamos como un yo-tú, sino como un yo-él (o yo-eso). Es una relación de tercera persona. La actitud objetiva es la que adoptamos ante personas incapaces de regular su propia conducta (razón por la cual no les exigimos que lo hagan ni les pedimos cuentas cuando fallan), y es la que adoptamos también cuando nos relacionamos con alguien pero tenemos otros fines (por ejemplo, un tratamiento médico o una evaluación profesional).

Aunque es natural adoptar la actitud objetiva en muchas ocasiones, no es el modo habitual en el que vivimos nuestra vida. Lo normal es que tengamos una actitud participativa, que nos relacionemos con los demás como un yo con un tú, en una relación de segunda persona (Darwall, 2006). Solo en este tipo de relaciones existe la expectativa y la exigencia de cierta consideración o buena voluntad hacia mi persona, y el resentimiento cuando no se cumple. Y si siento resentimiento es porque presumo que el otro es capaz de cumplir con mi exigencia. Entonces, esta sería la segunda conclusión: la existencia de los sentimientos morales revela una presunción de igualdad, revela que sentimos que somos iguales. Si yo exijo a alguien que me trate de determinada manera y me enojo si no lo hace (así como no me enojo con el viento ni con el demente), es porque creo que esa persona tiene la capacidad de regular su conducta tal como yo tengo la capacidad de regular la mía. Y por eso, si no me trata como espero, me siento autorizada para pedirle cuentas, tal como él tiene la autoridad para pedirme cuentas a mí si no lo trato como espera. El segundo rasgo que estos sentimientos morales manifiestan es la igualdad entre los seres humanos: Antes de cualquier justificación racional o teórica, las personas sentimos que somos iguales.

Finalmente, Strawson señala que la aprobación y la desaprobación moral también son actitudes reactivas. De hecho, dice que corresponden “al análogo simpatético o vicario o desinteresado o impersonal o generalizado de esas actitudes reactivas” (Strawson, 1995, p. 14). Es decir, cuando alguien me daña yo siento resentimiento porque espero de él y le exijo que me trate con cierta consideración. Pero cuando dañan a otro yo también siento resentimiento (“simpatético o vicario”) porque espero y exijo consideración por parte de los otros hacia todas aquellas personas en representación de quienes se puede sentir indignación moral, o sea, todas las otras personas. Según Strawson, el elemento de desinterés o imparcialidad es el que hace que esta actitud reactiva se vuelva “moral”. Naturalmente, si a mí me dañan, mi resentimiento espontáneo puede ser desproporcionado para lo que la situación merece. Pero el resentimiento “imparcial o desinteresado” de los demás, gracias a ese elemento de distancia u objetividad que da el no estar directamente involucrado⁴⁶, será un resentimiento proporcionado y todos lo podrán aprobar. Todos, incluyendo al mismo agresor, quien, tomando una perspectiva de segunda persona respecto de sí mismo, puede darse cuenta de que él no cumplió con la expectativa y exigencia que hace a todos (incluyéndose a sí mismo) de tener consideración con todos. Ese resentimiento consigo mismo se manifestará entonces en el sentimiento moral o la actitud reactiva hacia sí mismo llamada culpa.

En síntesis, los afectos nos contactan con el mundo del valor, nos ayudan a percibir el bien y nos motivan a hacerlo. Pero si la respuesta afectiva no está informada por la imparcialidad y objetividad de la razón, difícilmente será una respuesta justa. Volvamos al dilema del bombero. Si no tuviera sentimientos, no habría dejado lo que fuera que estaba haciendo para acudir a ayudar a un incendio. Pero precisamente porque tenía sentimientos y esa pasión por las estampillas, se vio enfrentado a un dramático dilema: salvar las estampillas o salvar al locatario. Como optó por las estampillas, sabemos que no era virtuoso (o al menos en este caso no demostró tener virtud), ya que se dejó nublar por la fuerza de sus pasiones y eligió un bien de menos valor objetivo (las estampillas) frente a otro de gran valor (una vida humana). Hizo lo mismo que Esaú, quien cambió un promisorio futuro por un plato de lentejas... Y, por último, porque

⁴⁶ Habría, tal vez, que decir “ese elemento de racionalidad”, que puede informar la sensibilidad. En este sentido, aunque en una tradición muy distinta, Strawson estaría apuntando a la misma idea de integración de la naturaleza sensible y racional que la ética de la virtud.

tenía sentimientos, el bombero también se sintió culpable: Vio a la familia del locatario y pudo imaginar el resentimiento que ellos sentirían si supieran la verdad (por eso esquivaba la mirada), si supieran que él no trató al hombre desmayado con la consideración que merece cualquier otro ser humano... En definitiva, como se puede ver, la moral requiere de los sentimientos. Pero, simultáneamente, los sentimientos no bastan para la moral.

BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, T. (2000). *Cuestión disputada sobre las virtudes en general* (trad. L. Corso de Estrada). Pamplona: Eunsu.
- Camus, A. (1990). *El extranjero*. Santiago: Andrés Bello.
- Darwall, S. (2006). *The Second-person Standpoint*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Strawson, P. F. (1995). "Libertad y resentimiento", en: *Libertad y resentimiento y otros ensayos* (trad. Juan José Acero), Barcelona: Paidós.
- Taylor, Ch. (1985): "What is Human Agency", en: *Human Agency and Language. Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press.

BIBLIOGRAFÍA SUGERIDA

- Aristóteles (2014). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- Hume, D. (1988). *Tratado de la naturaleza humana* (ed. Félix Duque). Madrid: Tecnos.
- Smith, A. (2013). *La teoría de los sentimientos morales* (trad. Carlos Rodríguez Braun). Madrid: Alianza.

PREGUNTAS PARA LA REFLEXIÓN

1. Imagina que vas feliz hablando por teléfono por la calle, y un grupo de niños de 10 a 12 años te quitan el celular y salen corriendo. Te enfureces por el robo y los persigues gritando "¡los voy a matar!".
 - a) Intenta distinguir entre lo que te dice tu afectividad que hagas y lo que dice tu razón que hagas. ¿Cuál crees que sería la reacción moralmente apropiada? ¿Y por qué?

- b) Discute con tu grupo por qué razón tuviste esa reacción tan violenta (“¡Los voy a matar!”). Discute también cómo sería la reacción que tendrían los otros transeúntes si tú alcanzaras a los niños y efectivamente los mataras. ¿Qué harían los espectadores? ¿Y por qué?

Capítulo 9

LA CONCIENCIA MORAL. SANTUARIO DE LA PERSONA, PATRIMONIO DE LA HUMANIDAD

PAMELA CHÁVEZ

Resumen

Este capítulo explica qué se entiende por conciencia moral y cómo ella surge al reconocer que mi ser individual se encuentra en relación con un otro. La conciencia moral se manifiesta en el modo en que reconocemos quiénes somos y cuál es nuestra responsabilidad ante otros, en el modo como reaccionamos y respondemos a las situaciones de conflicto. Aquí se explica que la conciencia moral es constitutiva del ser humano y su dignidad, y cómo la formación de dicha conciencia involucra las diversas dimensiones de la persona: cognitiva, volitiva, afectiva y social.

1. Persona, conciencia y dignidad

Entender la realidad que llamamos “conciencia moral” exige situarla antropológicamente, en la unidad y totalidad que es el ser personal y su conciencia. Entre los seres que habitan el universo, con las innumerables maravillas que cada uno entraña, hay uno que no solo *existe* y *es quien es*, sino que, además, *lo sabe*. Esta especificidad admirable merecería por sí sola el canto del coro de *Antígona*, de Sófocles (1982, p. 261), en ese gran amanecer de la conciencia griega: “Muchas cosas asombrosas existen y, con todo, nada más asombroso que el hombre” (*Antígona*, p. 332). Algunos siglos más tarde, inmerso en la cultura cristiana de la antigüedad tardía, Agustín de Hipona contempla con asombro la conciencia humana, entendida como hombre interior, memoria o, metafóricamente, lugar que guarda de modo admirable

las experiencias, imágenes, ideas, sentimientos: “Los hombres van a admirar las altas montañas, las olas gigantescas del mar, los anchos caudales de los ríos, la inmensa cuenca del océano, el curso de los astros, y descuidan admirarse de sí mismos” (Agustín, 2005, X, pp. 8 y 15). Junto a este sentimiento, Agustín y posteriormente los pensadores medievales reflexionarán sobre la complejidad y fragilidad del mundo interior humano, incapaz de conocerse totalmente a sí mismo y abierto, no obstante, a la máxima trascendencia. Ya en los albores de la modernidad, los pensadores del siglo XVI y XVII enlazan la conciencia con la grandeza y dignidad humana, sea en la forma cartesiana de la clara certeza de sí, sea en el estremecedor sentimiento de quien conoce su debilidad, como Pascal:

El hombre no es más que un junco, el más débil de la naturaleza, pero un junco que piensa. No es necesario que el universo entero se arme para aplastarle. Un vapor, una gota de agua, son bastante para hacerle perecer. Pero, aun cuando el universo le aplaste, el hombre sería más noble que lo que le mata, porque él sabe que muere. Y la ventaja que el universo tiene sobre él, el universo no la conoce. Toda nuestra dignidad consiste, pues, en el pensamiento. (Pascal, 2003, XVIII, XI)

A fines de la modernidad –ya entrado el siglo XIX– la conciencia deberá enfrentar la prueba de la sospecha filosófica de pensadores como Karl Marx, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud, quienes intentan sacar a la luz su genealogía y sus condicionamientos económicos, culturales o psicológicos, respectivamente; hoy podría agregarse, la sospecha de su determinación neurobiológica. En el siglo XX, la escuela fenomenológica reivindicará la vida de conciencia como vía privilegiada de acceso a lo real y ámbito del ser personal insoslayable para la ética. A partir de ello, algunos pensadores contemporáneos han destacado la aperturidad o estado de abierto –por ejemplo, el filósofo alemán Martin Heidegger– como cualidad propia de lo humano, frente a la “cerrazón” de una piedra o una planta; entre las especies animales, el ser humano tiene cierto carácter vigilante o despierto que dirige su ser y actuar y que le permite recibir el mundo, tanto a sí mismo como al mundo externo y hasta lo totalmente Otro, como señala la filósofa alemana Edith Stein.

Con base en este estado de “abierto” a recibir un mundo interno y externo, estado constitutivo del ser humano, en términos generales puede definirse la conciencia como la “percatación o reconocimiento de algo exterior o interior” (Gómez, 1998). Ahora bien, ¿en qué consiste lo específicamente “moral” de este percatarse?

2. Formación de la conciencia moral

Observar el aspecto moral del mundo es una experiencia humana originaria, no derivada ni reductible a ninguna otra. Su origen radica en lo que algunos autores han llamado *ligatio*. El filósofo español Xavier Zubiri, por ejemplo, señala que el ser humano se encuentra ante lo real, que “le adviene”, se le presenta, le sale al encuentro y él la aprehende; es la experiencia universal de la re-ligación, del poder de lo real, es decir, de nuestro vínculo con una realidad que recibimos. El ser humano existe re-ligado, no como un ente aislado o abstracto, sino vinculado a una realidad, a otros, a una época.

Del reconocimiento de ese estar ligado –a otros seres humanos, a la comunidad en que se vive, a la humanidad, a Dios– nace la conciencia de *ob-ligatio*⁴⁷. Si la ligazón es hacia nuestros semejantes, es una obligación de reciprocidad; si se dirige hacia otros seres intramundanos que no son nuestros semejantes, pero a los cuales también estamos ciertamente ligados, se trata del reconocimiento de nuestro deber de cuidado hacia aquel, aquello que está ante mí, que es susceptible de experimentar dolor o sufrir una merma parcial o total de su ser. Así, la conciencia moral nace en relación con otro, es conciencia relacionada.

De este modo, podemos definir “conciencia moral” como ese reconocer mi ser individual que es, al mismo tiempo, en relación; es percatarse de la ligazón de mí mismo, de mí misma con otros –seres humanos, otros entes, el mundo– y por ello de las obligaciones que subyacen a mi trato con ellos; percatarme de mí misma como agente o causa de actos cuya cadena de consecuencias se inician en mí, reconociendo así mi responsabilidad sobre estas; reconocer no sin temblor mi elección como capacidad de decidir entre “lo uno o lo otro”, o como elección de una finalidad orientadora de mi existencia (Kierkegaard, 1959); darme cuenta de los sentimientos, imágenes, ideas que tienen lugar

⁴⁷ Etimología propuesta en Cortina (2001).

en mí y que tienen el poder de afectar positiva o negativamente mi trato con los otros y con el mundo natural; percatarme de la dimensión de bondad o maldad de los actos humanos y de que algunas acciones son mejores que otras, que algunas son humanizantes y otras deshumanizantes; descubrir que algunas cosas son más valiosas que otras, pero que las personas y culturas se diferencian en su captación de ello, incluso en diversos momentos de su biografía o de su historia. En un sentido muy originario, puede entenderse que la conciencia moral nace como el antiguo “conocimiento de los propios límites”, como el darse cuenta de los límites de las acciones que son debidas o indebidas (Giannini, 1997, p. 132; Giannini, 1992).

La conciencia moral se manifiesta en el modo en que reconocemos quiénes somos y cuál es nuestra responsabilidad ante otros y en el mundo, en el modo como reaccionamos y respondemos a las situaciones de conflicto. Dado que la conciencia moral está integrada en el todo de la persona, su formación involucra las diversas dimensiones de esta: cognitiva, volitiva, afectiva, social, y requiere el desarrollo de capacidades cognitivas, prácticas, afectivas, actitudinales, comunicativas.

En su dimensión cognitiva, la conciencia moral se relaciona con la formación del autoconocimiento, la comprensión crítica del mundo y el razonamiento moral. El autoconocimiento hace referencia a la capacidad de formar un autoconcepto ajustado a la realidad y desarrollar la autoestima; permite que la persona sea consciente y responsable de lo que valora, decide, acepta, posibilitando que pueda exponer claramente su posición en un diálogo y transformarla en una postura sólida y coherente; es una dimensión esencial para el desarrollo de la conciencia moral autónoma y la identidad personal. La comprensión crítica es una habilidad necesaria para el desarrollo del juicio moral, permitiendo un conocimiento del entorno social y sus complejas relaciones que constituyen el contexto del juicio valorativo y normativo; su formación es favorecida por las habilidades de investigación, reflexión, análisis y diálogo en torno a situaciones problemáticas y éticas significativas. El razonamiento moral es la capacidad de juzgar situaciones concretas de conflicto ético; abarca la visión progresivamente más madura de los conflictos, la capacidad de argumentación coherente basada en principios y valores, desarrollo cognitivo y perspectiva social o habilidad de comprender la situación de otro (Martínez, 1998, pp. 83 ss.; Dörr, 2014).

En el ámbito volitivo, la conciencia moral está relacionada con la autorregulación, la autonomía y la acción transformadora. La autorregulación

hace referencia a la capacidad de desarrollar un proceso comportamental continuo y constante, en que la persona sea la máxima responsable de su conducta; ello le permitirá adaptar su comportamiento a normas, planificar sus acciones, *actuar con relativa independencia de agentes externos*, ejercer su *autonomía* real y, finalmente, llevar adelante su proyecto vital enfrentando desafíos y obstáculos. La capacidad de transformación del entorno hace que la persona, cuando ha comprendido críticamente una situación y la ha evaluado como injusta o problemática desde el punto de vista moral, sea capaz de actuar modificando esa realidad, implicándose, comprometiéndose y haciéndose responsable (Martínez, 1998).

El nivel afectivo de la conciencia moral involucra la empatía, la disposición compasiva y la estimativa. La empatía es la capacidad de aproximarnos comprensivamente a la conciencia de otro (Stein, 2004), su pensar y sentir. Por la disposición compasiva cordial nos hacemos sensibles al sufrimiento ajeno, lo que podría constituir un genuino origen de la adhesión al principio de justicia (Cortina, 2007). La dimensión afectiva es importante, además, para la facultad estimativa, que nos hace apreciar y valorar el mundo al mismo tiempo que lo percibimos (Ortega y Gasset, 1964, pp. 315-335); integra la autoestima, la valoración del otro en su semejanza o diferencia respecto a nosotros y la captación valórica del mundo en general.

Estrechamente ligada a los anteriores, la formación de la conciencia moral requiere el desarrollo de la perspectiva social y la disposición dialógica. La perspectiva social permite la superación de la conciencia meramente individual, siendo indispensable para la comprensión y valoración de conceptos tales como igualdad, equidad o imparcialidad. Las habilidades sociales y dialógicas nos permiten relacionarnos, comunicarnos e interactuar con otros sin dejar una sensación de desagrado o molestia, resolver conflictos o desacuerdos, colaborar en actividades y trabajos, abrimos al respeto de culturas diversas.

Como todos los rasgos del ser personal, la conciencia moral se despliega en el tiempo. Su formación es un largo proceso que puede durar toda la vida, pero en el cual desempeñan un factor clave las personas –familia, educadores, adultos significativos–, los proyectos educativos formales, las instancias informales –compañeros, amigos, comunidades, redes sociales, obras y creaciones, experiencias–, y el clima moral de la sociedad y de sus instituciones.

3. Conciencia y desarrollo del juicio moral

Uno de los ámbitos de la conciencia moral que ha sido más estudiado evolutivamente es el razonamiento o juicio. La psicología del desarrollo moral ha observado que este transita progresivamente hacia estadios de mayor consideración del otro y de toma de conciencia de valores universales. Con base en estudios anteriores sobre psicología de influyentes autores como Jean Piaget y Robert Selman, Lawrence Kohlberg ha destacado por sus investigaciones sobre el desarrollo del juicio moral, entendido como capacidad de reflexionar sobre situaciones de conflictos de valor. Esta capacidad requiere de desarrollo cognitivo y, tal como vio Selman, de una progresiva adopción de perspectiva del otro.

Metodológicamente, Kohlberg presentó a las personas dilemas morales, es decir, tipos de problemas morales extremos con solo dos caminos posibles y clasificó los tipos de respuesta y justificación. Es célebre el “dilema de Heinz”, en que se enfrenta al encuestado a preguntas como “¿debe Heinz robar la medicina? ¿Y si no fuera su esposa sino una mujer desconocida?”:

Una mujer padece un tipo especial de cáncer y va a morir pronto. Hay un medicamento que los médicos piensan que puede salvarla; es una forma de radio que un farmacéutico de la misma ciudad acaba de descubrir. La droga es cara, pero el farmacéutico está cobrando diez veces lo que le ha costado producirla. Él compra el radio por \$1.000, y está cobrando \$5.000 por una pequeña dosis del medicamento. El marido de la enferma, el señor Heinz, recurre a todo el mundo que conoce para pedir prestado el dinero, pero solo puede reunir \$2.500 (la mitad de lo que cuesta). Le dice al farmacéutico que su esposa se está muriendo, y le pide que le venda el medicamento más barato o le deje pagar más tarde. El farmacéutico dice: ‘No, yo lo descubrí y tengo que ganar dinero con él’. Heinz está desesperado y piensa atracar el establecimiento y robar la medicina para su mujer. (Kohlberg, 1992)

A partir de sus estudios, Kohlberg postuló que el desarrollo del juicio moral es un proceso constituido por tres niveles y seis estadios universales, secuenciales, progresivamente más complejos, que avanzan desde el interés

individual hacia la conciencia de principios de justicia. En el nivel preconconvencional, el énfasis está en el control externo y el criterio de moralidad se basa en la obediencia (premio-castigo) o en fines pragmáticos (autointerés); en el nivel convencional, el énfasis está en la conformidad con el rol convencional y la moralidad se considera en términos de la opinión del grupo social valorado como importante (concordancia) o en términos de autoridad (ley y orden); en el nivel posconvencional, el énfasis está en el reconocimiento interno de principios morales autónomos y la moralidad se considera en términos de derechos universales (necesidad de contrato social) o de valores éticos universales (valores superiores incondicionados).

Según Kohlberg, menos del diez por ciento de la población llega al sexto estadio de desarrollo moral, cuya expresión puede verse en las siguientes palabras de Martin Luther King. En los años cincuenta a sesenta, en Estados Unidos, a raíz de una serie de leyes discriminatorias en espacios públicos —negros y blancos debían sentarse separados en los buses o ir a baños separados— surge un movimiento contrario a dichas leyes. King escribe en 1963 su famosa carta desde la cárcel de la ciudad de Birmingham, justificando el criterio para determinar cuándo una ley es justa o no lo es:

En general, nos produce un gran sentimiento de ansiedad desacatar una ley, preocupación que es completamente legítima [...]. A primera vista puede parecer paradójico violar de forma consciente una ley. Uno puede preguntarse ¿por qué se violan unas leyes y, por el contrario, hay otras que se acatan? La respuesta a esta pregunta descansa en el hecho de que hay dos tipos de leyes: justas e injustas. De acuerdo con San Agustín, “una ley injusta no es una ley”. ¿Pero cuál es la diferencia entre las dos? ¿Cómo podemos determinar cuándo una ley es justa o injusta? [...] Siguiendo los términos de Santo Tomás de Aquino: una ley injusta es una ley humana, que no se convertirá en una ley eterna y natural. Cualquier ley que ensalce la personalidad humana es justa, mientras que cualquier ley que la degrade es injusta. (King, 1963)

Como una complementación a la teoría del desarrollo moral de Kohlberg, su discípula Carol Gilligan realizó investigaciones similares, pero deteniéndose

en la observación de la diferencia de respuestas entre los encuestados de sexo masculino y femenino. Descubrió que la adecuación cognitiva a principios universales de justicia no es el único parámetro de desarrollo moral, sino que puede serlo también la actitud de atención al otro vulnerable. De este modo, distinguió dos perspectivas morales: la moralidad de la justicia y de los derechos, cuyo criterio de corrección moral es adecuarse a principios universales de justicia y equidad, y la moralidad del cuidado, cuyo criterio de corrección moral es la actitud de responsabilidad, ayuda y atención a las necesidades de los demás (Gilligan, 1985). Estas dos perspectivas no deben ser entendidas como rivales o excluyentes ni asociarse absolutamente a un grupo sexual, sino que son complementarias; más bien, es razonable pensar que enfrentar un conflicto ético con la doble mirada de la moralidad de la justicia y del cuidado es una opción ética mejor, al alcance de toda persona que está siempre en proceso de aprendizaje moral.

4. Objeción de conciencia

La situación antes señalada en torno a las leyes injustas nos lleva a plantear una última cuestión sobre la conciencia moral. ¿Qué ocurre cuando una actuación exigida por una ley, norma, función o cargo contrasta con nuestra conciencia moral? En torno a esto, el pensamiento moderno ha desarrollado la idea de la objeción de conciencia.

En primer lugar, es necesario distinguir la objeción de conciencia de la desobediencia civil. Por esta se entiende una acción de carácter público, opuesta a una ley o normativa claramente injusta, con una justificación moral, habiendo agotado los recursos legales de oposición. En palabras del filósofo político John Rawls, la desobediencia civil es un “acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno” (García Marzá, 1998). A dicha acción subyace un respeto al marco constitucional general y la disposición a no sustraerse a las consecuencias legales de la acción, lo que es aceptado, según Rawls, como “precio que hay que pagar para convencer a los demás de que nuestras acciones tienen una base moral suficiente en las convicciones políticas de la comunidad” (Ibid). Esta es la acción reflejada en la citada carta de Martin Luther King y explicada a comienzos del siglo XIX por el pensador Henry David Thoreau, en su célebre tratado, a raíz del problema de la esclavitud en la sociedad norteamericana:

¿Es posible que el ciudadano pueda siquiera por un momento y en lo más mínimo, someter su conciencia al legislador? ¿Para qué entonces posee cada hombre una conciencia? [...] Bajo un gobierno que pone a un individuo injustamente en la cárcel, el puesto más digno para residencia de un hombre honrado es la cárcel. (Thoreau, 1970, pp. 23, 49)

La objeción de conciencia, por el contrario, es una acción que no aspira necesariamente a la transformación de una ley y, en este sentido, permanece más en el ámbito de lo personal. Se produce cuando reconocemos que ciertos deberes dados por una función o cargo vulneran gravemente nuestra conciencia moral. Por ello, es posible solicitar ser eximido, excepcionalmente, de esos deberes, asumiendo la distinción entre la dimensión legal y moral.

El fundamento de la objeción es, por una parte, el estado incompleto y revisable de las normativas jurídicas, la capacidad de crítica como ejercicio de la ciudadanía y, sobre todo, la inviolabilidad de la conciencia como núcleo último de los Estados democráticos. En cuanto a sus límites, la objeción de conciencia debe atender a cuestiones como la consideración de los derechos y el no daño a bienes fundamentales de otros –como la vida, la integridad física, la salud, la autonomía–. Salvaguardado lo anterior, la objeción de conciencia obtiene su fuerza de la conciencia moderna de que no se debe coaccionar a un individuo para que haga lo que es moralmente malo para él, puesto que sus fines y valores pertenecen a su fondo personal y forman parte de su dignidad (García Marzá, 1998).

La conciencia moral es constitutiva del ser humano y su dignidad. Su formación y desarrollo forma parte de la duración de la vida y es una de las tareas más preciosas y necesarias de un grupo humano, de la familia y de la sociedad. La complejidad del interior humano hace que esta conciencia se relacione con todas las dimensiones del ser personal y de allí su grandeza, su hondura y su fragilidad.

Podemos concluir con las palabras llenas de sentimiento admirativo de Kant, que nos hace experimentar nuestra conexión con todo lo que hay y nuestra ligazón con la humanidad de todos los tiempos, precisamente a través de la conciencia:

Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*. Ambas cosas no he de buscarlas y como conjeturarlas, cual si estuvieran envueltas en obscuridades, en lo trascendente fuera de mi horizonte; ante mí las veo y las enlazo inmediatamente con la conciencia de mi existencia. La primera empieza en el lugar que yo ocupo en el mundo exterior sensible y ensancha la conexión en que me encuentro con magnitud incalculable de mundos sobre mundos y sistemas de sistemas, en los ilimitados tiempos de su periódico movimiento, de su comienzo y de su duración. La segunda empieza en mi invisible yo, en mi personalidad, y me expone en un mundo que tiene verdadera infinitud, pero solo penetrable por el entendimiento y con el cual me reconozco (y, por ende, también con todos aquellos mundos visibles) en una conexión universal y necesaria, no solo contingente como en aquel otro. El primer espectáculo de una innumerable multitud de mundos aniquila, por decirlo así, mi importancia como *criatura animal* que tiene que devolver al planeta (un mero punto en el universo) la materia de que fue hecho, después de haber sido provisto (no se sabe cómo) por un corto tiempo de fuerza vital. El segundo, en cambio, eleva mi valor como inteligencia infinitamente por medio de mi personalidad, en la cual la ley moral me descubre una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible, al menos en cuanto se puede inferir de la determinación conforme a un fin que recibe mi existencia por esa ley que no está limitada a condiciones y límites de esta vida, sino que va a lo infinito. (Kant, 1995, pp. 197 ss.)

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona (2005). *Confesiones*. Buenos Aires: Losada.
Cortina, A. (2007). *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Nobel.

- Cortina, A. (2001). *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Madrid: Trotta.
- Dörr, A. (2014). “Desarrollo moral”, en: Dörr, Bascañán, Gorostegui, *Psicología general y evolutiva*. Santiago: Mediterráneo.
- Gilligan, C. (1985). *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo moral femenino*. México: FCE. (In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development, 1982).
- García Marzá, D. (1998), “Desobediencia civil”, en: A. Cortina, dir., *Diez palabras clave en filosofía política*. Navarra: Verbo Divino, pp. 97-125.
- Giannini, H. (1997). *Del bien que se espera y del bien que se debe*. Santiago: Dolmen.
- Giannini, H. (1992). *La experiencia moral*. Santiago: Universitaria.
- Gómez, C. (1998). Conciencia moral, en: A. Cortina, dir., *Diez palabras clave en Ética*. Navarra: Verbo Divino, pp. 17-69.
- Kant, I. (1995). *Crítica de la razón práctica*. Salamanca: Sígueme.
- Kierkegaard, S. (1959). *Estética y ética en la formación de la personalidad (Lo uno o lo otro)*. Buenos Aires: Nova.
- Kohlberg, L. (1992). *Psicología del desarrollo moral*. Bilbao: Desclée de Brouwer; Mifsud, A. (1980). *El desarrollo moral según Lawrence Kohlberg*. Madrid: UPCM.
- Martínez, M. (1998). *El contrato moral del profesorado*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Ortega y Gasset, J. (1964). *Introducción a una estimativa*. OC VI. Madrid: Revista de Occidente, pp. 315-335.
- Pascal, B. (2003). *Pensamientos sobre la religión y sobre otros asuntos*. Buenos Aires: Losada.
- Sófocles (1981). *Tragedias*. Madrid: Gredos.
- Stein, E. (2004). *El problema de la empatía*. Madrid: Trotta.
- Thoreau, H. D. (1970). *Desobediencia civil*. Santiago: Universitaria.

PREGUNTAS PARA REFLEXIONAR

- Una de las fuentes de crecimiento moral es la aparición en el espacio público de personajes históricos que muestran a una sociedad un valor amenazado que antes no veían. Investiga la historia de Rosa Parks y la toma de conciencia que ella favoreció en los años cincuenta. ¿Conoces a alguno de esos personajes en el ámbito de tu profesión?
- Revisa personal o grupalmente alguno de los siguientes materiales:
- Documental sobre el Juicio a Adolf Eichmann, Jerusalén, 1961 (<https://www.youtube.com/watch?v=Fv6xbeVozhU>)
 - Película *Operation Finale* (2018)

- b) Libro *Eichmann en Jerusalén*, de la filósofa Hannah Arendt (Barcelona: Lumen, 1999). ¿Qué nivel y estadio de desarrollo moral expresan las siguientes palabras de Eichmann?: “Mi papel era agente de transmisión (...) Yo tenía órdenes y debía ejecutarlas de acuerdo a mi juramento de obediencia. Por desgracia, no podía sustraerme, y por otra parte nunca lo intenté... Me dije que había hecho todo cuanto podía. Era un instrumento entre las manos de fuerzas superiores. Yo... debía lavarme las manos en total inocencia, por lo que concernía a mi yo íntimo. Así es como lo interpretaba”.
 - c) Presenta el caso en el curso de Ética y discute: ¿cuál es el nivel y estadio de desarrollo moral exigible a un profesional? Fundamenta.
4. ¿Sabes que el 15 de mayo es el Día Internacional de la Objeción de Conciencia? Investiga cuál es el origen de esta institución y discute su fundamento. Presenta el tema al curso de Ética para el análisis de su pertinencia en el contexto de nuestro país, de nuestro continente y/o de la profesión que estás estudiando.

Capítulo 10

LA LIBERTAD, LA VELETA Y LA ESTATUA DE LA RESPONSABILIDAD

MARÍA ALEJANDRA CARRASCO

¿Pedro o Pablo? Tú decides...

Resumen

Los seres humanos somos libres y por eso debemos dar cuenta de nuestras acciones. Podemos elegir cómo actuar. Según cómo sean nuestras elecciones, iremos construyendo un tipo de vida y un tipo de persona. Nuestras elecciones impactan de modo directo en nuestra autorrealización (nuestra felicidad). Pero no solo en la nuestra. Nuestras elecciones también pueden, sin que nosotros nos demos cuenta, obstaculizar y hasta impedir la autorrealización de muchas personas más.

Última hora del último día del último año de colegio. La profesora de Matemáticas trata infructuosamente de dar unos *tips* finales para la prueba de admisión a la universidad, pero en el ambiente hay una tensión casi eléctrica, esperando la última campana...

Apenas empieza a sonar, los treinta, cuarenta o cincuenta alumnos saltan como con resortes de sus sillas: abrazos, cantos, gritos y, según las tradiciones de las distintas escuelas, canciones, challas, repollitos con los cuadernos, firmarse las camisas, salir a desordenar el resto del colegio. Y esa palabra que se repite en la garganta de los ex escolares: LIBERTAD. Viene el inspector, pero su voz y amenazas ya no significan nada para estos adolescentes; ni el portero les puede prohibir salir ni los profesores obligar a que se callen. Ya son libres del colegio y lo sienten. Se ríen, se desordenan, corren y dejan un caos.

La libertad tiene su raíz en lo más profundo de la persona humana y empapa todos sus actos. Sin embargo, este “sentido eufórico” de la libertad,

que medio embriaga a los estudiantes de último año, es muy distinto a la verdadera libertad. De hecho, pueden hasta entenderse como inversamente proporcionales. Así lo explica Leonardo Polo (1991, p. 219):

La conciencia de libertad es a veces más aparente que real, porque la vivencia de libertad, en tanto que se hace consciente, puede ser exultante y, sin embargo, trivial [...] Acudiremos a un ejemplo de Max Scheler: la vivencia de la libertad de una jovencita sana y rica. La jovencita se levanta por la mañana, todo lo ve color de rosa, sale a la calle y prevé un amplio abanico de posibilidades a su alcance; entonces dice: “¡Qué libre soy!”. Scheler sostiene que esa señorita se engaña: no es libre, no sabe por qué actúa. No hay que confundir el sentimiento eufórico de nuestra libertad con la verdadera libertad, porque ese sentimiento puede reflejar una libertad muy pequeña.

Cuando se actúa presa de esa sensación eufórica de libertad, se opera por impulsos, pero no por una libre determinación de la voluntad. La persona “se siente libre” pero no sabe por qué actúa. Cree que “ser libre” es no estar determinado a nada, poder hacer cualquier cosa, no estar sujeto a norma o límite alguno. Pero eso no es posible para el ser humano. Ser libre no es estar “indeterminados” (siempre y necesariamente estaremos determinados), sino estar “autodeterminados”. Es decir, que yo elija mis fines, que yo decida hacia dónde quiero ir, que yo defina el tipo de persona que quiero ser y el tipo de acciones que quiero realizar. La persona libre es la que “se decide” a sí misma, es la que adhiere voluntariamente a determinados fines, y ni los influjos de otras motivaciones ni circunstancias externas o pasiones que le sobrevengan la harán cambiar. La veleta se mueve mucho, pero no es libre. La persona libre es confiable.

1. Ética y libertad

Aunque la Real Academia Española de la Lengua define más de trece acepciones del término *libertad*, la que aquí nos interesa es aquella a la que alude Viktor Frankl al decir que, tal como existe la Estatua de la Libertad en la costa este de Estados Unidos, se debería construir una Estatua de la Responsabilidad

en la costa oeste⁴⁸. La libertad que importa en el ámbito de la ética es aquella que se asienta en el ejercicio de la voluntad y permite al hombre realizar *acciones voluntarias*, esto es, acciones que tengan su principio, su causa, en la misma persona que las realiza. Otras acepciones y distinciones de la libertad pueden ser más adecuadas para comprender otras esferas del conocimiento y del mundo –aunque de algún modo, naturalmente, todas apuntan al mismo fenómeno⁴⁹– pero en el ámbito de la praxis, y específicamente de la ética aplicada, la atención debe concentrarse en la acción libre o, lo que es igual, en la acción de una persona libre.

Cuando una rama de árbol cae sobre una fina figura de porcelana y la quiebra, el dueño de la figura no puede culpar al árbol, ya que este no causó la caída sino el viento; aunque el viento tampoco sopló porque quiso, sino por las diferentes temperaturas entre masas de aire, y así todo en una cadena de causas naturales. Si la rama cayera sobre el jardinero y por el golpe este cayera sobre la porcelana y la quebrara, el dueño no puede culpar al jardinero. El jardinero no quebró, propiamente hablando, la porcelana, sino que su cuerpo fue impulsado por la fuerza de la rama, contra su voluntad, sobre la porcelana. El jardinero tuvo la mala suerte de estar justo en el lugar para formar parte de esta cadena de causas naturales. La porcelana quebrada se explica por leyes físicas, nada más.

Muy distinto es el caso si yo estoy enojada con mi marido, y como sé que le gusta mucho esa porcelana la tomo, la elevo y la arrojo contra el suelo. La porcelana se cayó y se quebró. Pero esta vez no se rompió por el curso natural de los acontecimientos; sino porque alguien (yo) *interrumpió* el curso natural de los acontecimientos (que llevaba a que la porcelana permaneciera en su lugar) y dio inicio a nueva cadena causal. Yo *quebré*, propiamente hablando,

⁴⁸ “La libertad, sin embargo, no es la última palabra. La libertad es solo una parte de la historia y la mitad de la verdad. La libertad no es más que el aspecto negativo de todo el fenómeno cuyo aspecto positivo es la responsabilidad. Es por eso que recomiendo que la Estatua de la Libertad en la Costa Este se complemente con una Estatua de Responsabilidad en la Costa Oeste” (Frankl, 2015, p. 126).

⁴⁹ Hay distinciones clásicas, como la “libertad de los antiguos” y la “libertad de los modernos” (Benjamin Constant), distinción que sirve para darse cuenta cómo ha ido variando la comprensión que se tiene de la libertad a lo largo de la historia; o la de la “libertad negativa” y “libertad positiva” (popularizada por Isaiah Berlin en su aplicación al ámbito político), relacionada también con la “libertad de” y “libertad para”, que se utiliza más en la esfera psicológica.

la figura. Fui causa, con una causalidad distinta a la natural, pero igualmente eficiente. La porcelana quebrada se explica, esta vez, por mi voluntad.

Una acción libre, entonces, es una acción voluntaria: aquella de la que soy dueña, de la que soy causa, y de la que soy –por lo mismo– responsable. Si yo decido dar inicio a una nueva cadena causal, si yo elijo originar un nuevo estado del mundo, debo ser capaz de dar cuenta de mis acciones, hacerme responsable de ellas. Por eso Frankl recomendaba complementar la Estatua de la Libertad, pues el poder que da actuar libremente tiene consecuencias en los otros y en el mundo que son demasiado grandes como para usarlo con frivolidad.

De acuerdo con la definición tradicional, una acción voluntaria se define como aquella que procede de un principio intrínseco y en la que hay conocimiento formal del fin. “Proceder de un principio intrínseco” significa que yo soy quien la origina, a diferencia, por ejemplo, del jardinero que quiebra la porcelana por haber sido empujado por la rama. Y que haya “conocimiento formal del fin” significa que, al realizarla, sé qué es lo que estoy haciendo. Por ejemplo, si jugando a hacer experimentos mis niños ponen veneno en la botella de aceite y yo luego cocino creyendo que era aceite, y enfermo a toda mi familia, no los “envenené voluntariamente”, puesto que no sabía que eso era veneno. Yo buscaba nutrirlos, no enfermarlos.

En este punto cabe hacer una acotación importante, ya que solo las acciones voluntarias son moralmente imputables, es decir, solo somos responsables de las acciones voluntarias, solo estas son libres y solo de estas debemos dar cuenta. Entonces, como bastaría que una de las dos condiciones de voluntariedad no se cumpliera para librarnos de la responsabilidad, podría ser muy conveniente la “ignorancia”. Si no me sé las leyes del tránsito, podría explicar al policía que no era mi intención usar un estacionamiento para discapacitados, solo que desconocía el significado de ese símbolo; o que no quería ir tan rápido, pero no sabía que había velocidades máximas; o en una prueba decirle al profesor que no quería hacer nada malo, pero no sabía que copiar no estaba permitido... Naturalmente, esas excusas no sirven. Antes de actuar, es un deber adquirir los conocimientos requeridos para actuar en ese ámbito. Por eso el policía tiene todo el derecho a cursarme la infracción, pues mi ignorancia es culpable: si voy a conducir en una ciudad, debo conocer sus leyes del tránsito. Lo contrario se llama negligencia y soy responsable de ella.

2. La importancia de la libertad: de adentro hacia afuera

El hombre es libre desde lo más profundo de su ser. La voluntad (que le permite ser libre) no es una facultad más, que se suma a las otras, sino que es una facultad que –si se pudiera decir así– le permite dar un salto cualitativo en la escala de los seres, de manera que él no es solo el protagonista de su vida, sino también quien va escribiendo el guión. Otros seres vivos, como los gómeros o las mariposas, protagonizan sus vidas en cuanto se mueven desde sí mismos hacia donde les resulta más conveniente para su supervivencia y plenitud de desarrollo. Sus vidas pueden ser complejísimas y maravillosas, como más de una vez lo hemos visto en NatGeo, Animal Planet o Discovery Planet. Pero la vida de todos los gómeros y de todas las mariposas es igual. Ellos protagonizan su vida, pero no la deciden. Su vida viene escrita en sus genes.

Con el ser humano es distinto. Nosotros somos seres libres y la libertad no es una característica de nuestros actos, sino de nuestro ser: somos libres desde lo más profundo de nuestro ser y esto explica, como veremos en la próxima sección, la importancia ética y social de nuestras decisiones. Para entenderlo bien, conviene distinguir algunas dimensiones de la libertad: hablaremos de la libertad constitutiva, la libertad electiva, la libertad moral y la sociopolítica.

A. LIBERTAD CONSTITUTIVA

Al hablar de “dimensiones” y no de “tipos”, se quiere dar a entender que la libertad es solo una, pero que se nos aparece de diversos modos según el contexto en el que se la está describiendo. En primer lugar, la dimensión más interna de la libertad es precisamente la libertad constitutiva (también llamada interior, fundamental o trascendental).

La persona es libre desde lo más profundo de su ser: somos libres porque somos una intimidad libre. Esto quiere decir que los seres humanos tenemos un espacio interior donde nos encontramos a disposición de nosotros mismos. Un espacio donde nadie puede entrar si no lo dejo, un “dentro” inviolable donde puedo mantener una creencia, un amor, un sueño, sin que nadie tenga cómo saberlo si yo decido no comunicarlo. Esta es la “intimidad”, el “dentro libre” que caracteriza a los seres racionales y que, en última instancia, significa que me encuentro a disposición de mí misma, que me poseo en el origen, que soy dueña de mí y de mis propias manifestaciones.

Entonces, en este espacio interior solo mío, en este ámbito protegido de miradas extrañas, de censuras o necesidad de aparentar, yo decido mis fines, yo elijo qué quiero hacer con mi vida, yo diseño mi proyecto de vida, mi conducta, según el tipo de persona que quiero ser. Todos los seres vivos se autorrealizan, tienden hacia su plenitud. Los animales irracionales lo hacen siguiendo ciegamente lo que mandan sus instintos; los animales racionales lo hacemos determinando, primero, cuál es mi plenitud, cuáles son los fines a los que yo quiero tender, dónde está mi felicidad; y, segundo, buscando los medios para alcanzar dichos fines⁵⁰. Hay fines específicos (de la especie a la que pertenecemos), pero la gran mayoría son fines individuales, personales; yo libremente elijo mis fines: yo soy un fin en sí mismo⁵¹.

Con todo, no basta un proyecto para ser feliz. Nadie puede vivir dentro de la maqueta de su casa. La libertad quiere realizarse y debemos ir cumpliendo, en el tiempo, con nuestros fines. La felicidad, la plenitud, la autorrealización, dependen de las decisiones y acciones que vayamos haciendo cada día. Por eso se dice que la libertad constitutiva es “inclinación a la autorrealización”, es inquietud de libertad, es tendencia a la acción.

Finalmente, tras constatar la grandeza del ser humano en cuanto intimidad libre, tras darnos cuenta de que yo dependo de mí, que mi destino y mi felicidad están en mis manos, es importante reconocer que nuestra libertad, a pesar de la profundidad que alcanza, no es sin embargo infinita. La libertad humana es una “libertad situada”, pues se sitúa en un contexto que limita y condiciona nuestros proyectos vitales. Así, por ejemplo, nuestra libertad está limitada por las leyes físicas: yo no puedo optar por salir a sobrevolar Santiago en esta tibia mañana de invierno porque, por más que aletee con mis brazos, no me elevaré ni un centímetro del balcón y, por el contrario, la ley de gravedad me atraerá con su implacable aceleración de 9,8 metros por segundo al cuadrado (es decir, con bastante rapidez) hacia la calle. Y eso, a pesar de mi libertad... Por otro lado, así como estamos insertos en un universo con

⁵⁰ Naturalmente, como miembros de una especie, también hay ciertos fines específicos que debemos cumplir; aunque nuestra libertad llega a tal punto que incluso hay algunos de ellos que podemos decidir no cumplir (por ejemplo, hacer una huelga de hambre y dejar de alimentarnos).

⁵¹ La libertad constitutiva fundamenta y nos permite hablar de la dignidad de las personas, ya que, entendiendo lo que ella significa, se comprende que cada uno es fuente de su propio actuar. Desde aquí se suelen justificar los derechos humanos.

sus propias leyes físicas y es en ese cosmos donde ejercemos nuestra libertad, debemos contar también con que nuestra libertad es una libertad encarnada. Somos seres racionales, pero también somos un cuerpo y en nuestro ser hay realidades que tienen su propia legalidad. Yo no puedo medir más de lo que mido, ni hacer que mi pelo deje de crecer solo por un acto de la voluntad. Asimismo, y muy importante, somos una “libertad creada”, es decir, nosotros no nos dimos la existencia, no elegimos existir. Ninguno de nosotros estaba aburrido “en la nada” y pensó “qué entretenido sería existir” y apareció. Eso es contradictorio: si “estaba” aburrido, entonces ya existía. Nosotros aparecimos, fuimos “arrojados a la existencia”, como afirma la célebre frase del existencialismo contemporáneo. Aparecimos en el mundo sin buscarlo, sin elegirlo. Y aparecimos como seres humanos, no como gómeros ni mariposas. Nada de eso dependió de nuestra libertad.

Hay, por último, un contexto o situación que condiciona de modo importante la libertad y que merece un párrafo aparte puesto que, quizás, no es tan obvio como los demás. Me refiero a la realidad social. Los humanos somos una especie gregaria, vivimos en sociedades y desarrollamos culturas. En ellas nacemos, ahí somos socializados y aprendemos a ver el mundo de cierto modo, a seleccionar ideales, a discriminar entre lo bueno y lo malo. La cultura conforma en gran parte nuestra identidad. Es verdad que nosotros podemos influir y cambiar la cultura, pero es ingenuo creer que la cultura no influye en nosotros. Incluso el lenguaje, el idioma que hablemos, tiene sesgos que nos hacen ver y comprender el mundo de cierto modo y no otro⁵². El lenguaje es *logos*, pensamiento; y como sea el lenguaje será nuestro pensamiento. Las personas no partimos de cero. Somos una intimidad libre, pero estamos “situados” en un universo con sus propias leyes físicas, en un cuerpo que no decidimos. Pertenecemos a una especie con todas sus ventajas y desventajas y en el marco de una realidad social que también pone ciertos límites, y muchos condicionamientos, a los proyectos que podamos siquiera imaginar para nuestra vida⁵³.

⁵² Al respecto, son muy interesantes los estudios del llamado “relativismo lingüístico” del antropólogo Edward Sapir, quien afirma –tal vez con demasiada radicalidad– que el lenguaje determina (no solo condiciona) el pensamiento y la percepción.

⁵³ Si a los 20 años un joven decide ser pianista profesional pero nunca en su vida ha estudiado música, es probable que ese proyecto esté vedado para él, por la educación que (no) recibió. Si una joven de la alta aristocracia inglesa del siglo XVII quería ir a la universidad, aunque

¿Significa eso que no somos libres? Por supuesto que no. La libertad no es absoluta, pero tampoco es inexistente. Dentro de límites muy amplios, podemos y debemos determinar nuestros fines; podemos y debemos decidir nuestras vidas; podemos y debemos definir qué clase de persona queremos ser.

B. LIBERTAD ELECTIVA

Si la libertad constitutiva es la inclinación a la autorrealización, con la libertad electiva (o también llamada libre arbitrio) empezamos a ejecutar nuestro proyecto. Muchos, al pensar en la libertad, creen que la libertad es solo esta: solo capacidad de elegir entre una cosa u otra. Naturalmente esto no puede ser todo: ¿por qué, o con qué criterio elegiríamos si no conocemos nuestro fin, si no sabemos lo que queremos? Elegir a ciegas, como en un concurso de televisión, puede ser divertido para la tele, pero nadie querría dirigir así su vida. Sería, de hecho, lo más opuesto a “ser dueño de uno mismo”.

La libertad electiva es una libertad acerca de los medios. El fin al que todos tendemos, hacia el que se encamina nuestra vida, es el bien, la plenitud. Así como la razón humana está determinada hacia la verdad, la voluntad humana está determinada al bien. Por eso, si de algún modo fuese posible que en este mundo se nos presentara el bien absoluto, infinito, total, tenderíamos necesariamente hacia él. Pero, como eso no sucede, solo se nos presentan bienes parciales, bienes finitos, y nuestra voluntad puede optar entre ellos.

En definitiva, si podemos autodeterminarnos y elegir entre distintos bienes (una u otra oferta de trabajo; un u otro curso de acción; un u otro ideal de vida; una u otra estrategia, una u otra actitud), es porque todos son o nos parecen “en algo buenos”⁵⁴, y como no podemos tenerlos todos (a menudo, son excluyentes) nos corresponde optar por alguno. Y son o nos parecen buenos, ¿para qué? Son buenos para cumplir los fines que nos hemos

se disfrazara de hombre, su círculo social no aceptaría que una dama se dedicara a esos quehaceres. O si una niña del Chile de los años setenta quería ser futbolista, pues sentía que era su vocación más profunda, tampoco tenía la posibilidad social ni la aceptación cultural para lograr ese fin.

⁵⁴ Quizás hay que subrayar el “nos parecen”. Existen “bienes aparentes”, es decir, aparecen como buenos, pero en el fondo no lo son. También existe el “autoengaño”, como cuando estamos tan empeñados en ver algo como bueno que terminamos creyendo sinceramente que lo es, cuando no es el caso. Y, así, muchas complejidades de nuestra psicología.

propuesto, son “buenos medios” para nuestros fines, para aquel proyecto de vida, para aquel ideal de carácter, para aquel tipo de persona que yo, en el fondo, en mi intimidad libre, quiero ser.

C. LIBERTAD MORAL

Tanto la libertad constitutiva como la libertad electiva las tenemos por el simple hecho de ser personas. La libertad moral, en cambio, debemos conquistarla: pertenece al ámbito de lo que podemos denominar praxis o “vida lograda” (en oposición a vida *malograda*) y la obtenemos según vayan siendo nuestras propias decisiones. En definitiva, la libertad moral *nace del buen uso de mi libertad electiva*. Como acabamos de decir, la libertad electiva consiste en la posibilidad de optar entre diversas alternativas. Yo ejerzo esa libertad tanto si voto por el candidato A como si voto por el candidato B; tanto si elijo defender al anciano que está siendo discriminado como si elijo permanecer en silencio; tanto si elijo estudiar para la prueba como si elijo copiar. Sin embargo, algunas de esas opciones son buenas y otras, menos buenas o definitivamente malas (aunque en algún aspecto se nos aparezcan como buenas). ¿Cuál es el criterio? También lo dijimos antes: mi fin, mi felicidad, mi plenitud⁵⁵.

En consecuencia, nuestra libertad electiva puede ser bien o mal usada. Solo cuando la usamos bien (elegimos el bien) va engendrando la libertad moral, que consiste entonces en el fortalecimiento y la ampliación de la capacidad humana. Para entender bien esto, hay que recordar la noción de virtud⁵⁶, que son hábitos adquiridos por medio de la repetición de actos buenos que fortalecen nuestras disposiciones facilitando su operación para conseguir fines arduos. Cada vez que elegimos el bien, vamos consolidando en nuestro carácter la disposición para volver a elegirlo y se nos va haciendo cada vez más fácil acertar. La contraparte son los vicios. Cada vez que elegimos

⁵⁵ Aristóteles, en el primer libro de la *Ética Nicomaquea*, señala que todo hombre desea por naturaleza ser feliz. Ese es el fin que todos compartimos, nuestro fin-final. Naturalmente, en mi proyecto de vida, concreto un poco más ese fin. Quiero, por ejemplo, ser un excelente arquitecto, prestigiado y respetado. Pero ¿para qué quiero eso? Para ser feliz. Actualmente, en la universidad, no quiero reprobar ningún ramo. ¿Por qué? Para egresar a tiempo, para ser arquitecto, para ser excelente, para ser feliz. Así, nuestros fines van tendiendo todos al mismo fin: alcanzar la plenitud como personas, ser felices.

⁵⁶ Ver, en la Primera Parte, capítulo 2, acerca de la ética de la virtud; y más adelante, capítulo 11, dedicado exclusivamente a las virtudes.

lo malo, incorporamos en nuestro carácter la facilidad o mayor tendencia a elegir mal, debilitamos nuestra voluntad, y se nos vuelve cada vez más difícil cambiar y elegir bien.

En términos de libertad electiva, elegir el bien o elegir el mal da lo mismo, pues en ambos casos se está actualizando la capacidad de elegir. En términos de libertad moral, en cambio, es totalmente distinto, ya que la virtud lleva a un rendimiento positivo de la libertad. Para entender esta relación entre virtud y libertad, es importante no reducir la noción de virtud a su relación con las normas morales, sino entenderla descriptivamente, como lo que son: las virtudes son excelencias del carácter, hábitos que consolidan nuestras disposiciones de manera que estas cumplan del mejor modo sus fines, que son precisamente los fines humanos. Las virtudes entonces nos hacen mejores personas: personas más fuertes, serenas, amables, leales, perseverantes, etc.

Entendido así, a nadie le puede extrañar que las virtudes morales impliquen una ganancia de libertad, en el sentido de una expansión de nuestra capacidad operativa. Pongamos un ejemplo: un par de gemelos, muy talentosos, buenos para el deporte, artistas y excelentes alumnos en el colegio. Ninguno de los dos sabe qué estudiar en la universidad. Les gusta la Medicina, la Ingeniería, pero también les apasiona la actuación y varias cosas más. Uno de ellos, Pedro, aunque se sabe inteligente, asume que debe estudiar para mantener un promedio que le permita entrar a Medicina, si esa fuera su opción al terminar el colegio. El otro, Pablo, piensa lo mismo. Sin embargo, el carácter de estos hermanos es un poco distinto. Pablo es un “tentado” y cuando lo llaman los amigos para una *pichanga*, no se aguanta y va. Pedro se queda estudiando, pero Pablo piensa que finalmente él es bien inteligente, ha puesto atención en clases, y mañana puede levantarse más temprano para repasar todo antes de la prueba. Van al mismo preuniversitario el sábado temprano. Pedro decidió que no saldría los viernes por la noche, porque no podría levantarse a tiempo el sábado. Pablo también lo decidió, pero justo este año lo invitaron a unas fiestas demasiado importantes y, aunque se propuso volver temprano, todo ha sido tan entretenido, lo ha pasado tan bien, que muchas veces siguió de largo hasta el sábado... Finalmente, llega el día de la prueba de admisión a la universidad. Pedro tiene un muy buen promedio de notas, y en la prueba le va excelente. Pablo, un promedio regular, y en la prueba le va pésimo.

Conclusión: Pedro y Pablo son igual de inteligentes, pero uno hizo un buen uso de su libertad electiva (Pedro eligió los medios que mejor le conducían

a su fin, en este caso, poder elegir qué estudiar) y adquirió virtudes que lo ayudaron a potenciar más y más sus fortalezas. El otro hizo un mal uso de su libertad electiva y cada vez le resultó más difícil rechazar lo que lo alejaba de sus fines. Cuando aparecen los resultados, Pedro pondera un puntaje que le permite elegir lo que quiera: Medicina, Ingeniería, Artes, Teatro, cualquier cosa. Pablo, por el contrario, ni siquiera alcanza el puntaje para postular: Queda fuera de la universidad, no puede elegir nada. Pedro, con sus acciones, fue ganando libertad: él se abrió un abanico de opciones, él puede ahora decidir lo que más le guste. Pablo, en cambio, fue cerrándose alternativas, fue debilitándose, fue poniendo obstáculos cada vez más grandes para lograr sus fines, su felicidad.

Entonces, desde la perspectiva de la propia vida, la libertad moral es la realización de la libertad fundamental a lo largo del tiempo. Nosotros tenemos la tarea de vivir nuestra vida, configurar nuestra biografía e identidad, y lo hacemos por medio de nuestras decisiones, cuyos resultados se van incorporando en nuestro carácter. Los proyectos que hemos forjado se deben encarnar en acciones. Ahí se juega la libertad moral: en tratar de realizar nuestros ideales, llegar a ser quien uno quiere ser.

D. LIBERTAD SOCIAL Y POLÍTICA

La libertad social o política es la más externa de las libertades, pero no por ello es menos importante. Consiste en la liberación de los obstáculos que impiden que las personas puedan realizar su proyecto vital. La libertad, el proyecto o ideal de vida que cada cual ha definido para su felicidad, exige ser realizado, ejecutado en el tiempo. Para que ello suceda, se requiere de una sociedad que lo permita, que dé la posibilidad a los ciudadanos de cumplir sus metas.

Esta libertad se puede impedir de muchas maneras y frustrar, así, la autorrealización de las personas. Incide en ello la falta de oportunidades económicas, de libertad política, de trabajo, de posibilidades educativas, de poder generar lazos afectivos, etc., es decir, todo lo que obstaculice que las personas puedan desenvolverse naturalmente, sembrando y cosechando el fruto de su esfuerzo. Cuando falta esta libertad, se habla de una situación de “misericordia”, que puede ser la miseria económica, pero también existe la miseria política, o moral o afectiva. Si en el Reino Unido se creó en el 2019 el Ministerio de la Soledad, entendiendo que este era un grave problema

de salud pública y que aumentaba considerablemente el riesgo de suicidio de los adultos mayores, significa que hay algo en la sociedad que está impidiendo que las personas sean felices. Si Pedro se hubiera graduado con la nota máxima de la educación escolar y, a pesar de su esfuerzo y estudio, le hubiera ido muy mal en la prueba de admisión a la universidad, significa que en su sociedad hay miseria educacional: no todas las personas tienen la posibilidad de educarse bien, condición fundamental para lograr sus metas y autorrealizarse. Si con buena educación y puntaje no hubiera podido estudiar porque todas las universidades cobraban aranceles desmedidos, y no había posibilidad alguna de créditos o becas, es miseria económica, que impide a amplios sectores de la sociedad desarrollarse como ellos han elegido. Si la cultura no presenta ideales que valgan la pena y reduce todo al consumismo y la superficialidad, o si las redes sociales censuran las opiniones diferentes, nos condenamos a la miseria moral, a ser hombres-masa, pobres tontos, objetos de manipulación.

3. Conclusión. Libertad: de afuera hacia adentro

En las secciones anteriores hemos subrayado la importancia de la libertad a partir de la libertad constitutiva, que nos permite decidírnos, diseñar nuestro proyecto de vida para, luego, haciendo uso de la libertad electiva, elegir las acciones que —en el caso de que hagamos buen uso de esta— lo van ejecutando. Como solo de nosotros depende qué acción elijamos, somos responsables de ella y de sus consecuencias. Por eso Frankl abogaba por la Estatua de la Responsabilidad en la otra costa de EE.UU. El mero uso de la libertad no basta para hacer de un país (o de un ser humano) próspero y feliz. Pedro y Pablo actuaron libremente, uno triunfó en su vida y el otro fracasó⁵⁷, y ambos por propia responsabilidad. En el uso que hagamos de nuestra libertad, en las acciones que realicemos, nos jugamos, al final de cuentas, nuestra propia felicidad.

Pero en estos últimos párrafos quisiera destacar otro aspecto. Si en el país de Pedro y Pablo los educadores, o los profesores de su escuela, hubieran

⁵⁷ Obviamente fracasar en un examen no significa fracasar en la vida. Como este es solo un ejemplo, se caricaturiza la situación para explicar cómo el buen uso de la libertad abre opciones, mientras que el mal uso las va cerrando.

hecho mal su trabajo –les daba flojera pasar toda la materia, les era más fácil dejar a los alumnos irse más temprano, no ponían malas notas para no tener problemas, etc.–, a Pedro no le podría haber ido bien en la prueba de selección y no habría podido concretar su proyecto de vida. Las malas decisiones de esos profesionales habrían quitado libertad a esos jóvenes, y los habrían condenado a una situación de miseria. O si los gobernantes de ese país solo velaran por sus intereses y no promovieran la creación de empleos; o si los jueces abusaran de su poder y mantuvieran por desidia al padre de los gemelos detenido; o si la psicopedagoga se hubiera querido ir antes a casa y pasó por alto el déficit atencional de alguno que habría podido superarlo; o si el ingeniero hubiera calculado mal el puente y este se hubiera desplomado matando a la mitad de la familia de los gemelos, se abortan también los sueños de Pedro. Pablo, es cierto, perdió su libertad por su propia responsabilidad, por sus malas decisiones y acciones, por ser un veleta. Pedro lo hizo todo bien, pero las decisiones y acciones de otros, la responsabilidad de otros, podrían haber abortado su autorrealización y su proyecto de vida.

No es verdad que mi libertad termina donde empieza la libertad del otro, como se repite sin pensar mucho. El uso que doy a mi libertad, mis acciones libres, construyen mi vida y construyen mi sociedad. Por tanto, mis elecciones buenas me autorrealizan y posibilitan la autorrealización de los demás, y mis elecciones malas me dañan e impiden la autorrealización de los demás. La libertad no separa a las personas, nos hace interdependientes. La libertad, la decisión ética, debería siempre conjugarse en plural.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. (1983). *Ética Nicomaquea*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Berlin, I. (1998). “Dos conceptos de libertad”, en: *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- Constant, B. (2019). *La libertad de los modernos*. Madrid: Anaya (Introducción y traducción Ángel Rivero).
- Frankl, V. (2015). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- Polo, L. (1991): *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*. Madrid: Rialp.

BIBLIOGRAFÍA SUGERIDA

- Carrasco, M. A. (2011). “Relativismo, tolerancia y libertad”, en: Carrasco, M. A., *Problemas contemporáneos de antropología y bioética*, Santiago de Chile: IES.
- MacIntyre, A. (2001). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Mill, J. S. (2017). *Sobre la libertad*. Madrid: Ediciones Akal.
- Taylor, Ch. (1994). *La ética de la autenticidad*. Madrid: Paidós.
- Vicente, J. y Choza, J. (2002). *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*. Madrid: Rialp.
- Yepes, R. y Aranguren, J. (1999). *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*. Pamplona: EUNSA.

PREGUNTAS PARA LA REFLEXIÓN

1. Relea la larga cita del comienzo de esta sección, acerca de la “jovencita sana y rica”, y explique utilizando los distintos conceptos que se han ido desplegando a lo largo de la sección por qué tanto Max Scheler como Leonardo Polo afirman que, a diferencia de lo que ella siente, no es verdaderamente libre.
2. Discuta con algún compañero de carrera en qué medida las acciones de su profesión podrían contribuir o, por el contrario, obstaculizar la libertad social y política, al punto de dificultar e incluso impedir la autorrealización de otras personas. Dé, al menos, cinco ejemplos.
3. Reúnase con algunos compañeros y traten de imaginar los distintos tipos de miseria que puede vivir una sociedad. Piense en libros que haya leído, películas, series de televisión, etc., donde se ven sociedades, culturas, ambientes, etc., distintos al que usted vive. Enumérenlos, expliquen por qué coartan la libertad de las personas y luego compártenlos con los otros grupos.

Capítulo 11

LAS VIRTUDES. HÁBITOS DE LA GENTE ALTAMENTE EFECTIVA

FRANCISCO MARAMBIO

¿Tiene sentido hablar de virtudes en el siglo XX? Entre nosotros, por lo menos, la palabra «virtud» está en desuso. Como lo está todo lo que puede recordarnos la moralidad estrecha y encogida de una época que aún tenemos demasiado cerca.
(CAMPS, 1990, p. 15)

Resumen

En este capítulo se profundiza en la noción de virtud, analizándola desde una perspectiva histórica. Se comenzará por exponer las raíces antiguas de la virtud, que van desde los poemas homéricos hasta la clasificación de Platón y Aristóteles, para llegar a la visión de autores contemporáneos, como MacIntyre o Camps, quienes revitalizan el concepto como una respuesta a la ética individualista de la Modernidad. Se finalizará con una consideración de las virtudes en diferentes ámbitos sociales y profesionales.

1. La virtud y la vida humana

El 21 de febrero del 2019, Greta Thunberg –quien apenas había cumplido los 16 años– se presentó ante el Comité Económico y Social de la Unión Europea. Su mensaje fue claro y enfático: “Me llamo Greta Thunberg y soy militante climática. Hemos empezado a limpiar su desastre y no pararemos hasta lograrlo”. El ejemplo de esta joven sueca no solo ha colmado los medios de comunicación, sino que ha generado una discusión en la ciudadanía que la propia prensa ha denominado el “efecto Thunberg”. Sus acciones han

servido de ejemplo para muchos y han logrado instalar la idea de cambio climático en la opinión pública. Casos como este u otros similares, como los de Menchú en Guatemala, Mandela en Sudáfrica o Yousafzai en Pakistán, nos conmueven profundamente y despiertan en nosotros sentimientos tales como admiración, respeto y empatía. Pero ¿por qué estas mujeres y hombres nos resultan tan significativos? Quizá porque la mayoría de nosotros, en circunstancias similares, no elegiríamos como lo hicieron ellos; quizá, entonces, porque admiramos el coraje de una persona (pues consideramos que esto no es algo fácil de alcanzar) y quisiéramos que ese fuera, también, el modelo de conducta para nuestras vidas⁵⁸.

Discusiones como estas nos permiten preguntarnos por cuestiones fundamentales para la vida humana, cuestiones que, desde antiguo, han sido objeto de la reflexión filosófica. En efecto, ya los primeros filósofos (incluso antes de Sócrates) se preguntaron por las condiciones para la vida buena, es decir, una vida bien lograda, feliz, y las identificaron, sobre todo, con ciertas cualidades o disposiciones del individuo. Una vida buena, argumentaba Sócrates, no depende exclusivamente de aspectos externos, como las posesiones materiales o la buena fortuna, sino –y sobre todo– de rasgos internos del sujeto, rasgos que los filósofos pronto denominaron “virtudes”. En general, las virtudes, siguiendo a Ferrater, cabría entenderlas como un “poder propiamente humano” que se identifica con su bien propio e intransferible (Ferrater, 1965, p. 910). Las virtudes, en consecuencia, son modos de ser o, mejor, de *realizar* el bien característico de los seres humanos; es gracias a ellas que alguien se vuelve una persona excelente en cuanto tal (Battaly, 2015, p. 8), se trata de aquellas cualidades que ponen de manifiesto nuestra “humanidad” en su sentido más pleno (Camps, 1990, p. 17).

En la virtud se reluce un atributo clave de la naturaleza humana: la libertad. Nuestra vida no es un circuito cerrado en el que todos los sucesos acaecen siempre “de la misma manera”. Por el contrario, buena parte de ella es producto de lo que nosotros hacemos, es decir, de nuestras acciones, deliberaciones y decisiones. Precisamente porque somos seres racionales es que podemos elegir, pero esto implica que podemos hacerlo de manera

⁵⁸ La filósofa Linda Zagzebski (2010) propone que bastaría con tomar como ejemplo a estas personas importantes para determinar lo que debemos hacer desde un punto de vista moral. De aquí deriva una teoría ética que ella denomina teoría de la virtud *ejemplarista*.

correcta o incorrecta, promoviendo o destruyendo nuestra esencia humana. La virtud abarca este terreno, el de la elección y deliberación correcta. De ahí que Aristóteles, seguido luego por Santo Tomás, defina la virtud como un cierto “hábito electivo”, que orienta la voluntad del individuo hacia el bien. Desde una perspectiva general, la virtud es aquel elemento que perfecciona o “plenifica” nuestra capacidad de elección libre.

Pero además encontramos virtudes en nuestras capacidades cognitivas, y es que también somos seres que podemos conocer intelectualmente el mundo que nos rodea. Aquí resalta otro aspecto, el de la virtud como “fuerza” o “poder” que perfecciona el intelecto. Aristóteles dividió, así, las virtudes en éticas (las que son propias de la deliberación y elección) y dianoéticas o intelectuales, las correspondientes a las facultades de la razón humana para alcanzar la verdad. En su *Ética* se indica esta diferencia:

También la virtud se divide de acuerdo con esta diferencia: pues decimos que unas son dianoéticas y otras éticas, y así la sabiduría, la inteligencia y la prudencia son dianoéticas, la liberalidad y la templanza, éticas; pues si hablamos del carácter no decimos que alguien es sabio o inteligente, sino que es amable o morigerado; y también elogiamos al sabio por su hábito, y a los hábitos dignos de elogio los llamamos virtudes.

Como existen dos clases de virtud, la dianoética y la ética, la dianoética debe su origen y su incremento principalmente a la enseñanza, y por eso requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, por lo que hasta su nombre se forma mediante una pequeña modificación de «costumbre». (Aristóteles, *E.N.* 1103a)

Dada la centralidad del concepto que ahora nos ocupa, no es sencillo resumir, en pocas páginas, la multiplicidad de definiciones y enfoques que se han propuesto para la virtud, sin correr el riesgo de simplificar demasiado el asunto. Pero al menos es posible ofrecer una indicación general, a partir de la historia del concepto, en la cual se resalte su importancia dentro de la vida moral de los seres humanos.

2. Una breve guía histórica

2.1. VIRTUD COMO ARETÉ Y ARETÉ COMO EFICACIA

Comencemos por el aspecto etimológico: “virtud” es el calco latino del griego *areté*, del cual a su vez deriva el adjetivo *agathós*, bueno. Como sustantivo, *areté* era usado por los escritores antiguos (sobre todo, en los siglos VIII-VI a. C.) para referirse a ciertas *excelencias* o cualidades sobresalientes del carácter humano. Como han destacado algunos autores, el sustantivo *areté*, en sus inicios, era utilizado para denotar la realización de una tarea dentro de un orden social jerárquico, como aquel que está representado en los poemas de Homero o Hesíodo (MacIntyre, 1991, p. 17; Camps, 2013, p. 18). Aquí, *areté* viene a significar “el cumplimiento excelente de una función socialmente admitida”, es decir, la realización íntegra de aquello que se espera de esa persona en un determinado contexto social, político y religioso. En este sentido, se comprende que la *areté* resulta un concepto relativo, referido a las diferentes tareas que los individuos cumplen dentro del entramado social de la Grecia Arcaica. En los poemas homéricos, vemos cómo la *areté* de Agamenon (el rey de los griegos) se asocia con su habilidad de mando, mientras que la de Aquiles, el guerrero, no es otra que la valentía y la de Penélope –en su condición de esposa de Odiseo– la fidelidad y el cuidado del hogar.

El proceso de urbanización griega, sin embargo, hizo cambiar la rigidez de los valores de la antigua ciudad homérica e introdujo una importante modificación en el concepto de *areté*, acercándolo paulatinamente a la idea que hoy tenemos de virtud. En efecto, el crecimiento de las ciudades, el comercio, el influjo de nuevos conocimientos científicos y la irrupción de la democracia, propiciaron que, ya en época de Sócrates (Siglo V a. C.), la virtud pasara a comprenderse como un elemento personal, como algo propio de todo ciudadano libre. Claves en este cambio fueron los sofistas, maestros itinerantes de retórica, quienes pregonaron un nuevo tipo de educación, una educación centrada en la virtud del ciudadano. El sofista Protágoras (481-411 a. C.), por ejemplo, define la virtud ahora en términos de una *eficacia política* (*politiké areté*), una suerte de sagacidad en los asuntos públicos, una cualidad que permitirá al hombre de la *polis* democrática ser “el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir” (Platón, *Protágoras* 319a). La retórica, el arte del buen decir, pasó a ser, de este modo, la herramienta

fundamental del desarrollo de la virtud de los sofistas, como lo vemos en la escuela de oratoria de Isócrates, coetánea y rival de la Academia platónica.

Desde la perspectiva de la sofística, el individuo virtuoso es aquel que consigue imponerse en las discusiones públicas, en el ágora y en las asambleas, siendo con ello respetado y favorecido por sus conciudadanos. Como resultado de ello, la virtud se transforma en un instrumento para el éxito personal, de la mano de la persuasión argumentativa. Es aquello capaz de movilizar las voluntades populares hacia la consecución de los fines de quien la posea a cabalidad.

2.2. VIRTUDES DEL CIUDADANO Y VIRTUDES TEOLÓGICAS

Los filósofos de la época dorada de Grecia, Sócrates, Platón y Aristóteles, discutieron esta postura de la sofística respecto a las virtudes, básicamente por considerarla una visión individualista, que va en desmedro de la verdadera función de la política y del ser humano: el bien común. La réplica de estos pensadores consistió en reforzar la idea del hombre como un ser político, afirmándola como una cuestión consustancial a la humanidad. Así lo argumenta Aristóteles en su *Política*:

En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa. Además, aquello por lo que existe algo y su fin es lo mejor, y la autosuficiencia es, a la vez, un fin y lo mejor. De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre. (Aristóteles, *Pol.* 1052b-1053a)

Para estos filósofos, los seres humanos, por naturaleza, estamos orientados a la vida en comunidad, a la vida de la *polis*. El hombre, estructuralmente, es un ciudadano, pues “la naturaleza no hace nada al azar”. A su vez, la *polis*, la ciudad, es la forma perfecta de organización social, cuyo fin no es otro que el de la vida buena, pero no la individual, sino la vida buena de la comunidad. Este enfoque, que tradicionalmente se conoce como teleológico (véase el capítulo sobre ética de la virtud), viene a identificar el bien propiamente

humano con el bien social, es decir, con la finalidad de la *polis*: la prosperidad y autarquía de la totalidad de sus ciudadanos. Aristóteles reafirma esta postura una y otra vez en sus textos: si bien el fin de la vida humana es la felicidad, es, concretamente, la felicidad colectiva (E.N. 1094b5). Las capacidades racionales, prácticas y productivas del ser humano, por consiguiente, están orientadas hacia la vida pública, hacia la vida con otros, dentro de los límites de la ciudad.

Las virtudes representan, en este contexto, el conjunto de cualidades de un ciudadano excelente. Platón, por ejemplo, desprende de aquí, unas cuantas *virtudes fundamentales* o *cardinales*, que conforman la base de la excelencia del ciudadano, así como las de un Estado bien constituido: *prudencia* (también llamada “sabiduría práctica”), valentía, templanza y justicia (Platón, *República*, 427-35). Esta última, a juicio de Platón, es fundamental y resulta ser el principio de las otras: la justicia es el principio para la adquisición de las otras tres y es aquella que mantiene la cohesión. El resto de las virtudes, a las que se suele llamar *particulares*, se organizan o incardinan de acuerdo a estas virtudes primarias, de ahí su nombre.

Ya en el Medioevo, los autores cristianos retomaron la concepción griega (platónico-aristotélica) de la virtud, pero la adaptaron al contexto de la sociedad teocéntrica medieval. Con ello se produjo un importante cambio. Si bien la virtud continuó siendo un rasgo de excelencia humana, es clave ahora la intervención divina en su adquisición y en su orientación. Las virtudes, afirma San Agustín, son producidas en nosotros por Dios y, en última instancia, nos conducen a Él (*De gratia et libero arbitrio*, c. VI). En el cristianismo, virtudes como fortaleza, compasión, humildad u obediencia relevaban en importancia a las antiguas *aretai* del ciudadano griego. Dios, y no el hombre, es ahora el fundamento y la unidad de las virtudes. Siguiendo esta línea, Santo Tomás complementa el esquema de las virtudes cardinales de los filósofos griegos, agregando un conjunto de virtudes conocidas como *teologales*, provenientes de la potencia divina, que resultan centrales en la realización del bien humano.

2.3. LA PROPUESTA CONTEMPORÁNEA

Según observan algunos autores contemporáneos, la Modernidad hizo caer en desuso el concepto de virtud en la ética, sustituyéndolo por otros, como “deber”, “derecho” o “contrato”. Kant, por ejemplo, ya no habla de

virtud en el sentido clásico, sino más bien como una cierta “obediencia ante la ley moral” y Mill hace lo propio al definirla como la capacidad de “producir la mayor felicidad”. En la base de esta transformación se encuentra una nueva idea del ser humano, que ya no es el ciudadano de la *polis* griega ni el hijo del Dios del cristianismo, sino el individuo, noción que, en sí misma, ha sido objeto de muchas interpretaciones. Victoria Camps (1990, p. 17) expresa la dificultad que tiene hablar de virtudes en el mundo posmoderno:

Pues si hablar de virtudes significa referirse a aquellas cualidades que constituyen la excelencia de la persona, condición indispensable para que esos conceptos puedan formarse, es poseer una noción común y compartida del bien del ser humano. Sin un acuerdo sobre cuál sea ese bien, no hay forma de concebir en qué consiste la virtud o excelencia de la persona.

Alasdair MacIntyre comparte este diagnóstico: el discurso sobre las virtudes carece de fundamento en la actualidad, porque la imagen del ser humano, así como la de un sentido de finalidad de la vida humana, se han desperdigado en múltiples opiniones y pareceres, irreconciliables entre sí. El emotivismo (esto es, la pretensión de que los juicios éticos no son más que expresiones de agrado y desagrado) es un síntoma, a juicio de MacIntyre, de la bancarrota en la que se encuentra la ética en la actualidad. En su célebre *Tras la virtud* (1984), el profesor MacIntyre propone el regreso a Aristóteles, es decir, a la consideración teleológica de las virtudes como forma de recuperar un discurso sólido y coherente en la ética.

Similar propuesta es la de Victoria Camps, quien intenta recuperar el discurso sobre las virtudes en un esquema que denomina de virtudes “públicas”. Camps arguye, a diferencia de MacIntyre, que no es posible ni deseable regresar a un tipo de comunidad como la que defiende la ética de Aristóteles, ya que en ella no hay distinción entre público y privado. De aquí deriva un nuevo concepto de felicidad, que ya no es el mismo que en la Antigüedad. Hoy valoramos los proyectos de vida individuales, así como la libertad y la igualdad, elementos que consideramos conquistas irrenunciables de la Ilustración. En consecuencia, se ha de plantear un conjunto de virtudes que sean garantes de esos valores y abonen al perfeccionamiento de la democracia representativa, tal como la entendemos hoy. Camps (1990, p. 22) lo expresa de esta manera:

Aunque nuestras creencias sean dispares e inconmensurables, por muy plural que sea la sociedad contemporánea, si algo significa la moral, es el compartir un mismo punto de vista respecto a la necesidad de defender unos derechos fundamentales de todos y cada uno de los seres humanos. Pues bien, la asunción de tales derechos, si es auténtica, ha de generar unas actitudes, unas disposiciones, que son las virtudes públicas.

En este nuevo escenario de la democracia moderna, las virtudes públicas son, en el listado de Camps: justicia, solidaridad, responsabilidad, tolerancia y profesionalidad.

3. ¿Es correcto hablar de virtudes “profesionales”?

El estudio de las virtudes en las últimas décadas ha potenciado la consideración de “virtudes profesionales”, en el marco de una rehabilitación del rol ético y social de las profesiones (Swanton, 2003; Oakley y Cocking, 2003). Contraria a la visión weberiana de la profesión como un mero “modo especializado de ganarse la vida”, hoy las profesiones son comprendidas como actividades sociales que aportan bienes específicos e indispensables a la comunidad y de las cuales se desprenden, por cierto, obligaciones y responsabilidades (Cortina, 2000).

Un ingeniero y un médico realizan tareas distintas, de ellos se esperan cualidades o destrezas distintas, pero también que realicen sus tareas de manera óptima. De aquí podrían desprenderse no solo conjuntos de habilidades técnicas específicas, sino también virtudes que acompañan y perfeccionan dichas actividades. Entonces, ¿cómo saber cuáles son estas virtudes? Una forma de iluminar esta cuestión es asumir la perspectiva teleológica, propia del modelo ético de las virtudes. Dicha perspectiva se recoge en la primera sentencia de la *Ética* de Aristóteles: “Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello a lo que todas las cosas tienden” (*E.N.* 1094a 1-3).

Si es que la virtud tiene que ver, como se ha dicho, con la realización del bien intrínseco de algo, para saber cuáles son las virtudes que corresponden a cada actividad social, debemos preguntarnos antes por cuál es el fin específico que persigue cada una. Puesto que toda actividad posee un bien interno (un

fin que solo ella persigue y que la legitima socialmente) las virtudes necesarias para su realización excelente se definen en relación con este fin. La ciencia, por ejemplo, tiene por fin la elaboración de nuevos conocimientos y teorías, la construcción busca mejorar la vida de las comunidades a través de obras de edificación y la educación quiere entregar conocimientos a las personas. Todos sus fines son diferentes, pero todas requieren de individuos que cuenten con las cualidades necesarias para realizar dichos fines de la mejor manera posible. La lista de virtudes del constructor será muy diferente a la del profesor, porque los bienes que pretenden alcanzar ambas actividades son diferentes. La formación profesional, por lo tanto, aún tiene un largo trecho que avanzar si pensamos que ella tiene el deber de educar y estimular el conocimiento de estas virtudes profesionales.

En las últimas décadas, este campo de investigación ha progresado enormemente, dando lugar a reflexiones sobre virtudes en múltiples actividades sociales. Solo por mencionar algunos ejemplos, tenemos aportes en las virtudes de la agricultura (Thompson, 1995 y 2010), virtudes en el trato a los animales (Hursthouse, 2011), virtudes del mundo empresarial y de los negocios (Solomon, 2000; Audi, 2015), virtudes en la construcción (Murray y Dainty, 2009) y virtudes relativas al medioambiente (Sandler, 2007; Kawall, 2018), entre otras. De este modo, la consideración de las virtudes abre el espacio para pensar en profundidad los principales problemas del mundo actual.

Veamos un par de ejemplos para reforzar este punto. ¿Cuál es la virtud que gobierna la actividad del agricultor? El poeta Hesíodo reivindicó el valor de la laboriosidad y la prudencia en el campo: un agricultor laborioso y respetuoso de los ciclos de la tierra recibirá los mayores bienes, sus cosechas serán prósperas y, finalmente, será el favorito de Deméter (*Trabajos*, p. 390-5). El hermano de Hesíodo, Perses –a quien está dedicado el poema *Los trabajos y los días*– es el ejemplo del mal agricultor, descuidado, oportunista y poco trabajador: un individuo al que la tierra nunca dará regalos. En época contemporánea, Paul Thompson recoge estas ideas y define la virtud del agricultor como la *buena administración* (*stewardship*) de la tierra. Un buen granjero es alguien que sabe administrar la tierra para que esta dé frutos y sea productiva. El buen granjero es prudente y responsable, ya que *cuida* el suelo con el que trabaja, procurando salvaguardar al mismo tiempo la producción y la integridad ambiental (Thompson, 1995, pp. 76-77).

Podríamos plantear una discusión similar respecto al mundo de los negocios. ¿Existen virtudes en la empresa? Y, de ser así, ¿cuáles son y cómo

definirlas? Robert Solomon dedica una conferencia a hablar de la confianza y la innovación como cualidades esenciales de la vida empresarial. Una empresa que no se dispone a innovar, que no es creativa, no solo deja de ser competitiva al lado de otras empresas, sino que también impide el desarrollo íntegro de sus trabajadores; después de todo, la creatividad es una cualidad humana básica para la felicidad. Lo propio puede decirse de la confianza: una empresa virtuosa fomenta las relaciones de confianza entre sus miembros integrantes, el trabajo en equipo y, además, genera confianza con sus clientes a través de sus productos. Cuando Apple engaña a sus clientes, forzándolos a actualizar el *software* de sus teléfonos para no “quedarse atrás”, o cuando Volkswagen adultera resultados, haciendo aparecer a sus autos como más ecológicos que los de la competencia, se rompe el vínculo de confianza entre la empresa y los consumidores, lo cual puede amenazar la integridad y funcionamiento de esta. Por el contrario, una empresa innovadora y confiable es una buena empresa, sustentable en el tiempo y competitiva dentro del mercado (Solomon, 2000, pp. 359-60).

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1959). *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araujo. Madrid: Alianza.
- (1988). *Política*. Traducción de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos.
- Audi (2015) “Business Ethics from a Virtue-Theoretic Perspective”, en: Besser-Jones, L., Slote, M. (eds), *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, Londres: Routledge, pp. 529-542.
- Battaly, H. (2015). “A Pluralist Theory of Virtue”, en: Mark Alfano (ed.), *Current Controversies in Virtue Theory*, New York: Routledge, pp. 7-21.
- Camps, V. (1990). *Virtudes públicas*. Madrid: Espasa Calpe.
- (2013) *Breve historia de la ética*. Barcelona: RBA.
- Cortina, A. (ed.) (2000). *10 palabras clave en ética de las profesiones*. Navarra: Verbo Divino.
- Ferrater Mora, J. (1965). *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Hurtshouse, R. (1999). “Virtue Ethics and Human Nature”, en: *Hume Studies*, vol. XXV, n° 1 & 2, pp. 67-82.
- (2003). “Normative Virtue Ethics”, en: Russ Shafer-Landau (ed.), *Ethical Theory: An Anthology, Second Edition*, Sussex: Wiley-Blackwell, pp. 645-652.

- (2011). “Virtue Ethics and the Treatment of Animals”, en: Tom L. Beauchamp and R. G. Frey (eds.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, New York: Oxford University Press, pp. 119–143.
- Kawall, J. (2018). “Environmental Virtue Ethics”, en: Nancy Snow (ed.), *The Oxford Handbook of Virtue*, Nueva York: Oxford University Press.
- MacIntyre, A. (1984). *After Virtue*. University of Notre Dame Press. Traducción de Victoria Camps. Edición castellana, 1987. Barcelona: Crítica.
- (1991). *Historia de la ética*. Traducción de Roberto Juan Walton. Barcelona: Paidós.
- Murray, M., Rafik M. (2009). “Corruption Within International engineering-construction projects”, en: Mike Murray & Andrew Dainty (eds.), *Corporate Social Responsibility in the Construction industry*, Nueva York: Routledge, pp. 141-164.
- Oakley, J., Cocking, D. (2003). *Virtue Ethics and Professional Roles*. Cambridge: University Press.
- Platón (2013). *La República*. Traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid: Alianza.
- Sandler, R. (2007). *Character and Environment: A Virtue-Oriented Approach to Environmental Ethics*, New York: Columbia University Press.
- Swanton, C. (2003). *Virtue Ethics: A Pluralistic View*. Oxford: Oxford University Press.
- Solomon, R. (2000). “El papel esencial de las virtudes en la empresa”, en: *Revista Empresa y Humanismo*, vol. 4, n° 2, pp. 355-374.
- Thompson, P. (1995). *The Spirit of the Soil. Agriculture and environmental ethics*. New York: Routledge.
- (2010). *The Agrarian Vision: Sustainability and Environmental Ethics*. Lexington, KY: The University Press of Kentucky.

BIBLIOGRAFÍA SUGERIDA

- Alfano, M. (ed.) (2015). *Current Controversies in Virtue Theory*. Nueva York: Routledge.
- Anscombe, G.E.M. (1958) “Modern Moral Philosophy”, en: *Philosophy*, vol. 33, n° 124, pp. 1-19.
- Besser-Jones, L., Slote, M. (eds) (2015). *The Routledge Companion to Virtue Ethics*. Londres: Routledge.
- Cerezo, P. (ed.) (2005). *Democracia y virtudes cívicas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Foot, P. (1978). *Virtues and Vices*. Oxford: Blackwell.

- García-Huidobro, J. (2005). *Anillo de Giges. Una introducción a la tradición central de la ética*. Santiago: Andrés Bello.
- Pieper, J. (1966). *The Four Cardinal Virtues*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Trigo, T. (2017). *Moral de la persona: virtudes*. Navarra: EUNSA.
- Zagzebski, L. (2010). “Exemplarist Virtue Theory”, en: *Metaphilosophy*, vol. 41, n° 1-2, pp. 41-57.

PREGUNTAS DE REFLEXIÓN

1. De acuerdo a lo expuesto, ¿son las virtudes las mismas para todas las personas o ellas son relativas a la época, la sociedad y los individuos?
2. ¿Por qué las virtudes “plenifican” la libertad de la persona?
3. ¿De qué modo la formación profesional se puede vincular con el desarrollo de virtudes?

Capítulo 12

LA RESPONSABILIDAD. TODOS PARA UNO, UNO PARA TODOS

CAMILA SCHIAVETTI

*Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles
con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra.*
(JONAS, 1995, p. 40)

Resumen

En este capítulo se revisan los diferentes significados de la responsabilidad, distinguiendo la responsabilidad legal o jurídica y la responsabilidad moral, tanto en su dimensión personal como social. Luego se describe el principio de responsabilidad de Hans Jonas, quien ahonda en la responsabilidad con el medio ambiente y las generaciones futuras. Finalmente se trata la responsabilidad social de las empresas y la necesidad de considerar el bien de todos los afectados por las decisiones organizacionales.

1. Responsabilidad en sentido jurídico

La palabra *responsabilidad* tiene usos diversos. Uno de sus sentidos se refiere al cumplimiento de deberes u obligaciones. Decimos, por ejemplo, que Pedro es un alumno responsable, ya que siempre entrega sus tareas a tiempo. Del mismo modo se emplea cuando alguien deja de cumplir con alguna norma. Cuando un conductor no respeta la luz roja del semáforo y atropella a un peatón, decimos que fue responsable del accidente. Por eso, en el ámbito jurídico, existe la *responsabilidad penal* cuando un sujeto transgrede las leyes y comete un delito o falta, cuyo castigo o *pena* puede ser la privación de libertad o la pérdida de otros derechos. Por ejemplo, el derecho a conducir un vehículo.

Siguiendo esta acepción, la responsabilidad puede entenderse también como la obligación de hacerse cargo cuando se le hace daño a otros, compensando el mal causado. Por ejemplo, decimos que la compañía proveedora de internet debe hacerse responsable cuando hay caídas en el servicio, indemnizando a sus clientes por las inconveniencias producidas. La *responsabilidad civil* es la parte de la legislación que contempla que el imputado por un delito pueda resarcir o compensar a la víctima un delito, intentando –al menos, en parte– reparar el daño causado.

2. Responsabilidad en sentido moral

Al igual que en el sentido jurídico de la responsabilidad, en el sentido moral el cumplimiento de deberes y la reparación del daño causado a otros también es parte fundamental del concepto. Sin embargo, en el ámbito moral la palabra responsabilidad está más estrechamente relacionada con el origen latino de la palabra. “Responsable” quiere decir “responder” (*respons re*) y también “que requiere respuesta” (*responsabilis*). Aquí el concepto hace referencia a la capacidad (más precisamente, la *habilidad*) que tenemos los seres humanos de responder sobre nuestros actos frente a nosotros mismos y ante los demás.

A diferencia de los demás seres vivos, los seres humanos no estamos condicionados por respuestas instintivas a los estímulos del medio ambiente. Por supuesto, siempre influyen en nuestras decisiones nuestras circunstancias particulares, como el contexto histórico, cultural o familiar donde vivimos, o nuestras individualidades biológicas y psicológicas. Sin embargo, la vida humana se caracteriza por la libertad para elegir entre muchas posibilidades a la hora de actuar. Cuando tomamos decisiones, somos capaces de interpretar las circunstancias que nos rodean y de analizar las consecuencias de nuestras acciones. En esto consiste la *estructura moral* de los seres humanos, ya que es a través de esa libertad que nos vamos construyendo a nosotros mismos, por medio de nuestras elecciones. Incluso cuando escogemos no hacer nada frente a una situación determinada, ya estamos optando por unas posibilidades por sobre otras. Por eso el filósofo francés Jean-Paul Sartre (2009, p. 43) dice que el hombre “está condenado a ser libre”, es decir, la contraparte de esta libertad para escoger nuestro propio camino es tener que responder o hacernos responsables de todo lo que elegimos.

Como enseña Aristóteles, a través de nuestras decisiones vamos forjándonos hábitos que forman nuestro propio carácter (Aristóteles, 1988, pp. 160-162). De ahí la importancia de la Ética, que como saber práctico puede orientarnos para tomar las mejores decisiones posibles, usando la razón práctica o *prudencia* para discernir los medios y fines de nuestra acción. De este modo, ser responsables implica que tenemos que responder sobre nuestros actos, en primer lugar ante nosotros mismos, que en definitiva elegimos quién queremos ser. Para el filósofo, elegir sostenidamente las virtudes frente a los vicios nos conducirá a una vida buena y a la felicidad (*eudaimonia*), entendida como el pleno desarrollo de nuestras capacidades racionales y sociales, que se ejercen en la relación con otros.

En efecto, Aristóteles destaca que los seres humanos somos seres políticos porque estamos constituidos por nuestra relación y convivencia con una comunidad (la *polis*), a la que necesitamos para vivir (Aristóteles, 1988a, p. 50). Los seres humanos comparten con los animales la capacidad de tener voz para manifestar el dolor y el placer, recalca, pero solo los hombres tienen *palabra*, que permite:

[...] manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad. (Ibid)

Ese vínculo hace exigible, por lo tanto, que no solo debamos responder a nosotros mismos, sino también ante aquellos que conviven con nosotros y son afectados por nuestras acciones.

Así, mientras la responsabilidad jurídica impone sanciones externas al individuo cuando este deja de cumplir con las leyes o normas establecidas, la *responsabilidad moral*, en cambio, supone que es cada uno, internamente, quien debe dar respuesta ante su propia *conciencia moral* sobre sus actos, fundamentando su conducta con argumentos y razones para sí mismo y para los demás.

Ahora bien, para que alguien sea *moralmente responsable* de una acción es necesario que se cumplan algunas condiciones. En primer lugar, que la decisión tomada sea efectivamente libre y voluntaria (Aristóteles, 1988,

pp. 165-167). Si la decisión es producto de la coacción de alguien más, que nos amenaza con violencia física o psíquica si no hacemos lo que nos ordena, no puede considerarse como una elección verdaderamente autónoma. También es preciso que haya conocimiento respecto a lo que se está escogiendo y sus repercusiones. Así, no esperamos que un niño de dos años sea responsable de haberse llevado el juguete de un compañero de juegos, pero sí le podemos exigir respeto a la propiedad ajena a un adulto que conoce plenamente lo que hace.

3. El principio de responsabilidad

Durante el siglo XX, la ética contemporánea introdujo una nueva dimensión de la responsabilidad, especialmente a través del trabajo del filósofo alemán Hans Jonas. Los profundos cambios en las circunstancias en que la humanidad habita la Tierra hicieron necesario replantearse la cuestión a partir de nuevas perspectivas. Los avances de la ciencia modificaron para siempre la relación que hasta entonces habíamos tenido con la naturaleza.

Para los hombres de la Antigüedad y la Edad Media, la naturaleza se entendía como algo permanente, cuyos ciclos de cambio estacionales se veían escasamente afectados por la actividad humana, confinada mayormente a las ciudades y a los campos de cultivo. Por ese motivo, afirma Jonas (1995, p. 28):

[...] la naturaleza no era objeto de la responsabilidad humana; ella cuidaba de sí misma y cuidaba también, con la persuasión y el acoso pertinentes, del hombre. Frente a la naturaleza no se hacía uso de la ética, sino de la inteligencia y de la capacidad de invención.

Hoy, sin embargo, es la naturaleza la que se ha vuelto *vulnerable* ante la acción humana y los daños irremediables que esta puede producir. Tenemos el poder de manipular nuestra constitución genética hasta límites aún desconocidos y también de amenazar la continuidad de la totalidad de la vida. A partir de la Revolución Industrial, los cambios tecnológicos y del sistema productivo en su conjunto llevaron a la destrucción de ecosistemas completos y a la extinción de miles de especies de flora y fauna. Durante el siglo pasado se desarrollaron y usaron ampliamente armas de destrucción masiva, incluyendo armas nucleares, y armamento químico y biológico. Actualmente,

el calentamiento global es un ejemplo más del impacto irreversible de la actividad humana sobre el mundo.

Ante estas nuevas posibilidades de la técnica se abren también nuevas responsabilidades. Se hace indispensable, entonces, preguntarse por los medios legítimos para alcanzar el fin de mejorar nuestras condiciones de vida, decidiendo los límites y fines que deben guiar el avance tecnológico. Es por ello que Jonas propone renovar las éticas anteriores para responder mejor a estos nuevos desafíos. Aclara, sin embargo, que no pretende restar validez a esas reflexiones y sus orientaciones sobre el ejercicio de la virtud o el comportamiento personal. En definitiva, “no se trata, pues, de que una ética haya de reemplazar a otra, sino que hay que añadir al catálogo de obligaciones y a la forma de las mismas otras nuevas, que nunca han sido tomadas en consideración porque no ha habido ocasión para ello” (Jonas, 1997, p. 178), explica.

Las éticas tradicionalmente han entendido a la condición humana como algo fundamentalmente fijo a través del tiempo, lo que permitía determinar fácilmente y con claridad cuál era el bien humano y, por lo tanto, a partir de ello se entendía la responsabilidad humana como estrictamente delimitada. En consecuencia, Jonas considera que las éticas anteriores eran antropocéntricas, porque solo se preocupaban de la conducta entre personas o del trato que cada uno se da a sí mismo. Por lo tanto, no consideraban a la técnica como un tema realmente ético, porque no afecta propiamente al ser humano, sino a objetos. Además, no se pensaba, como ahora, que la técnica fuese capaz de alterar definitivamente las cosas o de dañar el orden natural.

Al mismo tiempo, el filósofo señala que las éticas anteriores se enfocaban solamente en el tiempo presente, considerando las consecuencias inmediatas del acto moral y no el futuro más allá de las repercusiones inmediatas y previsibles de la acción. Dentro de los otros que podrían ser afectados por una decisión moral no estaban consideradas las generaciones futuras, ya que no se estimaba que las secuelas de una elección individual pudieran llegar a tener un efecto significativo en ellas.

Una ética nueva ha de incorporar estos aspectos para que ya no solo se consideren los intereses del hombre, sino también los de la naturaleza y de toda la biosfera, entendiendo que, al igual que los seres humanos, deben ser considerados como fines en sí mismos y no solo como meros medios para alcanzar nuestros fines. Asimismo, se hace imperativo tomar en cuenta en nuestras decisiones el futuro de la presencia del hombre en el mundo, que

actualmente se encuentra en peligro. La humanidad del futuro depende de la responsabilidad que adopten los habitantes del presente.

En esta “era de la técnica”, lo decisivo no es solo que ahora se puedan hacer algunas cosas más eficazmente, en mayor cantidad o con menos trabajo que antes, sino que podemos hacer cosas radicalmente diferentes, por ejemplo, modificar la constitución genética de una especie o alterar para siempre el equilibrio de un ecosistema. De esta manera, el alcance de estas facultades nuevas se prolonga indefinidamente hacia el futuro. Jonas (1997, pp. 176-177) afirma al respecto que:

A partir de ciertos procesos iniciados bajo el estandarte de nuestra economía técnico-industrial, ahora se puede prever –no exactamente predecir, pero sí prever en su orientación general– que influirán en su efecto a cadenas enteras de generaciones y que a la consideración de lo que hacemos, a los efectos próximos, que en gran parte conocemos (naturalmente, tampoco nunca por completo, pero sí lo suficiente como para fundar decisiones acerca de qué se puede y debe hacer o no hacer), se añadirá ahora en muchas de las cosas que acometemos un aspecto completamente nuevo, a saber: ¿cómo repercutirá esto acumulativamente en el futuro lejano?

Para prevenir desastres ecológicos y extinciones masivas, influyendo la humana, Jonas plantea operar con la “heurística del temor”, esto es, un cálculo que anticipe que está en juego la destrucción total de nuestras posibilidades de supervivencia. En lugar de paralizarnos, ese miedo debiera invitarnos a actuar responsablemente para evitar la posibilidad de que acontezca efectivamente ese mal al que tememos.

Entonces, si el punto de partida de toda ética es la existencia de un agente que pueda tomar decisiones morales, una ética que responda a las nuevas condiciones de vida y poderes humanos debe tener como primera obligación para quienes habitan el presente la conservación de mundo físico, de modo tal que se aseguren las condiciones necesarias para la existencia para quienes están por venir.

La respuesta que exigen las circunstancias actuales no es dejar de innovar tecnológicamente, sino incluir un nuevo *Principio de responsabilidad* que nos

permita cuestionarnos los alcances de la acción presente y discernir cuáles son los mejores medios para responder a las nuevas exigencias que enfrentamos. Jonas propone adoptar el Imperativo Categórico de Kant (2002, p. 104) (“Obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”) y aplicarlo a la situación actual de modo que:

Un imperativo que se adecuara al nuevo tipo de acciones humanas y estuviera dirigido al nuevo tipo de sujetos de la acción diría algo así como “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”; o expresado negativamente: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida”; o simplemente: “No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra”; o, formulado una vez más positivamente: “Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre”. (Jonas, 1995, p. 40)

Este nuevo imperativo incluye también una dimensión colectiva que va más allá del comportamiento privado de las personas, para incluir también a las políticas públicas. No basta con individuos virtuosos que den prioridad a la responsabilidad, sino que, además, se hace necesario articular los esfuerzos de toda la comunidad humana.

A juicio de Jonas, mientras la influencia de cada individuo ha disminuido a medida que la sociedad se masifica, ha crecido el poder relativo de los sujetos colectivos de actuación, por ejemplo, de “la industria” (automotriz, farmacéutica, etc.). De manera que la responsabilidad no está solo en las personas concretas, sino además en la esfera pública y en las relaciones político-sociales que construimos. Así:

[...] la mayoría de las veces la pregunta moral que tenemos que plantearnos no es tanto: ¿cómo guiar mi vida de manera sensata y decente? (esto seguirá existiendo siempre) cuanto: ¿qué podemos hacer —“nosotros”, es decir, todo este gran super-sujeto que actúa como un todo, la actual humanidad técnico-civilizada—, qué podemos hacer para que no se

comporte de tal modo que las futuras posibilidades de seres humanos como nosotros, o como sean en un supuesto mundo, sean puestas en cuestión de antemano? ¿Para que siga habiendo estas posibilidades de existencia, en el doble sentido de permitir la supervivencia como tal y de una existencia humanamente digna y sana? Y de esto se desprende ya que en este momento lo apremiante no es la idea de un gran logro, sino más bien la preocupación de qué hay que preservar y qué mantener. (Jonas, 1997, p. 179)

Este concepto de responsabilidad ya no es meramente el que refiere a la respuesta que debe ofrecerse ante los actos que se han cometido, sino que se asemeja a la responsabilidad de los padres sobre sus hijos. Ser *responsable por* alguien –en este caso, por las generaciones futuras– implica hacer proactivamente lo necesario para cuidar de su bienestar.

4. La responsabilidad social de las organizaciones

Hemos visto que nuestra responsabilidad individual incluye responder de nuestras decisiones morales ante uno mismo, ante los otros y ante quienes están por venir. Pero también nos cabe responsabilidad en nuestro rol particular de ciudadanos partícipes de una sociedad, que nos exige la preocupación por el bien común. En nuestro rol de profesionales tenemos una serie de responsabilidades especiales, asociadas a los bienes que cada actividad profesional ofrece a la sociedad. Por ejemplo, trabajar con excelencia y evitar cualquier tipo de negligencias.

Por otra parte, las organizaciones también pueden ser responsables, no solo a nivel jurídico sino también moral. Desde fines del siglo XX, muchas empresas adoptaron globalmente el modelo de *Responsabilidad Social Empresarial* (RSE) o *Responsabilidad Social Corporativa* (RSC), que entiende que la función de las empresas no es solo la maximización de utilidades a cualquier costo o responder a las exigencias de sus accionistas o dueños, sino que deben responder por su impacto general en la sociedad.

La filósofa española Adela Cortina explica que la primera caracterización de la RSE fue la de Milton Friedman, en 1970, quien propuso que la empresa tiene que ser el instrumento de sus accionistas (*shareholders*) o propietarios, por lo tanto, su responsabilidad social consiste en aumentar el beneficio para

estos, aunque siempre teniendo como límite el respeto por las normas legales que regulan su actividad.

Sin embargo, este modelo fue ampliamente criticado y dio paso a una segunda concepción, que señalaba que las organizaciones deben responder ante todos los afectados por la actividad de la empresa (*stakeholders*), incluyendo no solo a sus accionistas, sino también a sus empleados, clientes y proveedores. Además, debe considerarse la relación con el Gobierno, el medio ambiente y el contexto social. Como señala Cortina, se siguen los parámetros propuesto por el Libro Verde de la Unión Europea a comienzos del siglo XXI, que describe a la RSE como la “integración voluntaria por parte de las empresas de las preocupaciones sociales y medioambientales en sus operaciones comerciales y en sus relaciones con los interlocutores” (Comisión Europea, 2001).

Si bien este segundo modelo tuvo mayor aceptación, sigue poniendo el acento en los beneficios que trae a la corporación preocuparse de los temas mencionados, especialmente para sus propietarios. Se le criticó repetidamente por ser más una herramienta de *marketing* o lavado de imagen para mejorar la buena reputación de las empresas que una preocupación verdadera por sus responsabilidades con la sociedad. Cortina recalca en ese sentido que la responsabilidad social:

no consiste en mera filantropía, no se trata de realizar acciones de beneficencia, desinteresadas, sino en diseñar las actuaciones de la empresa de forma que tengan en cuenta los intereses de todos los afectados por ella. La idea de beneficio se amplía al económico, social y medioambiental, y la de beneficiario, a cuantos son afectados por la actividad de la empresa. (Cortina, 2005)

La responsabilidad social, propone, tiene que ser incorporada como herramienta de gestión por las empresas, es decir, debe ser respaldada por buenas prácticas concretas en todos los ámbitos de su acción y no ser “una especie de limosna añadida, que convive tranquilamente con bajos salarios, mala calidad del producto, empleos precarios, incluso explotación y violación de los derechos básicos” (Cortina, 2005).

También debe constituirse como medida de prudencia, ya que al considerar a los afectados por su actividad puede convertirlos en nuevos aliados, en lugar de sumarse adversarios o enemigos. Finalmente, tiene que ser una exigencia

de justicia, que se traduzca en un compromiso real con aquellos a los que impacta, que tienen intereses propios y el derecho a ser tomados en cuenta en las decisiones que los afectan.

La filósofa propone que las organizaciones, al igual que los individuos, también se van construyendo un carácter a partir de sus hábitos. Su finalidad es siempre social, ya que se crean para proporcionar a la sociedad unos bienes que legitiman su existencia. Las que lleguen a forjarse el mejor carácter alcanzarán la excelencia “desde la convicción de que hacerlo así es lo que corresponde” (Cortina, 2005).

En su vínculo con la sociedad, la organización debe desarrollar las virtudes propias del bien social que ofrece. Entre ellas, tienen una importancia fundamental las virtudes de responsabilidad, transparencia y confianza. Cuando estas se alcanzan, la reputación de la organización llega naturalmente y se mantiene en el tiempo. En contraste, cuando el énfasis se pone solo en medidas para mejorar las relaciones públicas de la organización, los consumidores generalmente se dan cuenta. Como destaca Cortina (2010):

Las organizaciones cívicas están dispuestas a denunciar casos de corrupción; los trabajadores que están en una mala situación se sienten injustamente tratados y no rinden lo mismo. No es lo mismo ponerse un maquillaje que tomar vitaminas y hacer deporte, esto es formarse un buen carácter. Lo mismo pasa con las empresas, si se tiene un buen carácter esto será atractivo para los demás, de ahí que recomiende la ética y no la cosmética.

En definitiva, lo que se busca en la empresa responsable “no es que actúe desinteresadamente, sino que busque el bien común, de lo contrario es injusta e imprudente y miope por ser egoísta” (Cortina, 2010), recalca la autora.

En la propuesta de la filósofa se evidencia que tanto personas como organizaciones son responsables de tomar las mejores decisiones posibles, considerando a todos los posibles afectados por ellas. Esto incluye considerar las consecuencias a largo plazo, que inciden en las generaciones futuras y sus posibilidades de supervivencia, como plantea Jonas.

En este mismo sentido, Sartre propone que cuando alguien elige entre determinadas posibilidades de acción no solo se está eligiendo a sí mismo, porque a través de esa elección está construyendo su propio carácter, sino

que también “al elegirse, elige a todos los hombres” (Sartre, 2009, p. 33). Es decir, al valorar esa decisión como la mejor posible estamos decidiendo cómo creemos que deberían comportarse todas las personas, pues identificamos que ahí está el bien común. De este modo, explica que:

Elegir ser esto o aquello es afirmar al mismo tiempo el valor de lo que elegimos, porque nunca podemos elegir el mal; lo que elegimos es siempre el bien, y nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos. Si [...] nosotros queremos existir al mismo tiempo que formamos nuestra imagen, esta imagen es valedera para todos y para nuestra época entera. Así, nuestra responsabilidad es mucho mayor de lo que podríamos suponer, porque compromete a toda la humanidad. (Sartre, 2009, p. 34)

Esa responsabilidad se extiende hoy sobre toda la vida presente en la Tierra y la que está por venir. Ser *responsable por* otros no constituye una carga que limita nuestra libertad, sino al contrario: representa el pleno ejercicio de esta, ya que significa tener la oportunidad de cuidar lo que consideramos más valioso.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. (1988). *Ética Nicomaquea*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1988a). *Política*. Madrid: Gredos.
- Cortina, A. (1994). *Ética de la empresa*. Madrid: Trotta.
- Cortina, A. (2005). “Ética de la empresa, no solo responsabilidad social”, en: Diario El País, 20 de agosto de 2005. Recuperado de: https://elpais.com/diario/2005/08/20/opinion/1124488806_850215.html
- Cortina, A. (2010). “Ética de la empresa”, en: Conferencia con USEM, México, 2010. Recuperado de: <https://www.emprendices.co/etica-de-la-empresa-por-adela-cortina-orts>
- Comisión Europea. (2001). Libro Verde. Fomentar un marco europeo para la Responsabilidad Social de las Empresas. 18 de julio de 2001. Recuperado de: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/PDF/?uri=CELEX:52001DC0366&from=ES>
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.

Jonas, H. (1997) *Técnica, Medicina y Ética. Sobre la práctica del principio de responsabilidad*. Barcelona: Paidós.

Kant, I. (2002). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.

Sartre, J. (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.

BIBLIOGRAFÍA SUGERIDA

Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*, Primera Parte. Barcelona: Paidós.

Argandoña, A. (2007). “La responsabilidad social de la empresa a la luz de la ética”, en: IESE Business School, Universidad de Navarra, Documento de Investigación nº 708.

Arrieta, B. (2003). “Razones para la acción socialmente responsable”, en: Papeles de Ética, Economía y Dirección, nº 8.

Camps, V. (1990). *Virtudes públicas*. Madrid: Espasa-Calpe. Cap. 3.

Cortina, A. (2003). *Construir confianza. Ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones*. Madrid: Trotta.

PREGUNTAS DE REFLEXIÓN

1. ¿Por qué los seres humanos estamos “condenados a ser libres”?
2. ¿De qué y de quiénes somos responsables?
3. ¿Qué responsabilidades tenemos con la naturaleza?
4. ¿Qué significa que una organización sea responsable?

Capítulo 13

LOS VALORES Y LOS BIENES BÁSICOS. ¿QUÉ SE AMA CUANDO SE AMA?

FERNANDO ARANCIBIA

Resumen

En este capítulo analizaremos la noción de valor y sus distintos sentidos. Comenzaremos con la noción general de valor, aplicándola tanto a valores morales como a no morales. Luego, explicaremos la noción de valor moral y, finalmente, propondremos una lista de valores morales.

1. ¿Qué son los valores?

El término “valor” es uno de aquellos largamente usados en nuestros diálogos cotidianos. Decimos de alguien que manifiesta honestidad, que es una persona valiosa; o de alguien productivo, que es un trabajador valioso, porque contribuye grandemente con su trabajo a la empresa. También, decimos de un billete de mil pesos que vale menos que un billete de veinte mil; decimos también que los bolívares (la moneda venezolana) ya no vale lo que valía antes (por la inflación que sufre ese país). Decimos que un auto cero kilómetro vale más que uno usado, aunque solo haya sido usado para recorrer una pequeña distancia. Se dice también que una casa, teniendo los mismos espacios y metros construidos, con las mismas comodidades, vale más que otra si está situado en un barrio, y menos si está situado en otro. Decimos, también, que “un amigo vale más que el oro” o que “un amigo vale más que mil conocidos”, queriendo expresar el valor de tener una amistad sincera, o que “la familia es lo más importante”, dando a entender el valor de la familia frente a otros bienes como el trabajo o el dinero.

Todos los ejemplos anteriores nos indican no solo una mera forma de hablar. Detrás de esas frases hay, sin duda, ideas que queremos expresar y que tienen su propio mérito y sentido. El objetivo de lo que sigue es descubrir en qué sentidos se utiliza el término “valor” en estas frases y a qué ideas refieren. Y, a partir de esto, comprender la importancia de la noción para nuestra deliberación y fundamentación de nuestras creencias morales.

Los valores tienen una relación con otros conceptos que son tratados en este libro. En particular, con la virtud. Podemos decir que las virtudes son un tipo de valores, pero no todos los valores son virtudes. Podemos entender las virtudes como disposiciones del carácter del agente moral. En este sentido, el que sean buenas disposiciones implica que poseen un cierto valor que las hace deseables.

En los apartados 2 a 5 me referiré en general a la noción de valor. En los apartados 4 a 6 me referiré a un cierto tipo de valores, que denominaré valores *morales*. Estos valores son una especie del valor en sentido amplio y, en ese sentido, su estatus es similar a las virtudes. Pero, como no son virtudes, requieren un tratamiento separado.

2. Valores instrumentales y extrínsecos

Dijimos que una persona honesta es valiosa, que un trabajador productivo es valioso; hablamos del valor de los billetes y de las viviendas, e hicimos juicios comparativos respecto de ellos. Mencionamos también el valor de los amigos y de la familia, estableciendo algunos juicios comparativos respecto de otras cosas, como los billetes y aspectos relativos a la propia vida (trabajo y familia). De estos ejemplos podemos decir lo siguiente: en primer lugar, que todos los objetos mencionados son, en algún sentido, valiosos, o que portan valor de algún modo; en segundo lugar, que existen algunas cosas que son más valiosas que otras.

Comencemos por la primera de estas ideas: los billetes, los amigos, las personas honestas, el trabajo y la familia, son, sin duda, valiosos. Sin embargo, no significa que lo sean *del mismo modo*. Así, que un billete de veinte mil pesos posea valor no significa que posea valor de la misma manera que un buen amigo lo posee. Además, que Juan sea *mi* mejor amigo no significa su amistad posea relevancia para *ti*. Cabe preguntarse, entonces, en qué sentido podemos decir que un billete de veinte mil pesos es valioso, y en qué sentido un buen amigo es valioso.

Imaginemos que nos ganamos un premio consistente en mil millones de pesos. Sin duda, estaríamos muy contentos. Pero cabe preguntarse por qué estaríamos contentos. Parece ser que no se trata simplemente de los mil millones, sino de *qué puedo comprar* con esos mil millones. Inmediatamente pensamos en que nos compraríamos una gran casa; quizás invertiríamos en algunas propiedades adicionales. Pensaríamos también en quienes más queremos y querríamos expresar nuestro afecto a través de este premio, comprándoles cosas. Por el contrario, nadie pensaría en quedarse con esos mil millones y atesorarlos por sí mismos. En primer lugar, porque el dinero es cada vez más abstracto y es difícil darle una forma substantiva, como sí sucedía cuando el patrón del dinero era el oro. En segundo lugar –y, quizás, la razón más importante– porque el dinero es, esencialmente, un *medio*. Esto significa que *se quiere siempre para otra cosa y nunca por sí mismo*. El dinero es, entonces, un valor *instrumental*.

Sigamos con el ejemplo: si por cada millón yo solo pudiera comprar un Super8, quizás, los mil millones no serían motivo de tanta alegría. Por lo tanto, el dinero posee valor solo en la medida de lo que puede comprar. Supongamos que estos mil millones no son pesos chilenos, sino una moneda ficticia altamente devaluada (llamémosle: pesito), un millón de pesitos equivalen a 250 pesos chilenos (que es lo que cuesta un Super8 a la fecha). Por lo tanto, mil millones de pesitos equivalen a 250 mil pesos chilenos. Si bien no es poco dinero, no nos alcanza para todo eso que soñamos comprar cuando escuchamos que hemos ganado mil millones (de pesitos). Esto indica que el valor del dinero no depende de lo que el dinero es en sí mismo, sino de otros factores (como la valoración de la moneda en el mercado internacional, la inflación del país, etc.). El dinero es, en este sentido, un valor *extrínseco*.

3. Valores finales e intrínsecos

Hemos dicho que todos los objetos valiosos no son valiosos del mismo modo y nos hemos enfocado en el valor del dinero, que hemos indicado que es extrínseco e instrumental. Habíamos dado también como ejemplo, el valor de la amistad y, en específico, el valor de la amistad que poseo con Juan, como también el valor de la familia. Si comparamos los valores de estos últimos objetos en relación con el dinero, nos damos cuenta de que poseen dos características opuestas. En primer lugar, el dinero, al ser un valor instrumental, se quiere para algo más y no por sí mismo. Si una persona que tiene serias necesidades

económicas derivadas del cuidado de su familia tiene un ingreso equivalente al salario mínimo, ¿no será mejor para ella gastarla en los objetos necesarios para su subsistencia? ¿O tendrá más valor atesorar el dinero, como Golum en *El Señor de los Anillos* atesora el anillo? O volvamos al ejemplo del premio de los mil millones (esta vez, de pesos y no de pesitos). Pensemos en nuestra familia o en nuestros amigos. ¿No querríamos compartir, aunque sea de modo indirecto, nuestra alegría por este premio con ellos también? No faltan las historias de quienes, habiendo tenido buena suerte en los negocios, les regalan grandes casas a sus madres, quienes, en situaciones de alta necesidad, cuidaron de ellos desinteresadamente y con esmero sin esperar ninguna retribución a cambio. Las historias de futbolistas exitosos están llenas de estos casos. O –y siguiendo con el ejemplo del fútbol– el caso de Arturo Vidal, que siempre sale en sus historias de Instagram compartiendo con sus amigos en las playas más lujosas. No cabe duda de que el dinero se quiere, en primer lugar y, sobre todo, para otras cosas, en algunos casos para cubrir necesidades y en otros casos para compartirlo.

Pensemos ahora, en aquellas cosas valiosas respecto de las cuales el dinero es medio. Si dijimos que el dinero es medio para otras cosas, y si el dinero es valioso, se entiende, entonces, que aquellas cosas que el dinero adquiere son –o al menos, deberían ser– valiosas.

De este modo, si con mil millones de pesos yo le puedo comprar una gran casa a mi mamá, es porque el dinero es medio para otro valor o, al menos, para otra cosa que considero valiosa, a saber, *la familia*. O, también, la amistad, en el caso de que invite a Juan a un viaje, por ejemplo. Parece ser entonces que el dinero, que es un valor instrumental, se quiere para otras cosas que son, en este sentido, valores *inales*, en cuanto constituyen el *fin* por el cual el dinero (valor instrumental) se quiere.

En segundo lugar, mencionamos que el dinero es un valor extrínseco, porque su valor depende de otras cosas, como la inflación, la valoración de la moneda en el mercado internacional, etc. ¿Sucedre lo mismo con la amistad o la familia? Veamos. Uno podría verse tentado a decir que, por ejemplo, el valor de la amistad depende de factores extrínsecos a los *relata* (es decir, a las partes relacionadas) de la amistad, a saber: el tiempo que cada uno le dedica al otro, circunstancias externas tales como la distancia, algunos proyectos personales que, si bien cada uno escoge, siempre han sido condicionados de algún modo.

Ante esto se podría responder que, esencialmente, la amistad es una cuestión intrínseca a quienes están en esa relación. Por mucho que algunas

personas tengan todas las condiciones para ser amigos, sencillamente la amistad no se da entre ellos. Pensemos que entre Juan y Francisco se da una gran amistad que se cimentó durante los años del colegio. Después, las diversas opciones de vida que tomaron llevaron a que su trato fuera cada vez más distanciado en el tiempo, viéndose una vez al año. Sin embargo –y muchos de nosotros conocemos casos así–, cada vez que se ven es como si nunca hubieran dejado de verse. A diferencia de su relación con Juan, Francisco nunca dejó de verse con Felipe. Aunque persistieron como compañeros en la universidad y –agreguemos– en el trabajo, nunca pudieron cultivar una amistad profunda. Por lo que, si bien es cierto que una buena amistad está condicionada por factores extrínsecos, depende esencialmente de las disposiciones intrínsecas de los amigos. Podríamos decir que el valor de la amistad depende de *quiénes son* –podríamos agregar, *intrínsecamente*– los amigos. A diferencia del valor del dinero, el valor de la amistad es, entonces, un valor *intrínseco*. Pero también es un valor *final*, porque es el fin que persiguen los valores instrumentales, como el dinero.

4. Comparabilidad e incomparabilidad de los valores

Luego de indicar el modo en que las cosas pueden ser valiosas, es necesario referirnos a los juicios comparativos que hemos hecho entre las cosas valiosas. A partir de lo indicado anteriormente será más fácil enfrentar este problema. Así, cualquier persona estaría dispuesta a aceptar que un amigo posee mucho más valor que un billete de veinte mil pesos (y quizás, podríamos decir, más que cualquier suma de dinero). Por mucho dinero que tengamos, difícilmente podremos comprar una amistad. Esto es así porque el dinero siempre es medio para un fin, es decir, siempre es un valor instrumental a un valor final. Si tengo amigos y dinero, normalmente usaré ese dinero para compartir con ellos; pero si tengo dinero, pero no amigos, difícilmente el solo dinero me traerá amigos.

Quedémonos con la comparación entre el dinero y la amistad. El dinero puede compararse con más dinero: un billete de veinte mil pesos vale más que un billete de diez mil. Lo anterior vale también para aquellas cosas que se pueden comprar con dinero: una Playstation 4 vale más que una Playstation 3, y un millón de pesos vale más que una Playstation 4. Decimos también que una Playstation 4 vale doscientos mil pesos y que con un millón de pesos puedo comprarme cinco. Lo anterior pone de relieve que aquellas cosas que

se pueden comprar con dinero pueden ser, también, valoradas en términos monetarios, y el dinero también puede medirse en dinero: un dólar vale unos setecientos pesos chilenos. Todas estas cosas, podemos decir, son *comparables* y *commensurables*. *Comparables* porque podemos hacer juicios comparativos respecto de ellas (una Play 4 vale más que una Play 3) y *commensurables* porque podemos medirlas todas en una misma escala (el dinero), podemos hacer juicios de valor respecto de aquellas cosas (la Play 4 vale doscientos mil) y subsumir el valor de ellas en una misma medida. Esto último es lo que hacen los comerciantes: establecen el valor de algo en términos monetarios y están dispuestos a (es más, buscan como fin el) transar todas esas cosas por dinero.

Dicho lo anterior, cabe preguntarse si hay cosas que no posean estas características (comparabilidad y commensurabilidad). Y, dentro de los ejemplos que hemos dado, podemos contar entre ellos a la familia y la amistad. Ya hemos dicho que una amistad no puede ser comprada (como así tampoco una familia). Eso solo nos dice que no pueden ser medidas por el dinero. Pero ¿cabrá otra medida para ambos ejemplos? Parece que no. Veamos nuevamente el ejemplo del dinero y la Play. Que estas cosas posean valor comparable y commensurable implica que uno puede realizar juicios de valor a partir de una única medida, o bien comparar el objeto con otro de su misma especie. Yo puedo afirmar que una Play 4 (nueva) vale doscientos mil pesos; puedo yo juzgar que esta Play 4 nueva es mejor que esta usada, y que con doscientos mil pesos me conviene más comprar una nueva que una usada, supuesto que la usada valga lo mismo. Dos Play 4 usadas puedo yo compararlas y decir que prefiero la primera a la tercera (porque se ve mejor o está mejor mantenida).

Pensemos en el caso de la amistad. Ya descartamos que la amistad pueda ser, genuinamente, medida en términos económicos. Quizás la amistad de Alberto me conviene en términos económicos (porque tiene buenos contactos que me permitirían hacer buenos negocios), pero si yo pienso mi relación en este sentido, entonces estoy *instrumentalizando* mi relación con él. Esto posee implicancias morales negativas (que serán discutidas con ocasión de la filosofía de Kant y el imperativo categórico). Pero, en lo que nos concierne, mi interés en relacionarme con Alberto no es, propiamente, mi amistad con él sino un provecho personal. En ese sentido, no puedo llamarme, verdaderamente, amigo de Alberto.

Pensemos en Juan y Andrés. Con ambos tengo una relación que, intuitivamente, todos llamaríamos amistosa. Con Juan no nos vemos mucho, pero siempre podemos pasar horas hablando de los más diversos temas sin

que haya un silencio incómodo, y sin aburrirnos. Quizás con Juan tengo más *feeling* para contarle algunas cosas más íntimas que a Andrés, pero en ambos casos yo puedo decir que tengo una amistad, ya sea porque disfrutamos el tiempo juntos y porque me interesa genuinamente el bien del otro.

¿En qué sentido la amistad es incomparable e inconmensurable, a diferencia del dinero o de la Play 4? Hay que distinguir dos niveles de la amistad: la amistad en abstracto y la amistad en concreto. Comencemos con la segunda. Supongamos que, simplemente, no se da una amistad con Alberto y que en verdad mi vínculo con él está motivado por interés. No puedo cambiar algo de la amistad que tengo con Juan por mejorar mi relación con Alberto. Puedo, sí, invertir tiempo —quizás el tiempo que le tenía destinado a Juan— pero no puedo “sacar algo” de mi relación con Juan y “pasársela” a la que tengo con Alberto. En este sentido, la amistad es inconmensurable.

Ya vimos que la amistad es inconmensurable, pero ¿es incomparable? Pareciera que uno sí puede comparar las diversas relaciones que uno tiene con las personas. Así, uno puede decir que Juan es mejor amigo mío que Andrés (aunque, como vimos, solo por poco), y que Andrés es mejor amigo mío que Federica.

¿Tiene sentido el análisis anterior? Pareciera ser que algo falta. O, mejor dicho, parece ser que lo que se dice tiene sentido solo como “manera de decir”, pero no refleja la realidad del valor de la amistad. Decir que Federica no es tan amiga mía como Andrés y que, conversamente, Andrés es mejor amigo mío que Federica, no refleja la naturaleza de la amistad. De algún modo hemos planteado que la amistad se da respecto de personas concretas, individuales, y que la forma de ser de la otra persona funda la relación que uno establece con ella. Las cosas que comparto con Federica no las puedo compartir con Andrés, porque, precisamente, Federica no es Andrés. Con Federica, por ejemplo, solemos ir al *Tea Corner*, en Viña, mientras que con Andrés vamos a tomar cerveza al *Hotzenplotz*, en Valparaíso. Con Federica hablamos de filosofía y con Andrés, de música. Esos pequeños detalles hacen que las amistades que tengo con cada uno de ellos posean particularidades únicas.

Pensemos, ahora, en el valor de la familia y veremos con más claridad la inconmensurabilidad y la incomparabilidad de estos valores. Pensemos que Luciana está casada con José. Pensemos también que es un matrimonio fundado en el amor y no en la conveniencia (en cuyo caso estaríamos en presencia de una forma de instrumentalización, a discutir con ocasión del modelo kantiano). Si le preguntáramos a Luciana (la idea es que podamos

preguntarnos a nosotros mismos algo similar) si cambiaría a José por alguien igual físicamente y de personalidad, pero con más, digamos, simpatía, y con algo más (pero no mucho más) de bienestar económico, la respuesta tendería a ser negativa. Luciana podría responder que, si bien esta persona es igualita, igualita a José, no sería José. Y ella se casó con José.

Ahora pensemos en que Luciana y José fueron padres. El hijo de ambos tiene ya ocho años y se llama Felipe. Volvamos a hacer a Luciana la misma pregunta: “¿Cambiarías a Felipe por alguien exactamente igual (en *todos* los aspectos, no solo los relevantes) pero que se portara mucho mejor?”. Supongamos que Felipe duerme mal todas las noches y, en consecuencia, Luciana y José duermen mal también. Pensemos que este pseudo-Felipe es igualito, igualito a Felipe, pero se porta mejor y duerme bien. ¿Consentiría Luciana en cambiarlo? Por supuesto, la respuesta más natural es decir que no, ya que su hijo es Felipe, y que, por mucho que haya una persona igualita, igualita a otra, es Felipe su hijo y no este pseudo-Felipe. Lo anterior ha puesto de relieve que ni siquiera la comparabilidad es posible respecto de ciertos valores.

Una última palabra respecto de los valores entendidos abstractamente. Hemos hablado de la comparabilidad e incomparabilidad, y la conmensurabilidad e inconmensurabilidad de los valores en general, dando siempre ejemplos concretos. Hemos dicho, por ejemplo, que un billete de veinte mil pesos es comparable y conmensurable con una Play 4, y que mi amistad con Federica es incomparable e inconmensurable con mi amistad con Andrés. Pero no hemos dicho todavía si el dinero es en general comparable y conmensurable con otros objetos fungibles (i.e., transables en dinero) o si la amistad, como valor abstracto, es inconmensurable e incomparable. ¿Podría ser el caso que, por ejemplo, mis amistades con Federica y Andrés sean incomparables e inconmensurables, pero que la amistad en general (o en abstracto) sí lo sea?

No parece que sea posible. Habrá más que decir de los valores del dinero, de la amistad y de la familia (entre otros) más adelante, pero, por el momento, baste este argumento lógico. Si, por ejemplo, mi relación de amistad con Federica es realmente un caso de amistad, entonces, no tiene sentido todo lo dicho sobre ella a menos que tenga sentido decirlo para todos los casos de amistad, ya que lo que se dijo sobre ella se dijo en cuanto esta relación constituye una amistad. Una analogía: pensemos que de una prenda de vestir veraniega se dice que, *porque es blanca*, impide la absorción del calor. No tendría sentido decir de *esta* prenda veraniega que impide la absorción del calor, y *que no tenga sentido* decir lo mismo de las prendas blancas en

general. Si decimos, entonces, algo de un billete de veinte mil pesos, y si lo decimos en cuanto ese billete constituye un caso de dinero, y si decimos algo de una relación de amistad en cuanto relación de amistad, se sigue que, si lo dicho respecto de lo primero es verdad, entonces será verdad respecto de lo último. Por supuesto, para que lo dicho respecto de mi relación de amistad con Federica sea verdad, necesita, primeramente, que sea verdad respecto de la amistad en general. En este sentido, es más fundamental el nivel abstracto que el concreto, en el sentido de que lo particular (mi relación con Federica) depende, de algún modo, de lo general (la amistad). Pero hemos procedido a la inversa porque la amistad nunca es experienciada en cuanto tal sino a partir de personas concretas.

En síntesis, hemos hablado de los valores en general y, específicamente, de los objetos valiosos, y hemos dicho que, en general, estos pueden ser a) extrínsecos, si obtienen su valor a partir de otra cosa; b) intrínsecos, si estos objetos son valiosos por sí mismos, u obtienen su valor por sí mismos; c) instrumentales, si estos objetos valiosos se quieren para otra cosa, y c) finales, si es lo que se quiere o se busca, y por los cuales se quieren los instrumentales. Hemos hablado también de los valores conmensurables e inconmensurables, y de los valores comparables e incomparables. Los conmensurables son aquellos que pueden ser objeto de intercambio y compensación respecto de otros objetos cuyo valor es igualmente conmensurable. Los inconmensurables, al contrario, no admiten esta disposición. Los comparables pueden ser objeto de juicios comparativos que, en último término, pueden llevar a la conmensurabilidad de ciertos valores.

5. Valores morales y no morales

Hemos hablado a lo largo de este capítulo acerca de los valores y hemos hablado de valores de muy diversa índole, como el dinero, la familia y la amistad. Sucede, sin embargo, que no todos estos valores tienen el mismo sentido o, en otras palabras, los objetos que los portan o poseen no valen del mismo modo (porque decir que “no valen lo mismo” significa, de algún modo, aceptar una medida común y, en consecuencia, afirmar su conmensurabilidad). El dinero usualmente se considera un valor, aunque no uno de los valores más importantes. Decir, en este sentido –y en línea con el hablar común–, que el dinero no es uno de los valores más importantes es decir, también, que no es un valor moral. Por supuesto, el dinero podría tener implicancias morales, en

cuanto que, por ejemplo, solo mediante el dinero es posible mantener una familia (la familia, sugiero, es un valor moral).

Pero queda pendiente una razón que nos permita distinguir entre valores morales y no morales. A decir verdad, la distinción es sutil. Los filósofos han distinguido el carácter moral, no tanto de los valores, sino de las razones que tenemos para actuar. Las razones que tenemos pueden ser morales o no. La distinción radica en el carácter *definitivo* (en inglés, “*overriding*”) de las razones morales. Se considera que las razones morales son razones *definitivas* para la acción, a diferencia de otro tipo de razones. De este modo, si tuviéramos que escoger entre el cuidado de los hijos y un trabajo medianamente remunerado pero suficiente para mantener a la familia en un nivel digno y un poco más que eso, versus un trabajo altamente remunerado, pero a costa de la unidad familiar (pensemos que ese trabajo requeriría muchos viajes y distancia, perdiendo momentos importantes de nuestros hijos), tenemos razones definitivas (o, al menos, de mucho más peso) para preferir la primera opción.

Complejicemos el caso anterior. Es cierto que los problemas morales se nos presentan, usualmente, mucho más difíciles. Si ese trabajo es, por ejemplo, el único medio de vida de mi familia, hay que tomar ese trabajo, ya que, de lo contrario, la familia no tendría un sustento. En ese caso (y a diferencia del anterior) no hay que optar entre un valor más importante (la familia) y uno menos importante (el dinero), sino entre un mal y otro menor.

Dijimos que las razones morales son aquellas razones definitivas para la acción. ¿Cuál es su relación con los valores? Las razones morales se *fundan* en valores. Valores morales serían, entonces, valores importantes, cuya *realización* nos da *razones definitivas para la acción*.

Ahora bien, ¿cómo determinar la importancia de ciertos valores? Algunos filósofos han planteado que todo podía ser medido desde la perspectiva de la *felicidad*. La idea que aquí vamos a defender más adelante acepta esta idea a grandes rasgos. Sin embargo, *¿qué es la felicidad?* Algunos de esos filósofos (que podemos llamar “eudaimonistas” porque plantean que el valor moral supremo es la felicidad, la que se denominaba “eudaimonía” en el griego de Aristóteles) afirmaron que la felicidad consiste en la prosecución del placer y la evitación del dolor. Estos filósofos pueden ser llamados *eudaimonistas-hedonistas* (“hedonista” viene de “hedon”, que significa “placer” en el griego antiguo). Uno de estos pensadores es John Stuart Mill (2014, p. 70) (s. XIX), quien afirmó que:

Conforme al principio de la mayor felicidad [...] el fin último, en relación con el cual y por el cual todas las demás cosas son deseables (ya estemos considerando nuestro propio bien o el de los demás), es una existencia libre, en la medida de lo posible, de dolor, y tan rica como sea posible en goces.

Otros filósofos plantearon que la felicidad no está vinculada substancialmente al placer y el dolor, sino a aspectos más “elevados” de la naturaleza humana, como la virtud. Así, Aristóteles (s. IV a. C) afirmó que: “La felicidad material y moral [es] una actividad del alma con arreglo a una finalidad virtuosa” (Ética a Nicómaco, I, 13, 1102a (2014, p. 64)).

Santo Tomás de Aquino (s. XIII) planteaba que la felicidad plena no estaba en esta vida, sino en la otra y, específicamente, en la *beatitudo* (contemplación de Dios). Así, afirmaba que: La bienaventuranza última y perfecta solo puede estar en la visión de la esencia divina (Suma Teológica, I-II, q. 3, a. 8, c (2006, p. 67)).

De la virtud en específico ya se hablará en otro capítulo de este libro. Por mientras, afirmemos que las virtudes, en cuanto cosas que sería razonable apreciar y desear, constituyen *valores*.

Y el placer, ¿es un valor? Y el dolor, ¿será lo contrario (un “antivalor”, podríamos decir)? Del mismo modo que el dinero es un valor, sería muy difícil señalar que el placer no lo es. Sin embargo, cabe preguntarnos si puede ser considerado un valor moral. Para los utilitaristas clásicos, el placer no solo es un valor moral, sino el *único* valor moral, respecto del cual se derivan *todas* nuestras exigencias morales. Por supuesto –y para ser justos–, es necesario indicar que, para este sistema moral, es la *suma neta de placer* lo que se entiende como lo exigido moralmente (sobre ello hablaremos en el capítulo dedicado al utilitarismo).

El problema con el utilitarismo clásico es que parece que el placer no lo es todo en la vida, ni siquiera lo más importante. El filósofo Robert Nozick (1988, pp. 53-54) dio el siguiente ejemplo:

Supongamos que existiera una máquina de experiencias que proporcionara cualquier experiencia que usted deseara. Neuropsicólogos fabulosos podrían estimular nuestro cerebro de tal modo que pensáramos y sintiéramos que estábamos

escribiendo una gran novela, haciendo amigos o leyendo un libro interesante. Estaríamos todo el tiempo flotando dentro de un tanque, con electrodos conectados al cerebro. ¿Debemos permanecer encadenados a esta máquina para toda la vida, preprogramando las experiencias vitales? [...] ¿Se encadenaría usted? ¿Qué más puede importarnos a nosotros además de cómo se sienten nuestras vidas desde adentro? [...] ¿Qué nos preocupa a nosotros, además de nuestras experiencias?

La respuesta más evidente es que no nos conectaríamos. Pero, si el placer es lo único bueno, ¿por qué no permanecer conectado? Quizás, porque no nos interesa, simplemente, experimentar, sino, más bien, *vivir*. El placer parece ser, más bien, no el objetivo último de nuestros actos sino un *efecto* de nuestras acciones, las cuales están orientadas por otros fines. Si, por ejemplo, me titulo, experimentaré una gran satisfacción. Pero esa satisfacción no será, por supuesto, el fin o la razón por la cual yo desplegué esa cantidad de esfuerzo en terminar una carrera. El placer, más bien, es un efecto o una consecuencia de un proceso que no tuvo nunca por objeto el placer, sino la realización personal, la felicidad.

El argumento anterior, notemos, se dirige tanto a la tesis hedonista del utilitarismo como al hecho de que todas las acciones puedan juzgarse moralmente debido al placer. Este, sí, es algo bueno, pero no es la razón por la cual deberíamos actuar moralmente. Quizás a veces actuamos guiados por el placer y, sin duda, esas acciones poseen implicancias morales; pero otra cosa es plantear que esas acciones quedan justificadas por el placer que producen. De hecho, lo más probable es que dichas acciones sean moralmente reprobadas por razones más de peso.

6. ¿Cuáles son los valores morales?

Si acaso el placer es un valor moral (cosa que muy pocos han negado), difícilmente podrá ser el valor moral más importante (cosa que muchos han rechazado). Queda, entonces, por ver cuáles son esos valores morales más importantes.

Una pista de dónde habría que buscar está en los primeros ejemplos que dimos al inicio de este capítulo, a saber: la familia, la amistad, la vida, etc.

Comparemos la familia con el placer y el dinero. Pensamos, normalmente, que la familia vale más que el placer o el dinero. Es más, en virtud de nuestras relaciones familiares usualmente experimentamos dolor o falta de dinero. Pensemos que un hermano se encuentra gravemente enfermo. Dicha situación genera dolor y, además, detrimento en el dinero familiar. Si mi hermano tiene cáncer, no dudaría en usar mis recursos —y los de la familia— en curar su condición o en hacerla más llevadera en el caso de que no se pueda curar. Dicha situación, claramente, implica un gran dolor. Sin embargo, no por ello el dolor que provoca supone que acompañar al ser amado sea algo malo. Todo lo contrario.

Un ejemplo más sencillo quizás se da con la vida y la salud. Si tenemos una carie, iremos al dentista. Usualmente, el procedimiento para eliminar la carie es poco placentero, además de costoso. Si el placer fuera un valor moral —en el sentido relevante de dar razones definitivas para la acción— entonces no sería razonable ir al dentista. Si el dinero fuera un valor moral, tampoco sería razonable ir (porque, al menos en Chile, la salud es cara). Sin embargo, creemos que nuestra salud es más importante que las consideraciones de placer y dinero.

Algunos autores reconocen este hecho y han elaborado listas con estos valores. Entre ellos se encuentran los valores antedichos: la vida y la salud, la amistad, la familia, el juego y el trabajo, la experiencia de la belleza, la religión, entre otros. Estos valores no son unánimemente considerados como tales por todos los autores, por cierto. Sin embargo, los mencionados anteriormente nos ofrecen un buen número de ellos para reflexionar.

La característica fundamental de estos valores es que ellos están a la base de todas nuestras deliberaciones morales y que, si son adecuadamente integrados en nuestras acciones y decisiones vitales, esto tiene como resultado la plenitud o felicidad. Esta felicidad no es derivativa del placer, como podría pensar un utilitarista. Es, en cierto modo, una concepción de la naturaleza humana que nos indica que, en la medida en que realicemos estos bienes en nuestras vidas, seremos felices. La felicidad, entonces, es derivativa, no del placer, sino de la realización de estos bienes. Quien los realiza, es feliz. Quien los realiza, se realiza.

Estos valores han sido llamados, por algunos autores, “bienes humanos básicos” porque constituyen los aspectos fundamentales de la plenitud humana. Sin ellos, una vida humana difícilmente podría ser llamada plena, al menos no en un sentido relevante de lo que se entiende por plenitud. Alfonso Gómez-Lobo (2006, p.28), filósofo chileno que ha reflexionado sobre estos valores, comenta:

Un bien humano básico es a la vida buena o plena algo así como las pastas son a la comida típica de Italia. La pasta es un ingrediente clave, y puede aparecer de distintos modos en los distintos platos: como *spaghetti*, *fettuccine*, *tortellini*, etc. Pero tal como una comida sin pastas no puede ser un plato típico de Italia, una vida sin bienes humanos básicos tampoco puede llamarse una vida plena o de alta calidad.

Pensemos, por ejemplo, en la familia (Gómez-Lobo afirma que es un bien humano básico). Una vida sin familia es, sin duda, una tragedia (pensemos en los niños que viven en el Senegal, sin una familia que se haga cargo de ellos). En no pocos casos, la familia es esencial para llegar a ser una persona con las capacidades mínimas de socialización. Ella constituye el núcleo formativo esencial de una persona.

Aunque la familia es fundamental, tampoco es la única cosa fundamental de una vida plena y lograda. Pensemos en la amistad, sobre la que ya hemos hablado. Una vida sin amigos quizás no sea una tragedia en el sentido anteriormente descrito con relación a la familia, pero sin duda es una vida un poco vacía. Los amigos parecen ser, en no pocos casos, indispensables en una vida feliz.

Uno de los valores básicos más estudiados es el del conocimiento. Al respecto, señala John Finnis:

Curiosidad es el nombre que damos al deseo o inclinación [...] que tenemos cuando, solo por el objetivo de saber, queremos averiguar algo. Uno quiere saber la respuesta a una particular pregunta. Aparte de mi informe o tarea [...] ¿Qué significa esta disposición legal? ¿Qué es lo que hace que los autores de la Decimocuarta Enmienda se preocupen por la igualdad económica? ¿Qué pasó la noche del asesinato? ¿Son el “deseo” y la “inclinación” tan sinónimos como supone la primera oración de este párrafo? ¿Tiene $e = \frac{1}{4} mc^2$? ¿Cómo funciona este reloj? *Sería bueno averiguarlo*. Muy frecuentemente, por cierto, el surgimiento de las preguntas no está acompañado por ningún estado emotivo particular. Muy frecuentemente, la inclinación ha de ser descrita, más ambiguamente, como “tener un interés”. (Finnis, 1980, pp. 60-61)

En una misma línea, Aristóteles abría su obra maestra, la *Metafísica*, diciendo: “Todos los hombres desean, por naturaleza, saber” (Aristóteles, *Metafísica*, A, 980a, 21 [1994, p. 69]).

El querer saber es una inclinación lo suficientemente básica. En ese sentido, forma parte de nuestra naturaleza más profunda. Y si nos preguntamos qué es lo que da fuerza a nuestros empeños por estudiar una carrera, desarrollar un *hobby*, o vincularnos con personas interesantes –y de manera relacionada con otros valores básicos, como, por ejemplo, el trabajo, el juego o la amistad– veremos que el conocimiento está a la base de todas estas decisiones.

Cuando comenzamos a hablar de los valores, mencionamos que podrían ser intrínsecos, extrínsecos, instrumentales, finales, conmensurables, inconmensurables, comparables e incomparables. ¿Qué tipo de valores son los bienes humanos básicos? Sin duda, son inconmensurables, incomparables, intrínsecos y finales. Inconmensurables e incomparables, porque no pueden ser comparados, medidos y compensados unos con otros. No tiene sentido preguntarse, por ejemplo, cuánta amistad vale la familia, o cuánto conocimiento vale la amistad. O si vale más el conocimiento que la familia, etc. Los autores que defienden la existencia de estos valores dirían que, si bien uno no está obligado a formar una familia o a proseguir el conocimiento, eso no significa que no sean cosas buenas. Quizás haya alguien que, en vez de desarrollar el bien de la familia, se haya dedicado a crear conocimiento, o al revés: una persona decidió dedicarse a tiempo completo a su familia. ¿Eso significa que el trabajo no sería un bien? Para nada. Solo significa que cada uno de nosotros tiene una forma de ser que lo predispone a desarrollar ciertos bienes humanos básicos. En ese sentido, esta concepción de los valores supone un *pluralismo respecto del valor*: no hay una sola cosa que es buena, sino muchas; no hay un solo valor, sino muchos. Qué valores voy a profundizar en mi vida dependerá de quién soy yo. Y para eso, sin duda, es necesario un cierto grado de autoconocimiento.

En cuanto básicos, estos valores son intrínsecos y finales. Intrínsecos porque tienen valor por sí mismos, y no derivativamente de otras cosas. La amistad (por ejemplo) es, además, un valor final, porque se quiere por sí y no por otra cosa, a diferencia de (por ejemplo) el dinero, que se quiere para otras cosas. Si somos coherentes con la forma en que nosotros usamos y obtenemos el dinero, nos daremos cuenta de que un padre o madre de familia que trabaja quiere el dinero, en una medida no menor, para solventar los gastos de su

familia. Luego, el dinero es instrumental a la familia, cual es el valor final de nuestra acción. El dinero, a su vez, es un valor extrínseco, porque adquiere su valor derivativamente de otros valores intrínsecos. Si el dinero no nos sirviera para promover otros valores, como el del juego, la experiencia estética, la vida y la salud, la amistad, la familia, difícilmente serviría de algo y, por lo tanto, perdería su valor.

BIBLIOGRAFÍA

- Arancibia, F. (2017). *Religión en el espacio público*. Santiago: Olejnik.
- Aquino, T. (1994). *Suma de Teología*, II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2006). *Ética a Nicómaco*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Chang, R. (2002). *Making Comparisons Count*. New York: Routledge.
- Davison, S. (2011). *The Intrinsic Value of Everything*. New York: Continuum.
- Finnis, J. (1980). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Gómez-Lobo, A. (2006). *Los bienes humanos*. Santiago: Mediterráneo.
- Hirose, I., Olson, J. (eds.) (2015). *The Oxford Handbook of Value Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Lemos, N. (1994). *Intrinsic Value*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mill, J. S. (2014). *El utilitarismo*. Madrid: Alianza.
- Murphy, M. C. (2001). *Natural Law and Practical Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nozick, R. (1988). *Anarquía, Estado y Utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Oderberg, D. (2000). *Moral Theory*. Oxford: Blackwell.
- Orsi, F. (2015). *Value Theory*. London: Bloomsbury.
- Zimmerman, M. (2001). *The Nature of Intrinsic Value*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Zimmerman, M., Rønnow-Rasmussen, T. (eds.) (2001). *Recent Work on Intrinsic Value*. Dordrecht: Springer.

BIBLIOGRAFÍA SUGERIDA

- Los apartados 1 a 4 hablan sobre temas fundamentales de teoría del valor. Una introducción a estos puede encontrarse en Orsi (2015) y Hirose y Olson (2015). Los problemas relativos al valor intrínseco, extrínseco, instrumental y final pueden profundizarse en Lemos (1994), Zimmerman (2001) y Davison (2011). Sobre comparabilidad y conmensurabilidad de los valores, el libro de Chang (2002) constituye la mejor exposición. Sobre la noción de valor intrínseco, el compendio de Zimmerman y Rønnow-Rasmussen (2005) recoge los mejores trabajos en la materia.
- Los apartados 4 a 6 recogen problemas de ética normativa. Este libro es, en su conjunto, una exposición de las principales corrientes (véanse los capítulos dedicados a la ética de la virtud, el utilitarismo, la deontología y la ética del discurso). Sobre la ética de bienes, véanse los libros ya citados de Finnis y Gómez-Lobo, y también los de Oderberg (2000) y Murphy (2001). Yo mismo he escrito un libro en español (Arancibia 2017) sobre esta teoría y, en particular, sobre el valor de la religión.

PREGUNTAS DE REFLEXIÓN

1. ¿Cuáles son los valores que le dan sentido a mis decisiones personales? Reflexione desde la perspectiva de la distinción entre valores finales e instrumentales.
2. Un dicho popular señala que “todo tiene su precio”. ¿Es posible que algo que considero de gran valor, pueda ser comprado? ¿Habrá cosas que no puedan ser compradas? Reflexione sobre la distinción entre bienes comparables e incomparables.
3. Piense en sus relaciones personales. ¿Son relaciones genuinas o interesadas? Reflexione desde la distinción entre valores finales e instrumentales.
4. El valor de las personas, ¿depende de lo que son o de otra cosa ajena a ellas? Reflexione desde la distinción entre valores intrínsecos y extrínsecos.
5. ¿Cuál es el valor del placer y del dinero? ¿Es razonable considerarlos valores morales? ¿Por qué?
6. Reflexione sobre sus decisiones personales más importantes. ¿A qué bienes humanos básicos refieren?

PARTE IV

¿CÓMO SE EVALÚAN LOS CASOS?
UNA PROPUESTA

Capítulo 14

ATERRIZAJE A LOS CASOS CONCRETOS. PARAR, DISTINGUIR, Y EL MÉTODO TRIANGULAR

LUCA VALERA

Resumen

En este capítulo se identifican los elementos necesarios para el “discernimiento ético”, es decir, fin, objeto y circunstancias (“enfoque objetivo”). También se presenta una oportuna metodología para ello (el “método triangular”).

Una vez terminado nuestro recorrido en el mundo de la ética y la aplicación, probablemente habremos entendido que no siempre es fácil saber si una acción es buena o mala. Aunque a veces sí es muy claro, muchas otras veces no lo es: no sabemos cuál es la decisión correcta que hay que tomar. Las acciones, de hecho, tienen muchos aspectos distintos y algunos pueden ser buenos, otros no tanto, y no siempre hay acuerdo acerca de qué aspecto se debe priorizar cuando se evalúa moralmente.

Hemos aprendido, por otro lado, que algunos sistemas éticos evalúan las acciones a partir de sus consecuencias, otros a partir del fin que quieren lograr (cualesquiera sean los medios empleados) y otros a partir del bien que generan en el mismo agente. Dichos sistemas se preguntan, por ejemplo: ¿Qué consecuencias tendrá esta acción? ¿Estoy actuando libremente, porque yo lo decidí, o me están obligando a hacer algo contra mi voluntad? ¿Tengo ganas de hacerlo? ¿Esta acción respeta las normas? ¿Me conviene realizarla? ¿Me hace ser una mejor persona? ¿Es algo que todo el mundo hace?

En lo que sigue, trataremos de identificar los elementos necesarios para evaluar las distintas acciones y casos (es decir, presentaremos elementos útiles para el “discernimiento ético”), evidenciando una oportuna metodología para ello. Antes de eso, sin embargo, es necesario entender por qué es importante discernir éticamente.

1. La importancia del discernimiento ético

¿Qué significa el “discernimiento ético”? Discernir significa “distinguir” y el discernimiento ético se refiere al criterio que tiene una persona para diferenciar los distintos elementos de la acción para la realización de un juicio moral. Por ejemplo, cuando a alguien le proponen un negocio, este debe analizar lo bueno y malo de esa propuesta para poder tomar la decisión correcta; o cuando tenemos que elegir si aceptar o no una oferta de trabajo, tenemos que ponderar lo que sería bueno para nuestra carrera de esa oferta y lo que, al revés, sería perjudicial. Lo mismo sucede con el discernimiento ético: se trata de un análisis de los elementos valiosos de un curso de acción en parangón con otro, a la luz de lo bueno y lo malo.

Sin embargo, como la ética no es una ciencia exacta, no se puede esperar que sus juicios tengan siempre la misma precisión que los cálculos matemáticos. Así afirma, de hecho, Aristóteles (1094b 25-1095b 7):

Su contenido lo explicaremos suficientemente si hacemos ver con claridad la materia que nos proponemos tratar, según ella lo consiente. No debemos, en efecto, buscar la misma precisión en todos los conceptos, como no se busca tampoco en la fabricación de objetos artificiales. Lo bueno y lo justo, de cuya consideración se ocupa la ciencia política, ofrecen tanta diversidad y tanta incertidumbre que ha llegado a pensarse que solo existen por convención y no por naturaleza. Y los bienes particulares encierran también por su parte la misma incertidumbre, ya que para muchos son ocasión de perjuicios: hay quienes han perecido por su riqueza, y otros por su valentía. En esta materia, por tanto, y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar en nuestro discurso la verdad en general y aun con cierta tosquedad. Disertando sobre lo que acontece en la mayoría de los casos, y sirviéndonos de tales hechos como de premisas, conformémonos con llegar a conclusiones del mismo género. Con la misma disposición es menester que el estudiante de esta ciencia reciba todas y cada una de nuestras proposiciones. Propio es del hombre culto no afanarse por alcanzar otra precisión en cada género de problemas

sino la que consiente la naturaleza del asunto. Igualmente absurdo sería aceptar de un matemático razonamientos de probabilidad como exigir de un orador demostraciones concluyentes.

En este sentido, el discernimiento ético no consiste en un cálculo computacional que ofrecerá siempre el mismo resultado: el *esprit de finesse* es irrenunciable para las tomas de decisiones orientadas éticamente. Así como habíamos dicho que la vida no es *Ikea* (capítulo 6) y por eso la ética aplicada no puede ser reducida a una mera aplicación de instrucciones predefinidas, igualmente el discernimiento ético requiere una cierta dosis de creatividad y capacidad de leer entre las intrincadas líneas de la experiencia.

2. El enfoque objetivo de la ética

Dada la complejidad de la tarea que tenemos que enfrentar, ocurre hacer una elección previa: no podemos tratar de aplicar las metodologías de discernimiento de todos los sistemas éticos mencionados anteriormente, ni tampoco usar algunos elementos de unos sistemas y otros de otros, como para alcanzar un pluralismo de miradas. En lo que sigue, propondremos una metodología bien definida (el “enfoque objetivo”), que se basa en la evaluación ética de todos los elementos que conforman la acción. En la tradición clásica (Rhonheimer 2000; Vendemiati 2008), dichos elementos son: el fin del agente, el objeto de la acción y las circunstancias que definen la acción. Empecemos por definir estos elementos.

Por “fin” del agente se entiende:

[...] lo que este quiere lograr por medio de la acción realizada. Es el objeto inmediato de la voluntad, llamado “intención”. De este fin depende que la acción se ordene, efectivamente o no, al fin último. Es muy distinto robar para dar de comer a los hijos, que hacerlo para enriquecerse. (Fernández, 2006, p. 179)

El fin es, entonces, la intención que una persona tiene cuando está haciendo algo. Se refiere al valor (o a aquello valioso) que quiere alcanzar con esa acción, a aquello que psicológicamente la mueve a actuar. El fin responde

a la pregunta: ¿para qué realizas esta acción? Por ejemplo, imaginemos que soy un famoso obstetra y tengo muchas pacientes embarazadas atendiéndose conmigo. Durante los días festivos me permiten ganar un honorario más alto por las cesáreas, por lo que cuando llega el momento del parto, le propongo a mis pacientes agendar el parto por cesárea un domingo. ¿Cuál es el fin de esta acción? Ganar más dinero o aumentar mi honorario. ¿Esto tiene algo que ver con mi trabajo de obstetra? Claramente sí, porque sin la operación quirúrgica no podría ganar el monto más alto que quiero ganar. Sin embargo, ¿es el fin de la operación quirúrgica ganar dinero? No. El fin de esta es el parto mismo, es decir, que pueda nacer el niño sin mayores complicaciones. En este sentido, el fin de un honorario alto es el fin del agente, no de la acción en sí misma.

Se puede entender, así, cómo no siempre coincide el fin del agente –lo que, en la tradición clásica, se llama *finis operantis*– con el fin de la acción en sí misma –lo que, en la tradición clásica, se llama *finis operis*–. Dicha acción en sí misma, con independencia de las circunstancias y del fin del agente, se llama objeto. En el ejemplo anterior, el “objeto” es hacer una operación quirúrgica específica (es decir, un parto). En este sentido:

[...] el “objeto” es aquello hacia lo que la acción tiende de suyo y que termina considerándolo en su relación con la norma moral. Por ejemplo, el objeto moral de un homicidio es la muerte de un hombre, pero no en cuanto a que se le paró el corazón, sino en cuanto a que un hombre le quitó la vida a otro, pues la acción mala no está en que un hombre murió sino en que otro se la quitó. El objeto otorga a la acción humana su moralidad primera y esencial. (Fernández Ardavín, 2006, p. 179)

Entonces, para saber cuál es el objeto, debo responder a las preguntas: ¿qué pretendo hacer moviéndome de este modo?, ¿qué es lo que califica a la acción en sus elementos más esenciales? O, dicho de otra forma, ¿cómo puedo definir más propiamente esta acción? Se trata, probablemente, de la dimensión más difícil de definir de una manera clara y precisa, ya que no siempre las acciones “hablan por sí mismas”, es decir, no siempre nos cuentan “cómo son”. El límite entre un robo y una acción guiada por la benevolencia hacia los más pobres, por ejemplo, no es tan claro si pensamos en Robin Hood.

Si tomamos, por ejemplo, el caso de un empleado que le cuenta a sus colegas la conversación confidencial que escuchó mientras pasaba por afuera de la sala de reuniones de los directores: ¿cómo podríamos llamar esa acción? ¿Cuál es su “objeto”? Como se puede entender, el empleado no simplemente “ha conversado”, sino que “ha violado la confidencialidad”. Asimismo, si un estudiante lee lo que está respondiendo su compañero durante un examen, el estudiante no está “leyendo”, sino que está “copiando”. Claramente, las justificaciones que podríamos encontrar para definir el objeto de una acción de una u otra manera son muchas: por esta razón decíamos que el discernimiento implica necesariamente el *esprit de finesse*.

Por último, están las circunstancias, aquellas situaciones que se dan junto al actuar humano. Más concretamente, son los elementos secundarios de un acto moral y que contribuyen a agravar o disminuir la bondad o malicia de los actos humanos (por ejemplo, la cantidad de palabras copiadas por el estudiante en el ejemplo anterior). Pueden también atenuar o aumentar la responsabilidad del que obra.

El hombre actúa en medio de un cúmulo de circunstancias. Las más comunes son:

- Quién: la persona que actúa;
- Dónde: el lugar donde se realiza;
- Con qué medios: los medios con los que se lleva a cabo la acción;
- Cuándo: se refiere al momento en el que se realiza la acción (Gay Bochaca, 1998, p. 77).

En este sentido, podríamos definir las circunstancias como aquellos elementos que acompañan la acción, tales como *dónde* se realiza, *cuándo* se hace, *cuánto*, con qué *medios*, con qué *consecuencias*, de qué *modo*. Todos estos elementos, como decíamos, pueden mejorar o agravar la acción misma, sin cambiar el “objeto” ni el “fin” del agente: el robo sigue siendo un robo, así como el plagio sigue siendo un plagio, aunque sea de unas pocas líneas. Pero es muy distinto robar mil pesos a robar un millón, así como es muy diferente llegar a una reunión cinco minutos tarde a que cinco horas tarde.

Entre las distintas circunstancias que se deben considerar (ya que usualmente son consideradas las más relevantes), hay que destacar las consecuencias de la acción:

Cuando estamos a punto de hacer alguna cosa, lo lógico es que consideremos las consecuencias que tendrá esa acción. Si tomar prestada la chaqueta de una amiga (sin su conocimiento o consentimiento) la dejará a ella sin abrigo para esta fría mañana, probablemente esté mal hacerlo. Pero no todas las consecuencias tienen igual importancia. Las consecuencias normales o habituales son muy importantes para juzgar una acción. Pero las que surgen por la acción independiente de otros, podrían no serlo. (Gómez-Lobo, 2006, p. 76)

Cuando no se consideran adecuadamente las consecuencias habituales o normales de una acción, es decir, cuando se juzga precipitadamente y sin cuidado, se comete una falta por negligencia. No había mala intención y, sin embargo, se hizo mal. ¿Por qué? Porque no se consideraron las circunstancias (en especial, las consecuencias) con el cuidado necesario. En este sentido, si bien –por su imprevisibilidad– las consecuencias no pueden ser los únicos elementos que debemos considerar para evaluar la bondad o maldad de una acción, siempre es bueno tomarlas en cuenta (sobre todo, las normales o habituales), en cuanto son circunstancias de la acción misma.

3. ¿Cómo evaluamos? El método triangular

Una vez que se haya definido el objeto, el fin y las circunstancias, hay que ver si estos son buenos o malos. En esto, de hecho, consiste nuestra propuesta: si los tres elementos que acabamos de mencionar son los factores decisivos que definen una acción, tendremos que evaluar la bondad o maldad de ellos para determinar la bondad o maldad de la acción misma. En lo que sigue, entonces, vamos a ver cómo se realiza dicha evaluación:

- i) Si el objeto es malo, la acción entera va a ser mala. Por ejemplo, robar es malo. Robar mil pesos, entonces, a pesar de que es una cantidad ínfima, sigue siendo una acción mala. Aunque esos mil pesos me sirvan para tomar el Metro y, de esta forma, poder atender a personas necesitadas, mi robo no se transformará en una buena acción: seguirá siendo una acción mala. ¿Y robar a los ricos que tienen mucho para dar ese dinero a los pobres? Aunque se tenga la mejor intención, sigue siendo un robo

y, por lo tanto, es una acción mala. En este sentido, Robin Hood no sería un héroe moral, sino alguien que actúa de una mala forma.

- ii) Si el objeto es bueno (o indiferente) pero el fin es malo, la acción entera va a ser mala. Por ejemplo, dar dinero en una colecta para ayudar a una buena causa es bueno, pero darlo porque el jefe me está mirando y quiero que vea cuán generoso soy, es malo, y hace que toda la acción sea mala. Un objeto bueno no transforma mi mala intención en un fin bueno.
- iii) Si el objeto y el fin son buenos (o indiferentes), pero las circunstancias son malas, la acción va a ser mala. Por ejemplo, jugar Sudoku no es una acción mala y jugar para entretenerse, tampoco. Sin embargo, jugar Sudoku toda la tarde en la oficina, hasta que sea hora de irse, sí es una acción mala. Por otro lado, si hubiera jugado Sudoku en mi casa, en un momento de descanso personal, no habría sido una mala acción.

Por lo tanto, para que una acción sea buena, los tres elementos –objeto, fin y circunstancias– tienen que ser buenos: no hay posibilidad de que, de uno o más elementos malos, resulte una buena acción. Para hacer un buen triángulo –de hecho, se llama “método triangular”– se necesitan tres lados bien hechos y correctamente dispuestos: de lo contrario, no tendríamos nunca un triángulo, sino líneas que solamente se encuentran en un punto.

De lo dicho se desprenden, así, algunas consideraciones importantes:

- Los tres elementos de la acción son, por lo que concierne al juicio, independientes: el fin del agente no influencia al objeto o a las circunstancias (ni al revés). No obstante, aunque sean independientes, siempre se trata de la misma acción, y por eso dichos elementos interactúan en el conjunto de la acción.
- En el modelo que hemos presentado, el fin nunca puede justificar los medios. Por ejemplo: si soy dueño de una pyme y hago una estafa para tener dinero y así dar un buen aguinaldo a mis trabajadores, estoy actuando mal. Hacer una estafa es robar (“objeto malo”) y aunque el fin o la intención sea bueno, la acción es mala. Si le miento a un amigo para que él no pase un mal rato (“objeto malo”, “fin bueno”), estoy haciendo algo malo. En este sentido, las mentiras piadosas siguen siendo mentiras, es decir, acciones malas.

- Otro aspecto que conviene resaltar es que, a excepción de cuando el objeto y el fin son indiferentes, las circunstancias solo agravan o atenúan la responsabilidad de la persona que actúa. Ellas no determinan el valor moral de la acción. Por ejemplo, es malo perder el tiempo deliberadamente cuando se está en la oficina. Si eso sucede solo una vez, es malo, pero es mucho menos malo a que si sucede todos los días.

Una vez clarificados estos elementos, sabemos entonces cuáles son los elementos que tenemos que considerar para evaluar éticamente las acciones. En resumen, podríamos decir que los pasos para evaluar moralmente una acción son:

- i) Primero, identificar los elementos de la acción: objeto, fin y circunstancias.
- ii) Segundo, valorar cada uno de estos elementos a la luz de lo bueno y de lo malo (véase FIGURA 1)
- iii) Y, tercero, actuar según la mejor opción posible entre las opciones que se me presentan. Es decir, elegir la mejor opción posible según la situación en la que me encuentro.

FIGURA 1 • TABLA DE RESUMEN DEL MÉTODO TRIANGULAR.

	Objeto	Fin	Circunstancias	Acción
Primero →	Malo	Bueno	Buenas	Mala
Segundo →	Bueno	Malo	Buenas	Mala
Tercero →	Bueno	Bueno	Malas	Mala

↓

Por lo tanto, para que una acción sea buena, los tres elementos tienen que ser **BUENOS**

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1983). *Ética a Nicómaco*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, traducción de A. Gómez Robledo, 2^{da} ed.
- Fernández Ardavín, B. (2006). *Ética de la dirección: Decisión con libertad*. México: Rus.
- Gay Bochaca, J. (1998). *Curso básico de ética cristiana*. Madrid: RIALP.
- Gómez-Lobo, A. (2006). *Los bienes humanos. Ética de la ley natural*. Santiago: Mediterráneo.
- Rhonheimer, M. (2000). *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*. Madrid: RIALP.
- Vendemiati, A. (2008). *In prima persona. Lineamenti di etica generale*. Roma: Urbaniana University Press.

BIBLIOGRAFÍA SUGERIDA

- Blanco, L.A. (203). *Ética integral*. Bogotá: Ecoe ediciones.

PREGUNTAS PARA LA REFLEXIÓN

Piensa en un caso que te parezca que genera problemas éticos en el ámbito de tus estudios:

1. ¿Puedes identificar correctamente los elementos que debes considerar en el método triangular?
2. A través de este método, ¿logras evaluar éticamente dicho caso?

