

9. La conducción de una vida y el momento del bien*

I

La palabra «inconmensurabilidad» suele dejarse ver en la discusión de dos tipos diferentes de situación en la vida moral.

La primera se da cuando tenemos que hacer una elección y hay dos bienes diferentes en juego: bienes que son lo bastante distintos para que nos cueste ponderarlos entre sí en una misma deliberación. Por ejemplo, en un caso imaginado por Bernard Williams, el acto con las mejores consecuencias puede, en alguna situación, estar en conflicto con las exigencias de mi integridad. Puede suceder también que las demandas de benevolencia planteadas a otros choquen con las de mi realización, o que las exigencias de justicia contradigan las de la piedad y la compasión.

El segundo tipo de contexto es cada vez más habitual en nuestro mundo. En él debemos comparar de algún modo las exigencias surgidas de las perspectivas éticas de culturas y civilizaciones muy diferentes, y tal vez incluso arbitrar entre ellas. En este caso, solemos esforzarnos en vano por encontrar un terreno común de razonamiento que pueda ser aceptado por los integrantes de ambas culturas.

Pero hablar aquí de «inconmensurabilidad» es a menudo torpe y simplista. En este ámbito es necesario hacer una serie de importantes distinciones. Voy a explorar el primero de esos contextos, e intentaré decir algo sobre lo que significa razonar cuando bienes muy diferentes están en juego.

* Título original: «Leading a life», artículo inédito redactado por Charles Taylor en 1996 para este volumen. [El título castellano corresponde al de la versión francesa, «La conduite d'une vie et le moment du bien». (*N. del T.*)]

II

Una idea básica con la cual comienzo la discusión del primer contexto es que cualquier explicación adecuada debe hacer justicia tanto a la diferencia como a la unidad. Estos contextos nos arrinconan y obligan a reconocer la diversidad de los bienes. Pero al mismo tiempo parecemos capaces, al menos, de esforzarnos por tomar decisiones no arbitrarias en esas situaciones, lo cual indica que en cierto modo la unidad es algo que podemos buscar en nuestra vida moral.

Desde luego, este punto de partida dista de ser indiscutido. En el mundo filosófico, son legión quienes adoptan puntos de vista que niegan la diversidad de los bienes y plantean la unidad de una manera no problemática. Aludo por una parte a las varias formas del utilitarismo y por otra a las teorías inspiradas en Kant. En respuesta a ellas, aparecen críticos para quienes la diversidad de los valores hace imposible arbitrar entre ellos. Las concepciones más populares de este tipo son hoy las diferentes corrientes del «pos-modernismo».

Creo que estas dos posiciones extremas ignoran características cruciales e innegables de nuestra vida moral. Estas han sido señaladas con frecuencia y yo haré otro tanto en las páginas siguientes, pero mi principal objetivo va más allá de la actitud negativa de refutar aquellas posiciones unilaterales. Me gustaría contribuir a forjar una concepción plausible del razonamiento moral que refleje tanto su ineludible diversidad como su lucha constante por la unidad.

La polarización de la escena filosófica refleja en primer lugar el poderoso impacto de las teorías de la unidad sobre el pensamiento posiluminista. Las teorías de la diversidad surgen en reacción a esa cuasi hegemonía. El atractivo de las primeras es fácilmente entendible, pues parecen introducir claridad y decidibilidad en la vida moral.

Aportan una claridad similar a la de las teorías científicas. Muestran que una gama muy amplia de intuiciones morales y obligaciones sentidas son las realizaciones de una única finalidad, como la felicidad más grande del mayor número, o la exposición de un criterio único, como el intento de universalización de la máxima de la acción. Esta unidad trae aparejada la decidibilidad. O bien ponderamos diferentes acciones a la luz de una única finalidad global, o simple-

mente examinamos qué acciones son permisibles según el criterio. Si más de una lo es, nos enfrentamos por definición a una elección no moral entre ellas.

Pero la claridad se ha logrado no sólo gracias a la unión de las diversas exigencias sino también por la exclusión de algunas, o al menos su relegación a un lugar de menor jerarquía. El utilitarismo explicita nuestro sentido de la importancia de lo que llamaré «benevolencia», para retomar el término del siglo XVIII, es decir, la vocación de ayudar a nuestros semejantes a vivir y prosperar, prolongar la vida y reducir el sufrimiento. No parece, sin embargo, dar cabida a las metas de la realización personal o a las aspiraciones de alcanzar en nuestra vida otros bienes al margen de la benevolencia: la integridad, la sensibilidad, el amor (excepto en la medida en que estos son instrumentos de esa benevolencia). Por eso las exigencias de integridad, por ejemplo, pueden considerarse como un desafío para el utilitarismo.

Las diversas teorías inspiradas por Kant dan sin duda articulación a nuestro sentido de la justicia. Pero también relegan la realización personal a un rango inferior entre nuestros objetivos. En primer lugar es preciso cumplir las exigencias de la justicia; más tarde estará a la orden del día la búsqueda de la «vida buena». Encontramos esta idea en Jürgen Habermas, por ejemplo. Llegamos así a una delimitación rigurosa del dominio de la moralidad, con un criterio muy claro del bien y del mal, pero al precio de una exclusión del ámbito de aquella de una serie de aspiraciones que ahora se clasifican como meramente personales, y por lo tanto no obligatorias en el mismo sentido.

En un aspecto importante, este proceder está sobredeterminado. Se origina en razones tanto epistemológicas como morales. Ya he mencionado los atractivos epistemológicos: la claridad, el sentido de decidibilidad, la intuición de los fundamentos de la moralidad, debida en apariencia a la vinculación de todas las obligaciones con un solo principio. Pero las razones morales son igualmente importantes, si no más. La cultura posiluminista moderna y liberal ha atribuido a la justicia y la benevolencia una centralidad y una importancia en la vida moral que parecen no tener precedentes en la historia humana. Los problemas de máxima importancia giran en torno de ellas. Las transgresiones más graves y escandalosas, que épocas anteriores podrían haber

caracterizado como blasfemia, traición a la tribu o infracciones al código familiar y sexual, se identifican ahora como violaciones de los derechos humanos. En la corriente de pensamiento posterior a la Ilustración, aun la moralidad sexual sufre un desplazamiento de su centro de gravedad. El mal no se define ahora en términos de impureza personal sino como un atentado contra los derechos de otro, tal cual ocurre en los casos de acoso sexual o en la nueva condena feminista radical de la pornografía como una forma de violencia contra las mujeres.

Hay por lo tanto una convergencia de varias cosas. En primer lugar, un temperamento moral que exalta las cuestiones de la benevolencia y la justicia por encima de todas las demás, aun al extremo de convertirlas en la suma de la «moralidad» propiamente dicha; luego, una concentración correlativa en nuestras obligaciones hacia los otros: la moralidad tiene que ver con el «deber». Y junto con ello, una claridad sin precedentes en asuntos morales: ante todo, porque los límites de la moral se trazan de la manera más precisa, y también porque los problemas que le incumben pueden resolverse mediante un procedimiento definido.

Esa claridad se conquista gracias a la relegación fuera de la deliberación moral de ciertos dominios históricamente importantes del pensamiento ético. Hay dos ámbitos estrechamente conectados que son pertinentes para nuestro análisis. Cuando empezamos a reflexionar sobre la vida moral y cuestionamos tal vez los mandatos que se nos han transmitido, podemos tratar de definir qué es lo realmente importante.¹ En realidad, esa reflexión puede ser más radical de lo que doy a entender aquí, porque en un comienzo no tenemos la certeza de contar ya con una noción clara y definida de la importancia ni estamos seguros de que nos baste con descubrir qué cosas tienen esa propiedad. Al contrario, cuando examinamos diferentes teorías éticas nos sorprende su diferente manera de entender lo que aquí llamo con bastante vaguedad «importancia», y en particular los tipos muy diferentes de límites que trazan entre lo importante y lo que no lo es. En algunos casos, la frontera es muy marcada, co-

¹ Tomo esta expresión del muy interesante análisis realizado por Bernard Williams en *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985 [*La ética y los límites de la filosofía*, Caracas: Monte Avila, 1997].

mo un acantilado, y separa elevadas cuestiones de verdadera trascendencia moral de una planicie de deseos corrientes. En otros casos tenemos algo más parecido a una suave pendiente interrumpida por muchas mesetas, que representan una jerarquía finamente graduada de metas, ninguna de las cuales se destaca de manera pronunciada de las otras. La teoría de Kant parece ajustarse más al primer modelo, y la de Aristóteles, al segundo.

Este nivel de reflexión se preocupa por definir lo que he denominado «bienes de la vida»,² es decir, las acciones, modos de ser y virtudes que realmente nos definen una vida buena. ¿Se trata de la devoción a Dios, el coraje inquebrantable frente a la adversidad, la preocupación y benevolencia sinceras por nuestros semejantes o alguna combinación de estas y otras cualidades? Este plano se conecta con un segundo nivel en el cual tratamos de aclarar qué aspectos de los seres humanos, de su lugar en el universo, de su relación con Dios o de lo que fuere hacen que tales o cuales bienes sean los más elevados de la vida. Así, la devoción a Dios tiene sentido en el contexto de la visión de los hombres como criaturas de un Dios de amor. El coraje austero se comprende en el marco de la concepción de un universo hostil o indiferente y de un ser humano definido por la capacidad de conservar la dignidad y no ceder ante esa hostilidad: exige cierto tipo de imagen del universo, de nuestras capacidades y de las diferentes actitudes hacia aquel posibilidades por ellas. La concentración en la benevolencia puede tener una serie de contextos, algunos deístas, otros ateos y otros, por fin, que no son clasificables en términos de este contraste, pero que tienen en común una visión del amor, o algo parecido, como nuestra capacidad más elevada, y ven a los seres humanos como objetos dignos de ese sentimiento, sea como hijos de Dios, como seres con una dignidad intrínseca o por cualquier otra razón.

Esta definición adicional de nuestra naturaleza, posición o relación con un poder más alto explicita lo que denominaré «bienes constitutivos». Les doy ese nombre porque en este nivel se define lo que constituye nuestros bienes de

² Esta discusión hace suyas las expresiones y afirmaciones presentadas en C. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989, capítulo 4 [*Fuentes del yo*, Barcelona: Paidós, 1996].

la vida como tales. En cualquiera de los dos niveles, la reflexión es difícil de encarar sin referirse al otro. Esto es notorio en el caso de una ética deísta: ¿cómo puedo considerar que la meta de mi vida es la devoción a Dios si no creo ser, de algún modo, su criatura? Pero ocurre lo mismo en relación con la ética «desacralizada» del coraje austero. Parte del contexto que da sentido a esa ética es el hecho de que vivimos en un universo desacralizado y somos criaturas dotadas de ciertas capacidades. Distingo los niveles porque es posible describir las articulaciones por separado; por ejemplo, exponer en qué consiste la vida buena para nosotros. Sin embargo, para dar pleno sentido a esta y llegar, por lo tanto, a la intuición básica de que esa es la vida buena, es preciso actuar en ambos niveles.

Ahora bien, una de las características de gran parte de la filosofía moral de nuestros días es que se mantiene a distancia de estos dominios conexos. Simplemente parte de nuestras intuiciones y encuentra luego una fórmula con la presunta capacidad de generarlas y tal vez refinarlas en el proceso, hasta alcanzar el equilibrio reflexivo. Ese fue el procedimiento adoptado por un muy importante teórico contemporáneo de inspiración kantiana, John Rawls.³ Debe señalarse que Kant no restringió de manera análoga el alcance de su teorización, y planteó con claridad el estatus de los seres humanos como los únicos agentes racionales del universo y por lo tanto a) destinados a vivir según las exigencias de la racionalidad en el reino de la razón práctica, y b) en condiciones de granjearse respeto como poseedores de una dignidad que sólo ellos tienen en el mundo.⁴ Pero la meta de Rawls era reeditar parte de la teoría kantiana sin la «metafísica». Y esa actitud relegó efectivamente la reflexión sobre la vida y los bienes constitutivos a las tinieblas extrafilosóficas.

De manera similar, Habermas afirma ser capaz de demostrar que la norma de una ética discursiva es obligatoria para nosotros, mostrando que ya estamos comprometidos

³ Véase J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971 [*Teoría de la justicia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1979].

⁴ Véase E. Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, Nueva York: Macmillan, 1990 [*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona: Ariel, 1996].

con ella en virtud del modo como hablamos unos con otros. Podemos hacer completo caso omiso de la reflexión sobre el bien.

En el caso del utilitarismo, la negativa adopta una forma bastante diferente, con la tesis de que es sencillamente obvio que sólo una cosa es importante: la felicidad humana, el placer y la evitación del dolor o las preferencias humanas concretas, según cuál sea la formulación. En cierto sentido, estas tesis son menos enigmáticas que las teorías derivadas de Kant, porque es evidente que todas ellas hacen una afirmación sobre la importancia. Las teorías de inspiración kantiana dan a la justicia o el respeto por los semejantes una posición preponderante y relegan todo lo demás a un rango inferior. Parece curioso que se crean capaces de establecer esa prioridad en la estructura misma de su teoría, sin siquiera formularla como una proposición acerca de la importancia, y menos aún demostrarla. Los utilitaristas tienen al menos una posición oficial al respecto, e incluso algo parecido a una estrategia argumentativa. Esta consiste en aprovechar el clima de incredulidad y sospecha que rodea no sólo la fe en Dios o el Nirvana, sino las diversas aspiraciones a la trascendencia del yo, por lo menos dentro de la cultura posiluminista, para desafiar a sus adversarios a mencionar cualquier otra cosa susceptible de tener una importancia comparable a la felicidad y el sufrimiento humanos. Y luego esperan que sus interlocutores se condenen como reaccionarios anticuados y confusos y hasta misántropos.

Así, tenemos en la filosofía moral moderna un estilo influyente de pensamiento, que da libre curso a la difundida idea de que la justicia y la benevolencia son de suprema importancia y, de ese modo, también cosecha las recompensas de la claridad y la decidibilidad originadas en esa actitud restrictiva, al mismo tiempo que clausura todo el espacio —que en una cultura posiluminista debe mostrarse epistémicamente «blando»— dentro del cual pueden formularse y fundamentarse las definiciones de la importancia. La filosofía moral puede ahora abordar problemas tan «duros» y decidibles como el cálculo de beneficios, los teoremas de la teoría de la elección racional o la posibilidad de deducir de algún procedimiento ciertos mandatos intuitivamente vinculantes, y está en condiciones de mantenerse por completo al

margen del lóbrego dominio donde esas intuiciones pueden enunciarse, refinarse o desmentirse. Este estilo de pensamiento abarca, desde luego, amplias diferencias de opinión. La más notable es la prolongada disputa entre los utilitaristas y los kantianos. Pero el hecho mismo de que cada uno de los dos bandos identifique al otro como su principal adversario dice mucho sobre lo que los une y, a la vez, los aparta como grupo de los filósofos morales que quieren abrir los espacios cerrados.

Estos últimos también se agrupan en dos familias principales en el mundo filosófico de nuestros días. Están quienes, a menudo inspirados en Aristóteles, quieren redefinir una ética del bien y las virtudes, y quienes, tras los pasos de Nietzsche, procuran una impugnación radical de la hegemonía de la benevolencia; algunos llegan tan lejos como su maestro en el rechazo de toda la insistencia posiluminista en la reducción del sufrimiento y la crueldad, considerada como un intento de aprisionar y controlar el juego dionisiaco de nuestro ser.

Muchos neonietzscheanos son tan reacios a admitir que su postura antihumanista es un juicio franco sobre la importancia como los teóricos posiluministas lo son en cuanto a su humanismo. Los primeros elaboran, sobre la base del perspectivismo nietzscheano, complejas razones cuasi epistemológicas para explicar por qué los juicios sobre el bien no tienen valor de verdad y son meros reflejos de posturas de poder, y deducen su antihumanismo del hecho supuestamente universal de que todos los órdenes intelectuales se imponen sobre el caos, y por lo tanto la lucha entre ellos es, en definitiva, una lucha de poder. En este aspecto (como sus adversarios neokantianos), son menos francos que su maestro (aunque posiblemente más coherentes).

Todo esto explica por qué los intentos racionales y responsables de explicitar los bienes, tanto constitutivos como de la vida, no tienen muy buena reputación en la filosofía contemporánea. Pero es justamente en este dominio donde podemos tener la esperanza de arrojar más luz sobre el modo de reconocer una diversidad de bienes y tratar de construir la unidad de nuestra vida frente a ellos. No es sorprendente que seamos poco claros al respecto. Entre quienes han dictaminado sin discusión una unidad prematura y quienes consideran que cualquier unidad es producto de

una imposición arbitraria, sólo queda una franja relativamente estrecha de pensadores que al menos son capaces de discutir la cuestión.

III

Me parece, sin embargo, que el problema no puede soslayarse. Estamos, en efecto, frente a una diversidad de bienes y a menudo debemos hacer juicios globales sobre la manera de actuar cuando más de uno de ellos está en juego. Por supuesto, podemos apelar a la actitud, originada en Kant, de declarar que, con excepción de los favorecidos, todos los demás bienes tienen una jerarquía sistemáticamente inferior, no forman parte de la moralidad y sólo debe considerárselos cuando están satisfechas las exigencias de esta. Pero así la cosa no funciona.

Al decir esto, no fijo una posición sobre las cuestiones sustantivas. No digo, por ejemplo, que la justicia importa poco o no es tan importante como creen los kantianos, y menos aún adhiero al antihumanismo de los neonietzscheanos. Aunque uno tenga las opiniones más fuertes sobre la preponderancia de la justicia, una prioridad sistemática de esta será difícil de justificar. Al hablar de prioridad sistemática me refiero a dos cosas: debes satisfacer todas las exigencias correspondientes al dominio A (digamos, la justicia o la benevolencia) antes de satisfacer cualquier exigencia del dominio B (digamos, la realización personal). Este tipo de norma es inviable en la práctica debido a lo que llamaré diferencias de peso. Dentro de cualquier dominio habrá problemas de importancia enormemente diferente. El dominio en su conjunto puede ser de gran importancia, en cuanto uno puede juzgar que en él se decide realmente el valor de su vida. Pero en su seno habrá cuestiones centrales y otras más periféricas, asuntos en los cuales se juegan de manera crucial los factores que hacen a la importancia de ese dominio y otros en las que estará en juego algo relativamente menor. Bajo la rúbrica de la justicia se incluyen problemas de tanto peso como la preservación de los derechos humanos fundamentales o la evitación de la explotación brutal, en un extremo, y en el otro, la cuestión de si la semana pasada

cumplimos con nuestra cuota asignada de tareas domésticas.

Desde luego, con frecuencia vemos, entre quienes quieren establecer la preeminencia de un bien determinado, el intento de poner en el mismo nivel todos los problemas que le conciernen y atribuirles idéntico peso. Cuando se trata de hacer un sacrificio a los dioses, podríamos decir, la omisión de un detalle trivial es tan grave como la negativa absoluta a honrarlos. Este tipo de homogeneización de todo un ámbito de cuestiones mediante la promoción de lo trivial al rango de lo vital puede funcionar durante un tiempo y hasta cierto punto, pero tarde o temprano la vida vuelve por sus derechos y la gente comienza a hacer distinciones. Esto se debe a que la idea de la imposición de una obligación o una exigencia proviene de la sensación de que aquí hay algo importante en juego; la idea, en definitiva, debe ser sensible a esa percepción de la importancia. Pero hay diferencias de importancia no sólo entre bienes, sino también entre ocasiones cuando se invoca lo que llamamos el mismo bien.

Por eso la prioridad sistemática conduce al absurdo pragmático. Tal vez la justicia o la benevolencia sean en general más vitales que la realización personal; quizás haya muchos casos en que yo deba sacrificar mi realización en bien de la justicia o para salvar a otro. Pero esto no significa que siempre que un problema de justicia, por trivial que sea, se plantea junto con un problema de realización, al margen de su trascendencia, debo dar prioridad a las consideraciones de justicia.

Imaginemos una república tropical gobernada por una coalición de izquierdistas y verdes. La líder del Partido Verde (llamémosla Priscilla) es ministra de recursos naturales y se ha comprometido a proteger los bosques tropicales de Tropicana de la destrucción total. Pero la relación de fuerzas existente muestra a las claras que el único medio de evitar esa destrucción más grave es ceder x kilómetros cuadrados del bosque a las motosierras de una gran multinacional. El argumento convence a Priscilla desde un punto de vista intelectual; la ministra, aunque comprende que sería irresponsable sabotear el arreglo, pide sin embargo que la relevén de su cartera para no ser la persona concretamente encargada de presentar el proyecto de ley correspondiente y promover su sanción en el parlamento. Aquí está en juego

algo parecido a la integridad; ese acto se contrapondría a toda la orientación de su vida y las causas a las que se ha entregado.

El ejemplo es complejo, desde luego, porque la integridad también es un activo político. Priscilla advierte que esto será malo para su imagen pública y pondrá en riesgo su aptitud de comunicar los motivos que la impulsan a actuar en política. Pero la integridad sólo es un activo político porque es además un bien personal, cosa que ella también siente profundamente. La situación le impone cumplir un papel, pero Priscilla sabe que este no puede estar por encima de la fidelidad debida a una orientación fundamental de su vida y sus compromisos; si lo estuviera, ella lo vería como una especie de atentado contra su persona.

Ahora bien, algunos miembros de la coalición (socialdemócratas utilitaristas, que los hay y muchos, por desdicha) tratan de convencerla de que se quede. Se dan cuenta de que los elementos facciosos del Partido Verde causarán menos dificultades si su líder asume la responsabilidad concreta por el proyecto. Pero Priscilla se resiste y le asignan otro ministerio.

Aquí están en juego tipos muy diferentes de bienes. Por un lado, los resultados del razonamiento consecuencialista sobre el bien común; por el otro, las exigencias de fidelidad personal, y es muy difícil compararlos. En efecto, sería arduo saber qué decir si se los clasificara *in abstracto*. Cuando E. M. Forster dijo (según se afirma) que si tuviera que elegir entre traicionar a su país y traicionar a sus amigos esperaba poder abandonar al primero, hacía un tipo de gesto retórico que sería absurdo y desastroso tratar de traducir en un enunciado de prioridad sistemática. Sin conocer la naturaleza de la traición, sus consecuencias, lo que la situación muestra sobre sus amigos, la índole de su relación, ¿cómo puede enunciarse simplemente una prioridad generalizada?

Pero en este caso Priscilla puede decidir y siente que es justo hacerlo. Desde luego, podemos estar en desacuerdo. Pero también está claro que la confianza que siente, y que aun nosotros podemos sentir al discrepar, depende mucho del peso particular de lo que está en juego en cada ámbito. En efecto, si el destino del proyecto fuera una segura frustración en caso de no hacerse ella cargo de la tarea, y a raíz

de ello la totalidad de los bosques tropicales del país estuviera inevitablemente condenada a la destrucción, Priscilla permanecería en su puesto. Podríamos decir que lo haría casi con seguridad. De hecho, tal como son las cosas, su apoyo es parcialmente necesario: ella ha seguido respaldando al gobierno, aunque tal vez desde otra cartera. Pero a su juicio esa actitud no es una desautorización directa de sus convicciones fundamentales, por lo cual está dispuesta a tomarla. Además, si lo que estuviera en juego en el rechazo del trato fuera de mucho menor entidad, Priscilla no lo habría acompañado en absoluto y habría llevado a su partido a la oposición. Todo depende aquí de los detalles.

Otro ejemplo: en Juan 12 se cuenta que, estando Jesús en la casa de Marta y María en Betania, la segunda tomó una libra de ungüento, le ungió los pies y los limpió con sus cabellos. El equivalente de entonces de los socialdemócratas utilitaristas refunfuñó y dijo: «¿Por qué no se ha vendido este ungüento por trescientos dineros, para darlos a los pobres?» (Juan 12, 5; quien habla es Judas Iscariote, personaje no muy conveniente para recomendar esta actitud). Se trataba de un acto de devoción destinado a presagiar la muerte inminente de Jesús («Déjala; para el día de mi sepultura ha guardado esto», 12, 7). ¿A qué precio? En cierto sentido, a ninguno. No estamos en el mismo registro de los cálculos sobre lo que puede darse a los pobres. Sin embargo, en este caso la virtud del acto tiene algo que ver con el peso. El acto de devoción sólo puede encontrar expresión a través de algo de valor. Pero, desde luego, sería erróneo utilizar aquí algo cuyo uso condenara a la pobreza a las masas. La virtud de la acción también tiene algo que ver con su carácter único («Porque a los pobres siempre los tenéis con vosotros, mas a mí no siempre me tenéis», 12, 8). Si se tratara de una prioridad uniforme y constante, sería otra historia.

IV

¿Cómo podemos elegir razonadamente entre bienes que son tan diferentes? ¿Cómo nos arreglamos para llegar a conclusiones no arbitrarias? Si nuestro modelo consiste en la posesión de algún sistema de medida de las acciones, como

el que pretenden tener los utilitaristas, debemos ceder a la desesperación. Pero si examinamos, al contrario, el modo de explicitar la importancia relativa en nuestra vida, veremos que no carecemos de recursos.

Podría creerse que nuestros juicios sobre la importancia relativa de diferentes tipos de bienes, en ausencia de algo parecido a un sistema de medición, deberían ser muy inarticulados. Pero no es así. Desde luego, no tendrán una completa explicitación, pero eso es harina de otro costal. El tema es el que hizo célebre Aristóteles en su análisis de la *phronesis* o sabiduría práctica en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*. No podemos exponer íntegramente lo que nos induce a tomar tal decisión y no tal otra en contextos en que la deliberación exige recurrir a la sabiduría práctica. Es decir, no podemos establecer una condición suficiente para que tal o cual sea la acción correcta en este caso, de manera que luego no tengamos sino que aplicarla mecánicamente, por así decirlo —esto es, sin más deliberación o reflexión—, a otros casos en los que la descripción es válida. O, en otras palabras, cualquier condición suficiente debería formularse en un nivel de generalidad tal que la haría completamente inútil; por ejemplo, decir que la acción es «lo que corresponde». Esto se debe a que los contextos de la acción, los tipos de bienes en juego en un caso dado, y el peso particular de cada tipo en este caso preciso, son infinitamente variables. Cualquier norma general, deducida de una serie de casos, deberá reconsiderarse y afinarse en algunas otras situaciones.

En este aspecto, Aristóteles difiere de las teorías modernas de la acción obligatoria que he analizado. Tanto el utilitarismo como el kantismo pueden afirmar haber definido una condición informativa suficiente de la virtud: por ejemplo, que se trate de la acción generadora de las consecuencias más útiles y procedente de una máxima universalizable. Por supuesto, los críticos han sostenido que esas condiciones no carecen de ambigüedad cuando hay que aplicarlas en la práctica; como es bien sabido, el criterio de universalización ha sido calificado de vacío. Pero estos criterios pretenden escoger la acción correcta en cada caso, sin exigir modificaciones ni cláusulas adicionales.

Sin embargo, el hecho de que la virtud de una acción nunca pueda articularse plenamente en este sentido no significa que no hagamos uso de la articulación. Nuestro grado

de discernimiento práctico puede ser en parte una función de nuestras articulaciones. El que estas nunca sean suficientes para escoger una solución única no implica que no sean cruciales para guiarnos.

Ya he hablado de un tipo de articulación, en la cual identificamos diferentes bienes de la vida y los juzgamos como más o menos importantes. Nuestras imágenes de los bienes constitutivos que sirven de base a los bienes de la vida dan más profundidad y riqueza a esa articulación. Desde luego, cuando hablo aquí de «articulación» me refiero a algo más que una formulación en lo que podría reconocerse como punto de vista teórico de alguna doctrina filosófica o teológica. Nuestra idea de los bienes de la vida y los bienes constitutivos cobra carnadura y se transmite a través de toda una serie de medios: relatos, leyendas, retratos de figuras ejemplares y sus acciones y pasiones, así como obras artísticas, música, danza, rituales, formas de culto, etc. Una cantata de Bach expresa cierta forma de piedad cristiana, de una manera irremplazable por tratados de teología, así como *La peste* de Camus expone el significado de practicar cierto modo de integridad austera en un mundo desacralizado, con mayor eficacia que una multitud de textos filosóficos sobre la muerte de Dios.

Más allá de esto, sin embargo, quiero referirme a otro aspecto de nuestra percepción del bien y lo justo, que también logramos articular. No se trata tanto de la importancia relativa de los bienes como de la idea de su ajuste mutuo en la totalidad de una vida. Puesto que, en definitiva, nuestra tarea no consiste simplemente en llevar a cabo actos aislados, cada uno de los cuales es justo, sino en vivir una vida, lo cual significa ser y convertirse en un tipo determinado de ser humano. Una postura ética que en apariencia negara esta concepción —podríamos decir precisamente, por ejemplo, que sólo debemos aspirar a ser capaces de hacer lo que corresponde en cada nueva situación, y nada más— no haría sino confirmarla. En efecto, nos diría: conviértete en el tipo de persona capaz de consagrarse por completo a la rectitud exigida en este momento (cosa que, como es notorio, ni tú ni yo somos por ahora).

La vida es algo que «llevamos», según la elocuente expresión del lenguaje corriente, comentada por Richard Wollheim en su penetrante libro *The Thread of Life*. Lo cual im-

plica a la vez la idea de que nuestra vida va a alguna parte, quizás en muchas direcciones al mismo tiempo, y que tratamos de guiar de algún modo ese movimiento (o movimientos). Por lo tanto, nuestra vida es una categoría —tal vez podríamos decir: un registro— ineludible de nuestro pensamiento ético. Y lo propio de esa vida es nuestro movimiento, nuestro cambio, nuestro devenir, con su temporalidad irregular que encarna diferentes ritmos: algunas fases son regulares e implican la repetición de una rutina a través de cambios lentos y casi imperceptibles que sólo advertimos *a posteriori*, en retrospectiva. Otras fases parecen críticas y hay mucho en juego en un momento fatídico: en un abrir y cerrar de ojos sucede algo irreversible. Por su naturaleza misma, la vida contiene esos pasajes kairóticos.*

Pero en la medida en que tengamos alguna idea de nuestra vida y de lo que tratamos de «llevar», relacionaremos los distintos bienes que buscamos no sólo con su importancia diferencial sino también con su ajuste o desajuste recíprocos en el desarrollo de nuestra existencia. Esos bienes, por así decirlo, pueden cumplir diferentes papeles y tener diferentes lugares (lo cual puede significar también diferentes momentos) en esta vida. Y el comprenderlo puede ayudarnos a decidir lo que debemos hacer.

Así pues, para volver a Priscilla, tal vez su razonamiento haya sido más o menos el siguiente: una parte importante del sentido de mi vida es actuar con la mayor eficacia posible a favor de esta causa amenazada, el medio ambiente global, desde luego, pero lo que puedo hacer en mi caso es contribuir a proteger los bosques tropicales de Tropicana, en peligro de extinción. Esta causa, en rigor, exigirá todos nuestros esfuerzos y aún más, pues somos muy minoritarios y el equilibrio político mundial de fuerzas se inclina abrumadoramente en nuestra contra. En cierto sentido, deberíamos decir que ningún sacrificio personal es excesivo en beneficio de esta causa. ¿Mi deber sería no renunciar, entonces? Después de todo, mis colegas argumentan que esa renuncia podría poner en riesgo el acuerdo, que todos consideramos como la mayor esperanza de evitar el desastre.

* Momentos críticos, de decisión entre alternativas, en los que se trata de aprovechar la oportunidad (*kairos*). (N. del T.)

En otro nivel, sin embargo, ¿por qué hacemos esto? ¿Por qué nos comprometemos en esta lucha? Sí, indudablemente, porque el problema es importante y hay mucho en juego. Pero también hay otra cosa: sabemos que, como seres humanos, somos capaces de dar una respuesta a estos problemas, aunque casi siempre lo hagamos de una manera inadecuada. Nos sabemos capaces de sentir que el mundo y toda la esfera de la vida nos imponen admiración e incluso veneración, aunque con mucha frecuencia reprimamos esos sentimientos para consagrarnos a la realización de nuestros proyectos y procuremos maximizar nuestra eficacia instrumental. Queremos llegar a ser hombres y mujeres con la capacidad de sentir y vivir con plenitud esa veneración, una meta nada fácil de alcanzar.

De modo que deseamos ganar nuestra batalla por los bosques tropicales, pero eso no es todo. También queremos alimentar y desarrollar cierta manera de comprender el mundo y responder a él; en síntesis, cierta veneración. No se trata tanto de clasificar estos bienes como de ver que se ajustan unos a otros y son complementarios. Si alimentáramos la veneración sin actuar seríamos intolerablemente frívolos. Nos preguntariamos incluso sobre la calidad de esa veneración si pudiera dar cabida a una pasiva rendición a las empresas forestales. Pero, por otra parte, la búsqueda exclusiva de los resultados, sin preocuparnos en absoluto por el tipo de persona que llegamos a ser, sería más que cuestionable.

Equivaldría, en sustancia, a tratarnos como dioses que pueden consagrar toda su atención a la disposición de las cosas en el mundo, porque no necesitan preocuparse por su propio devenir; su naturaleza es fija e invulnerable y no existe para ellos la necesidad constante de alimentar el bien a fin de evitar convertirse en monstruos. La entrega exclusiva a la conquista del resultado, como si no importara la clase de individuo que podemos llegar a ser, es un acto de arrogancia, un salto más allá de la vulnerabilidad de la condición humana. Soy capaz de advertir (sigue hablando Priscilla) que la filosofía de la razón desasida que se desarrolla con el mundo moderno puede alentar esta actitud de invulnerabilidad moral del agente, sólo interesado en el control del mundo. Pero esa es la ilusión que se esconde detrás de todo lo que combato. Y la historia de nuestro siglo ha mos-

trado que los revolucionarios políticos, en nombre de la eficacia total, pueden arrojar a los cuatro vientos las limitaciones humanas corrientes impuestas a la acción. Esa misma historia nos ha enseñado que pueden convertirse en monstruos. La arrogancia trae consigo su terrible némesis.

Sin embargo, ¿qué tiene que ver todo esto con el hecho de renunciar o no?, se pregunta el amigo impaciente, realista y nada metafísico de Priscilla, a quien podemos imaginar tratando de ayudarla a tomar su decisión. Bueno, contesta Priscilla, otra persona podría hacerlo, pero mi participación directa en un acto de profanación de nuestros bosques tropicales (si me permites ser un poco dramática) se opone tan profundamente a la persona que me he propuesto llegar a ser y por la cual me obstino, que constituye una especie de violencia contra mí misma. Tal vez si fuera más avanzada, si la veneración que procuro tuviera raíces más profundas en mi ser, podría impulsar la sanción parlamentaria de esta ley sin estremecerme. Pero en el punto del camino en que me encuentro, esa actitud me resulta imposible. Para hacerlo, debería empezar a transformarme en uno de esos agentes disociados, arrogantes y desarraigados sólo movidos por la razón instrumental, cuya ceguera ha contribuido a poner nuestra civilización en este terrible trance. Debo renunciar.

Hasta aquí Priscilla o una Priscilla posible; podrían utilizarse otros razonamientos. Sin embargo, he desarrollado este porque permite hacerse una idea de la relación entre diferentes bienes. Lo importante en este caso es una especie de complementariedad entre bienes que, no obstante, pueden estar en conflicto. El razonamiento crucial que suscita la decisión no tiene tanto que ver con la ponderación de los bienes como con una idea de la complementariedad y la amenaza que puede afectarla en algún momento por el aplastamiento de un lado en nombre del otro. La identificación de ese momento tiene mucho que ver, desde luego, con la persona y el caso específicos. Priscilla admite incluso que depende de su nivel de desarrollo ético o espiritual. Pero en cierto punto siente que debe actuar a fin de salvaguardar un lado de la complementariedad, y eso la induce a renunciar. Hay aquí un elemento kairótico: en otro período de su vida tal vez podría actuar de otra manera, pero ahora, vista la situación en que se encuentra, no puede hacerlo.

Cuando se trata de la clasificación general, es posible que Priscilla coincida en que, en cierto sentido, la causa está primero. Es decir que uno debería estar dispuesto a sacrificar muchas cosas, incluso a reprimir sus escrúpulos en distintos momentos cruciales. Pero nunca debe abandonarse el sendero que nos lleva a convertirnos en seres capaces de veneración. Esta decisión no es el fruto de una intuición de las prioridades sino de las relaciones de complementariedad de los bienes en una vida.

Puede hacerse una observación similar sobre la acción de María. La unción con el ungüento es un acto de devoción. Pero también lo es la donación a los pobres, si es producto del ágape. En nuestros días tenemos bastantes ejemplos en que esa ayuda a los necesitados queda despojada no sólo del contexto del ágape, sino de cualquier otro contexto equivalente. Con ello me refiero a un contexto que, por cualquier razón, deísta o atea, también nutriera el sentido de la dignidad y la valía humana de los receptores. A veces de manera dramática y a menudo de un modo más trivial en el funcionamiento del estado benefactor, la historia moderna ha mostrado los estragos que puede provocar en la vida de las personas la pérdida de ese tipo de contexto. Entre los autores modernos, tanto Nietzsche como Dostoievski han hecho un inmenso aporte a nuestra comprensión de esta situación.⁵

Pero todo esto no tiene una conexión directa con la acción acaso impulsiva de María. Podemos suponer que ella tenía una intensa necesidad de expresar su amor y devoción y sabía que hay momentos en que estos no pueden reprimirse. Podríamos decir que hay momentos en que su represión, al contrario, contribuye a hacernos menos capaces de amar. El contexto kairótico de esa acción es muy obvio. María siente que el rabí no tardará en morir.

V

Mi análisis se ha referido a un contexto de la vida moral en el que se suele hablar de inconmensurabilidad y es preci-

⁵ Discuto esta cuestión con mayor detalle en *Sources of the Self*, op. cit.

so elegir entre bienes bastante diferentes. Estos son lo suficientemente distintos para que parezca difícil encontrar una medida común, no sólo en el sentido claro y evidente de un sistema de medición sino incluso de una escala ordinal rudimentaria. No obstante, en apariencia nos ingeniamos para tomar decisiones no arbitrarias (aunque discutidas) en estos casos.

La tesis que he propuesto es que tenemos a nuestra disposición recursos potencialmente ricos para ayudarnos en esas decisiones, aunque la filosofía moral moderna ha tendido a ignorarlos. Entre ellos se cuentan no sólo la articulación de los bienes y de una idea de su importancia relativa, sino también la percepción de la forma de nuestra vida y el ajuste, dentro de ella, de diferentes bienes en distintos lugares y momentos.

Si descuidamos esta dimensión y nos situamos, entonces, fuera del terreno ordenado y bien explorado de las filosofías modernas de la obligación moral, que resuelven el problema de la pluralidad negándolo, o, en otras palabras, reconocemos que esas fortalezas de la moralidad, concebida como prioridad máxima e insuperable, son indefendibles, nos sentimos abrumados por la diversidad de bienes, al parecer imposibles de arbitrar.

No digo que todos los conflictos sean arbitrables. Lejos de ello. Pero nuestros recursos para el arbitraje son más grandes de lo que suele suponer la filosofía moral. Y se encuentran en parte en la idea de que nuestra vida forma un todo, la vida que llevamos. Sólo he tocado aquí una pequeña parte del cuadro. Los bienes se relacionan entre sí de muchas maneras, más allá de las complementariedades específicas del hacer y el ser que examiné mediante los ejemplos presentados. En particular, los bienes supuestamente «más elevados» o «supremos» tienen muchos modos de relacionarse con otros en el transcurso de una vida, más allá del mero desplazamiento de estos últimos a un rango y una prioridad menores.⁶ No hice sino desbrozar una pequeña porción de un enorme terreno.

⁶ Véase el interesante análisis de Gregory Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1991, donde se muestra que la concentración supuestamente excluyente de Sócrates en la integridad deja lugar, no obstante, a otros bienes.

Pero esto basta para mostrar que la intuición de la diversidad de los bienes debe equilibrarse con la unidad de la vida, al menos como una aspiración ineludible. Volvemos, como tantas otras veces, a un tema aristotélico. Algunos han objetado que Aristóteles parece caer en la confusión —o tal vez nos juega una mala pasada— en la discusión del soberano bien en la *Ética*, I, vii. En efecto, en un principio habla como si pudiera haber uno o varios de esos fines (por ejemplo, en 1097 a 24), pero más adelante parece inclinarse a suponer que sólo hay una meta última.

A mi modo de ver, es preciso hacer un desplazamiento de este tipo. De hecho, la reflexión se divide en dos etapas, que Aristóteles tal vez no separa aquí: podemos determinar cuáles son los bienes que, a nuestro juicio, buscamos «por sí mismos», y también su ubicación relativa, si la hay. Pero a continuación, aunque veamos una pluralidad de fines últimos de igual rango, aún nos resta vivirlos; debemos idear, entonces, una vida en la cual puedan integrarse de algún modo, en alguna proporción, dado que toda vida es finita y no puede admitir una búsqueda ilimitada de ningún bien. Esta idea de una vida —o su concepción o su plan, si queremos hacer hincapié en nuestras facultades de conducirla— es necesariamente única. Si ese es nuestro fin último, sólo puede haber una.

La vida ética real se vive ineludiblemente entre la unidad y la pluralidad. No podemos eliminar la diversidad de bienes (o al menos ese es mi argumento contra la teoría moral moderna) ni la aspiración a la unicidad implícita en el hecho de conducir nuestra vida. Sostengo que Aristóteles lo sabía, y esa es otra de sus intuiciones fundamentales que nosotros, los modernos, olvidamos durante demasiado tiempo.⁷

⁷ Un autor contemporáneo que hizo mucho para recordarla y con cuya obra tengo una gran deuda es Paul Ricœur. Véase en particular *Soi-même comme un autre*, París: Seuil, 1990, capítulos 7 y 9 [*Si mismo como otro*, Madrid: Siglo Veintiuno, 1996].