



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

## Referencia bibliográfica

---

Polo, M. (2008). *Ética y razón práctica*. [Tesis para optar el grado de Doctor en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.

---

# REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

**Autor**

Miguel Angel Polo Santillán

**Título**

Ética y razón práctica

**País de  
publicación**

Perú

**Fecha de  
publicación**

2008

**Tipo de  
publicación**

Tesis de doctorado

**Idioma**

Español

**Resumen**

La tesis explora la ética y la razón práctica como herramientas para interpretar y guiar la acción humana hacia una vida buena y justa. Asimismo, destaca la necesidad de reflexionar sobre las teorías éticas tradicionales. Además, examina cuatro racionalidades prácticas: prudencial, universal, utilitarista y dialógica, las cuales están vinculadas a Aristóteles, Bentham-Mill, Kant y Habermas. Se argumenta que la razón práctica debe interpretarse no como un cálculo rígido, sino como una praxis compleja, flexible y contextual, que reconoce el rol de sentimientos y circunstancias. Este enfoque, influido por MacIntyre y Taylor, busca superar la visión científica moderna de la ética, promoviendo una visión prudente y adaptable.

**Palabras clave**

Ética; Racionalidad; Praxis.

**Campo del conocimiento del OCDE**

Ética

**Tipo de trabajo de investigación**

Tesis

**Nombre del grado**

Doctorado

**Grado académico**

Doctorado en Filosofía

**Institución que otorga el grado**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

**UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS**

Universidad del Perú, DECANA DE AMÉRICA

**ESCUELA DE POST GRADO**

**FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS**

**UNIDAD DE POST GRADO**



# **ÉTICA Y RAZÓN PRÁCTICA**

Tesis para optar el Grado Académico de

**DOCTOR EN FILOSOFÍA**

MIGUEL ANGEL POLO SANTILLÁN

Lima – 2008



## ÉTICA Y RAZÓN PRÁCTICA

### INDICE

#### INTRODUCCIÓN

#### CAPÍTULO I

##### LA RAZÓN PRÁCTICA PRUDENCIAL

1. Las racionalidades aristotélicas
2. Razón práctica como *phrónēsis*
3. La deliberación, modo de ser prudente
4. La elección
5. El silogismo práctico
6. La razón práctica en el estoicismo

#### CAPÍTULO II

##### LA RAZÓN PRÁCTICA UNIVERSAL

1. Unidad y usos de la razón
2. La razón legisladora
3. Razón, libertad y dignidad
4. La ética kantiana frente a la ética aristotélica

#### CAPÍTULO III

##### LA RAZÓN PRÁCTICA UTILITARISTA

1. El utilitarismo de Bentham
2. El utilitarismo de Mill
3. La razón práctica según Mill
4. Los utilitarismos

#### CAPÍTULO IV

##### LA RAZÓN PRÁCTICA DIALÓGICA

1. La racionalidad capitalista según Weber

2. La crítica a la razón instrumental en la Escuela de Frankfurt
3. La racionalidad comunicativa de Habermas
4. Los tres usos de la razón práctica

## **CAPÍTULO V**

### **NARRACIÓN Y COMPLEJIDAD DE LA RAZÓN PRÁCTICA**

1. Planteamiento de la cuestión y tesis centrales
2. El desacuerdo moral según MacIntyre
3. La diversidad de bienes y la argumentación racional
4. La complejidad de la vía media

## **CAPITULO VI**

### **LAS POSIBILIDADES DE UNA ÉTICA DE LOS SENTIMIENTOS**

1. El lenguaje de los sentimientos
2. Crítica a la irracionalidad de los sentimientos
3. El lugar de los sentimientos en la vida moral
4. La naturaleza del sentimiento moral
5. El progreso moral como expansión de los sentimientos

## **CONCLUSIONES**

## **BIBLIOGRAFÍA**

## INTRODUCCIÓN

Desde sus inicios como actividad filosófica, la ética ha sido tanto una reflexión crítica como un compromiso con el mundo en el que se vive. Es que la condición humana nos interroga, nos convoca a pensar sobre el mundo. Y como en él también están en juego las teorías éticas, ellas mismas deben ser puestas en cuestión. Por eso es que son pertinentes las investigaciones sobre las variadas tradiciones éticas. Las grandes propuestas éticas no son antigüedades, objetos de estudio de intelectuales que se deleitan con piezas de museo. Ellas subyacen en las fuentes morales de la cultura, forman parte del tejido valorativo de los pueblos. Por lo que pensar moralmente también es un diálogo con dichas propuestas morales, revisar sus conceptos, argumentos, deficiencias y potencialidades morales, en contextos y problemas diferentes de los cuales surgieron. Especialmente en nuestros días, donde hay un esfuerzo en la búsqueda de una vida buena, donde la felicidad no esté reñida con la justicia, ni el bien con el deber.

En ese escenario e inscritos en lo que se denomina la rehabilitación de la razón práctica, es decir, la investigación sobre la naturaleza peculiar de dicha razón, nos hemos planteado las siguientes cuestiones centrales: ¿Cuál es la naturaleza de la razón práctica? ¿Cómo procede o cuál es su dinámica interna? ¿Qué elementos son relevantes en su expresión? ¿La define solo su contenido cognitivo o su contenido desiderativo? ¿Cuál es el lugar de los sentimientos en la razón práctica?

Ante estas preguntas sostenemos: La razón práctica es la actividad interpretativa de los asuntos prácticos, es decir, de las acciones humanas. La razón no es tanto una facultad como una actividad que interpreta la acción en vistas a un fin que le da sentido. Y muchas han sido las maneras de interpretar, por lo que esta investigación presenta los grandes momentos de la razón práctica, distintas facetas en la que se ha desplegado la razón práctica. Con esto hemos querido presentar un bosquejo narrativo del devenir histórico de la razón práctica. Así, sostenemos que estas

tradiciones éticas requieren de un marco narrativo que asuma las facetas desarrolladas por estos modelos. Y acompañamos a esta interpretación narrativa un presupuesto epistemológico, que consiste en concebir la moral como compleja, dentro de la cual aspectos relevantes de las teorías éticas pueden tener sentido. Es en este marco que presentamos una reflexión sobre los sentimientos, indispensable para entender la razón práctica.

Hemos estudiado cuatro racionalidades prácticas modélicas: la razón prudencial, la razón universal, la razón utilitarista y la razón dialógica. Pensamos que cada perspectiva ha mostrado múltiples facetas indesligables de la misma: creencias, deliberación, elección, criterios universales, utilidad, pasiones, lenguaje, diálogo, etc. Y hasta ha involucrado a la misma racionalidad teórica, sea para confrontarla, para ver sus diferencias, semejanzas, conexiones y/o marcar sus fronteras. Esta diversidad de tradiciones éticas quiere hacer explícita su complejidad y la necesidad de un nuevo marco interpretativo de estas tradiciones, para lo cual afirmaremos —siguiendo a MacIntyre y Taylor— una hermenéutica narrativa que articule racionalidad, pasiones y acciones. Defenderemos la idea de una racionalidad práctica que no se constituye como momento aplicativo del saber teórico, sino como aquella que se va gestando en la acción misma. Por lo que queremos salvar el momento incognoscible que se encuentra en toda acción, que la mente humana no puede manipular. Así, la racionalidad práctica no es tal porque nos ofrezca un silogismo aplicativo a los asuntos humanos ni porque nos permita una luz que ilumine nuestro camino (como ha sido el caso de las utopías). La racionalidad práctica no excluye pues la incertidumbre, el misterio, la irrupción de lo no previsto, el fracaso, el error, pues la misma vida humana es finita y contingente. La comprensión de la racionalidad práctica como *praxis* nos permite superar concepciones y prácticas reduccionistas y dogmáticas, abriéndonos a una comprensión prudencial de la acción humana.

A este tratamiento narrativo hemos añadido una visión compleja de la moral, tanto teórica como práctica. Esto implica evitar los reduccionismo y buscar vías medias que, aunque complejas, hagan justicia al fenómeno moral.

Así, esta forma de entender la razón práctica nos permite distanciarnos de uno de los principales proyectos de la filosofía moderna que fue convertir la ética en una ciencia teórica, semejante a las matemáticas. De ese modo, se pretendió garantizar racionalidad e imparcialidad en los asuntos éticos. Era un proyecto de reducir a cálculo matemático o a axiomas que garantizaban argumentos correctos. Esta forma platónica de pensar los temas prácticos ha sido cuestionada, recuperándose la visión aristotélica de pensar la razón práctica, en la cual las circunstancias, la prudencia, los sentimientos, las opiniones, la deliberación, se hacen indispensables.

Este asunto, aunque tratado académicamente, tiene una relevancia que va más allá de lo intelectual porque presupone los problemas referidos a la convivencia humana, sea en la ética, la política, la economía, los conflictos interculturales, entre otros. En un mundo donde los meta-relatos socio-políticos están en crisis, desde distintas orientaciones hay una rehabilitación de la razón práctica. Lo cual es una forma de buscar nuevas interpretaciones de las relaciones humanas y sus dificultades.

Para cumplir nuestros objetivos, hemos dividido nuestro trabajo en seis capítulos. Los cuatro primeros están dedicados a revisar los modelos de razón práctica: prudencial, utilitarista, universalista y discursiva, cada uno identificado respectivamente con Aristóteles, Bentham-Mill, Kant y Habermas. Estos cuatro modelos han sido seleccionados porque representan las dos perspectivas principales en ética: teleológica y deontológica. El capítulo quinto, titulado "Narración y complejidad de la razón práctica", afronta los siguientes problemas: ¿son los discursos morales inconmensurables? ¿cuál es el papel de la razón práctica? Su solución requiere replantear la idea de razón práctica que salga de los marcos modernos ilustrados. Para eso también desarrollamos la relación entre razón práctica

y acciones. Finalmente, en el sexto capítulo, en la medida que toda razón práctica involucra pasiones, trabajamos el tema del lugar de los sentimientos en la vida moral y su relación con la razón práctica. Terminamos con las conclusiones respectivas.

Quiero expresar mi sincero agradecimiento al filósofo español Dr. Emilio Martínez y al filósofo peruano Víctor Samuel Rivera por revisar mi texto y hacerme las sugerencias del caso. Y mi gratitud eterna a mi asesora Dra. Magdalena Vexler Talledo por sus observaciones y orientaciones. Finalmente agradezco al Dr. José Bermudo y a la señora Letty Castellares por ayudarme en parte de la bibliografía utilizada en esta investigación.

## CAPÍTULO I

### LA RAZÓN PRÁCTICA PRUDENCIAL

La exploración en la naturaleza de la razón práctica empieza en el mundo griego antiguo. Y es que el gran tema era el *lógos*, la razón o el sentido del mundo. No cabe duda que Aristóteles nos ofrece una reflexión sostenida sobre la racionalidad, al punto que todavía nos sigue siendo sugerente. La investigación aristotélica de la racionalidad tiene muchas facetas, especialmente porque está ligada a los distintos saberes. No hay pues una versión monolítica de la racionalidad, por lo que ésta adquiere una significativa peculiaridad con respecto a la acción humana. Esto es lo que se conoce como racionalidad práctica, que abarca ámbitos vitales a nuestra existencia: ética, política, economía y todo lo que abarque las relaciones interpersonales. Instalado en el mundo antiguo, Aristóteles organizó estos saberes prácticos, colocando como central a la política, cuya tarea era orientar a las demás ciencias. En ese contexto es donde la ética se encuentra, también con una peculiaridad tanto metodológica como de contenido.

La crisis moderna de la ciencia aristotélica, especialmente de las ciencias naturales dependientes de una metafísica, llevó a relegar sus aportes en el terreno de la ética. Así, un mundo sin finalidades inherentes también llevó a mirar a la vida y acciones humanas sin tales finalidades, abriendo nuevas posibilidades a la racionalidad instrumental. Sin embargo, este pensador ha sido y sigue siendo un referente para repensar los asuntos éticos. Lo que queremos mostrar en este capítulo son las formas de racionalidad que subyacen en los saberes aristotélicos y la naturaleza específica de la racionalidad práctica. Este capítulo se desarrollará en las siguientes partes: en primer lugar, mostraremos las racionalidades que subyacen en los distintos saberes aristotélicos. Luego, profundizaremos en la naturaleza de la *phrónēsis*, para después trabajar lo que constituye el sentido de la prudencia: la deliberación y la elección. Terminamos la perspectiva aristotélica incluyendo sus

reflexiones sobre el silogismo práctico. Finalmente este capítulo presenta la contrapropuesta a la racionalidad práctica aristotélica, expresada por el estoicismo.

La comprensión de la racionalidad práctica aristotélica nos ayudará a entender el reclamo moderno de una ciencia moral, acompañada de una nueva forma de entender la racionalidad. Sin embargo, al hacerse imposible la pretensión moderna de una ética con características científicas, la peculiaridad de la racionalidad práctica ha vuelto a ser objeto de estudio. Y en ese marco, no cabe duda que recuperar las ideas centrales de la racionalidad práctica aristotélica ha sido una de las tareas de los filósofos contemporáneos.

### 1. Las racionalidades aristotélicas

El Libro VI de la *Ética nicomáquea*<sup>1</sup> es el lugar donde Aristóteles desarrolla con más amplitud las distintas racionalidades, que las podemos agrupar en tres: racionalidad teórica, práctica y productiva<sup>2</sup>. Tradicionalmente han sido llamadas virtudes intelectuales, porque todas ellas son producto del ejercicio de la razón, cuya función es la búsqueda de la verdad<sup>3</sup>. Antes de emprender el desarrollo de cada uno, tenemos que poner las siguientes precisiones que el mismo estagirita señala.

La recta razón (*orthos lógos*) es el componente clave de las virtudes éticas, ya que sin ella no es posible encontrar el justo medio. Sin embargo, ¿qué hace recta a la razón? ¿Por qué considerarla virtuosa? La prudencia es una virtud o excelencia porque es una actividad de búsqueda del Bien.

---

<sup>1</sup> La obra *Ética nicomáquea* en adelante solo será señalada con las iniciales *É.N.*

<sup>2</sup> En la *Metafísica* 1025b – 1026a presenta los tres principales saberes (*epistēmē*): teórico, práctico y poético. Y como son conocimientos racionales, los estoy considerando también como distintos tipos de racionalidad. ¿Qué tipo de racionalidad contiene cada uno? Eso es lo que trata en el libro VI de la *É.N.*

<sup>3</sup> Mientras en la *É. N.* Aristóteles escribe sobre distintos tipos de verdades (teóricas, prácticas y poéticas), en la *Metafísica* había afirmado que la verdad solo le pertenece al reino de la Filosofía: “es justo que la Filosofía sea llamada ciencia de la verdad; pues el fin de la ciencia teórica es la verdad, y el de la ciencia práctica, la obra. En efecto, si los prácticos indagan cómo está dispuesta una cosa, no consideran en ella lo eterno, sino lo que se ordena a algo y al momento presente” (993b20). Hablar de verdades prácticas constituye una corrección que le da mayor riqueza a su pensamiento.

Sostiene el filósofo que hay tres cosas que rigen la acción y la verdad: la sensación (*aísthesis*), el intelecto (*nous*) y el deseo (*órexis*). La virtud ética no es asunto ni de la sensación ni del intelecto, sino del deseo, puesto que las acciones se producen por elección y ésta es un deseo deliberado, en el que también interviene el entendimiento. Terminan asociados los siguientes términos: virtud ética-elección-deseo deliberado-deseo-entendimiento-virtud ética. Colocamos la virtud ética al principio y al final, porque como dirá posteriormente, no basta el simple razonamiento correcto para actuar bien y con ello hacer virtuoso al hombre, es necesaria también la formación del carácter por medio del hábito. Lo importante en todo esto es que en los asuntos prácticos, el deseo y la razón están orientados por el bien. Anota Aristóteles:

El principio de la acción es, pues, la elección —como fuente de movimiento y no como finalidad—, y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo. De ahí que sin intelecto y sin reflexión y sin disposición ética no haya elección, pues el bien obrar y su contrario no pueden existir sin reflexión y carácter...Por eso, la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente y tal principio es el hombre. (*É. N.*, VI, 1139a30ss.)

Una vez más tendríamos: hombre-deseo inteligente-elección-acción-finalidad. El agente moral no es pues únicamente un sujeto racional, sino que también es un sujeto de deseos; y es en el encuentro —unas veces tenso y conflictivo, otras armonioso— entre ambos donde se va realizando la vida ética del agente, claro que orientado por el bien, lo que da sentido teleológico a las acciones y la vida del agente moral. Teniendo como marco esta teoría de la acción, es que va a desarrollar su teoría de los tipos de las virtudes intelectuales que presentamos a continuación:

*Racionalidad teórica:*

- **Sabiduría** (*sophía*): es el nivel donde se producen conceptos universales. Es la suma de *nous* más *episteme*. Como lo sostiene en la *Metafísica* (982b), es el nivel más alto de saber, por lo que es “la más exacta de las ciencias” (*É. n.*

1141a 15). Se puede sostener que la sabiduría es la causa final de la *phrónēsis*, mientras ésta es la causa eficiente de aquélla.

- **Inteligencia** (*nous*): Viene del verbo *noein*, conocer, entender, que nos permite intuir los principios, las verdades plenas, los juicios verdaderos. Con este nivel se asocia la *deixis*, lo que se muestra (lat. *mostratio*). Por lo que afirma taxativamente que “no habrá ciencia de los principios” (*Segundos analíticos* 100b10).
- **Ciencia** (*epistēmē*): Entendida por el estagirita como ciencia deductiva, cuyo objeto es lo necesario, eterno y universal<sup>4</sup>. La define como “modo de ser demostrativo” (*É. N.* 1139b 31)<sup>5</sup>. El razonamiento científico es demostrativo, apodíctico (de *apodeixis*, lo que se demuestra) o filosofema. Sin duda, el modelo de este razonamiento es el de las matemáticas. Por mucho tiempo fue considerado el modelo de razonamiento más importante.

#### *Racionalidad práctica:*

- **Prudencia** (*phrónēsis*): Es la sabiduría práctica, no es apodíctica sino que se basa en lo particular. La prudencia es el ámbito de la *dóxa*, de la opinión, de la que forma opiniones (*É. N.*, VI, 1140b26)<sup>6</sup>, por lo que trabaja con razonamientos dialécticos o “epiqueremas”<sup>7</sup>, un tipo de silogismo que se refiere a lo comúnmente admitido, a lo verosímil. En este nivel también se encuentran los razonamientos retóricos o “entimemas”<sup>8</sup> que trabajan con

<sup>4</sup> Aunque el profesor Berti cree que el carácter de “objetos eternos” no se estaría haciendo referencia necesariamente a las sustancias eternas, sino que lo que son eternos “son los nexos entre ciertos objetos y ciertas propiedades suyas, de las cuales se tiene ciencia.” (2002, 4)

<sup>5</sup> Otra de las definiciones de ciencia es: “Creemos que sabemos cada cosa sin más, pero no del modo sofístico, accidental, cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa, que es la causa de aquella cosa y que no cabe que sea de otra manera” (*Segundos analíticos* 71 b 9-12). A partir de esta definición, Berti saca dos características de la ciencia: 1) la ciencia es conocimiento de causas; 2) la ciencia tiene conclusiones necesarias (2002, 4).

<sup>6</sup> En los *Tópicos* escribe: “Así, pues, con relación a la filosofía, hay que tratar acerca de estas cosas conforme a la verdad, mientras que, en relación con las opiniones, se han de tratar dialécticamente” (105b30). Hay que entender por “verdad” en sentido de verdades apodícticas, ya que el razonamiento práctico también busca la verdad, más no apodíctica.

<sup>7</sup> *Tóp.* 162a16: “El filosofema es un razonamiento demostrativo, el epiquerema, un razonamiento dialéctico, el sofisma, un razonamiento erístico, y el aporema, un razonamiento dialéctico de contradicción.” Añade André Lalande: “silogismo dialéctico o retórico, es decir, que se refiere a la verosimilitud, a lo comúnmente admitido; se opone al silogismo apodíctico (*filosofema*) y al silogismo erístico (*sofisma*).” (1967, 297)

<sup>8</sup> *Prim. Anal.* II, 27, 70a10: “Un entimema es un silogismo que empieza con posibilidades y signos...”.

probabilidades, cuya intención es la persuasión. En ellos pueden incluirse las emociones.

*Racionalidad productiva:*

- **Técnica / Arte** (*téchnē*): Al igual que la prudencia, el arte también trata con lo que puede ser de otra manera. Aunque distingue con claridad el ámbito del arte y de la prudencia, pues el primero tiene que ver con la producción y la segunda con la acción.

En distintas partes Aristóteles anota las diferencias entre razón teórica y razón práctica. En *De anima* nos dice que la razón teórica no mueve a la acción, sino que es la razón práctica, ya que esta última involucra las pasiones:

el intelecto teórico no piensa nada que se relacione con la práctica ni se pronuncia sobre lo que es necesario evitar o buscar...Y aun cuando el intelecto lleve sobre algo [práctico] él no ordena sin embargo aceptarlo o rechazarlo; es sólo el corazón el excitado, o si se trata de una cosa agradable, cualquier otra parte del cuerpo. (*De anima* 432b25-30)

La razón teórica solo tiene por finalidad la contemplación de las verdades eternas, mientras la razón práctica tiene por finalidad la realización del bien, de la felicidad. Así, el saber *qué* no mueve a actuar, sino que se trata de un tipo de saber que se genera a sí mismo en la acción. En la misma obra añade:

Estas dos facultades, el intelecto y el deseo, son, en consecuencia, los principios del movimiento local; yo entiendo el intelecto que razona en vista de un fin, es decir, el intelecto práctico que difiere del intelecto teórico por su objetivo. El deseo, a su vez, persigue siempre un fin, y el objeto mismo del deseo deviene el principio del intelecto práctico; el término final del razonamiento es el punto de partida de la acción. (433a14-17)

Por lo anterior, la razón práctica también es teleológica, pero entiende su finalidad como lo bueno, lo que es tanto pensado como deseado. Por eso, señala que en el saber práctico no se trata de saber lo que es la justicia sino en ser justos. O como dice también: "lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos

haciéndolo” (É.N. 1103a31). Dicho de otro modo, Aristóteles distingue la verdad teórica de la verdad práctica. La primera es un tipo de verdad que se descubre y contempla, mientras la segunda es una verdad que se realiza desde y para la acción. Razón y deseo creando la acción, ese es el ámbito de lo práctico.

Estas racionalidades se confunden con sus actividades respectivas (sabiduría, ciencia, política/ética y técnica/arte). Sin embargo, ¿son esas racionalidades inconmensurables? ¿No hay entre ellas elementos comunes?

## 2. Razón práctica como *phrónēsis*

Si bien no podemos encontrar una definición de ética en el trabajo de Aristóteles ni un capítulo dedicado a su metodología, ambos asuntos los encontramos a través de la *Ética nicomáquea*. Empecemos por su forma de entender la ética. Al inicio del Libro II nos dice que la ética procede de la costumbre (*éthos*, É.N. 1103a19), por lo que no puede ser un saber teórico sino práctico<sup>9</sup>. Este saber está sostenido por opiniones, por asuntos plausibles, no por verdades evidentes y necesarias. El ámbito de la ética es pues de los asuntos opinables, lo cual no conduce necesariamente al relativismo. Y el razonamiento que trata con las opiniones es la dialéctica: “es dialéctico —dice el filósofo— el razonamiento construido a partir de cosas plausibles (*éndoxa*)” (*Tópicos* 100a30)<sup>10</sup>. Contrapone las cosas “verdaderas y primordiales” a las cosas “plausibles”, las primeras son evidentes, las segundas son pareceres de las personas. La dialéctica sirve, entre otras cosas, para la conversación o los

---

<sup>9</sup> En esa dirección afirma que la ética no trata de averiguar qué es la virtud sino enseñarnos a ser virtuosos, no es su objetivo saber qué es la justicia, sino ser justos. De ese modo, separaría la racionalidad teórica de la práctica. Sin embargo, esto nos lleva a preguntar: ¿no es acaso la *Ética nicomáquea* una comprensión teórica de la vida ética antes que un conjunto de consejos prudenciales de cómo ser virtuosos y justos? En esta gran obra aristotélica podemos encontrar una teoría y una práctica de la vida ética. Así, aun la propia praxis encierra un nivel teórico. Sin embargo, éste es más un problema nuestro que de Aristóteles, porque el significado preciso que usó para teoría estaba ligado a la filosofía y la ciencia.

<sup>10</sup> Enrico Berti prefiere traducir *éndoxa* como “opiniones generalmente aceptadas”, porque traducirlo por “premisas probables” da a entender como si se tratara de una aproximación a la verdad de tipo estadística, tampoco acepta por traducción “premisas verosímiles” porque la distinción entre ciencia y dialéctica no es una distinción entre realidad y apariencia (2002, 24). “Los *éndoxa* son, por tanto, premisas o, si se quiere, también opiniones más autorizadas, importantes, las cuales se debe, en todo caso, dar crédito y de las cuales no se puede alejar.” (2002, 25)

encuentros casuales, porque nos permite poner en el tapete las opiniones y revisarlas. Pero los *éndoxa* que intervienen en el proceso dialéctico no son las opiniones de cualquier persona, sino de la mayoría o de los filósofos o de los más notables y eminentes (*Tópicos* 100b21-23).

Uno podría pensar que el uso de la dialéctica marca la diferencia con la ciencia, no obstante en los *Tópicos* nos dice que la dialéctica tiene tres usos: para el entrenamiento intelectual, los encuentros casuales y las ciencias filosóficas. El siguiente texto de los *Tópicos* es considerado como la clave para entender la relación entre la dialéctica y la filosofía (Berti 2002, 31):

A continuación, se podría decir para cuántas y cuáles cosas es útil este estudio. Y lo es para tres cosas: para ejercitarse, para las conversaciones y para los conocimientos en filosofía. Pues bien, que es útil para ejercitarse resulta claro por sí mismo: en efecto, teniendo un método, podremos habérmolas más fácilmente con lo que nos sea propuesto; para las conversaciones, porque, habiendo inventariado las opiniones de la mayoría, discutiremos con ellos, no a partir de pareceres ajenos, sino de los suyos propios, forzándoles a modificar aquello que nos parezca que no enuncian bien; para los conocimientos en filosofía, porque, pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa. Pues es que además es útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento. En efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar (cualquier cosa), abre camino a los principios de todos los métodos. (101a25)

La primera utilidad es con respecto a la dialéctica misma, es decir, la forma de aprender la dialéctica es ejerciéndola. La segunda utilidad es con respecto a las discusiones, a los debates políticos o jurídicos, por lo que Berti lo denomina el “uso público de la dialéctica” (2002, 34). Con este uso es el que más se identifica a la dialéctica. Es interesante como Aristóteles también pone como tarea —tercera utilidad— de la dialéctica el aprender los principios de la ciencia, no establecerlos sino preparar el camino para su captación intuitiva a través de la inteligencia (*nous*). Es decir, la dialéctica no anula ni excluye el trabajo de la inteligencia que intuye los

principios. Esto hace decir a Berti que la dialéctica se encuentra presente en la metafísica, la física y la filosofía práctica. Así, Berti sostiene:

Lo que caracteriza a la filosofía práctica, o ciencia política, en el fondo, no es ni el método dialéctico en cuanto tal, ni siquiera la intención tipológica... sino precisamente la unión de los dos, la cual hace que el método dialéctico en la filosofía práctica sea aún más adecuado a su objetivo de lo que es en las ciencias teóricas, justamente porque tal objetivo no es constituido por un conocimiento exhaustivo y detallado, sino en la medida en que el conocimiento puede servir para orientar la *praxis*. (2002, 142-143)<sup>11</sup>

Así, la dialéctica sería ese elemento o procedimiento racional común a la filosofía teórica y a la filosofía práctica. Aplicada a esta última, podríamos decir que los argumentos dialécticos son argumentos diaporemáticos o contradictorios sostenidos por proposiciones plausibles. Esta contraposición e indagación de opiniones traen como resultado una nueva opinión convertida en una “buena razón” para actuar, para ser virtuoso. Así, este saber ético sirve a la vida, a la realización de la vida buena.

El saber práctico tiene como fin el actuar ético del hombre, es decir, tiene un interés práctico. Por eso, las virtudes, como la justicia, no se agotan en su comprensión teórica sino en su práctica constante, hasta formar una persona virtuosa o justa. Sin embargo, asumiendo una actitud realista, no cree que sólo con un buen razonamiento pueda hacerse al hombre virtuoso, “ello requiere la conformación —por medio del hábito— de almas que amen lo noble y rechacen lo vergonzoso” (É. N. 1179b 1-20).

Siendo de naturaleza práctica, tiene que ver con la experiencia y el tiempo, con las relaciones interpersonales y las circunstancias. Así, al estar subordinada la ética a lo concreto, a lo finito, el modo de pensar los asuntos morales también debe estar subordinado a ello. Así planteadas las cosas, se entiende que “el presente estudio no es teórico como los otros (pues investigamos no para saber qué es la virtud, sino

---

<sup>11</sup> No han faltado críticos a esta posición de Berti, que es más cercana a la de Höffe. La presencia de la dialéctica en la filosofía práctica haría pensar en el carácter no científico o menos científico que de las ciencias teóricas. Höffe y Berti consideran a la dialéctica como el momento heurístico tanto de la filosofía práctica, de la física y de la metafísica. Para una mayor profundización del debate acerca del lugar de la dialéctica en la ciencia, ver Revista de Filosofía *Analytica*, vol 8, n° 1, 2004, edición dedicada a la ciencia y la dialéctica en Aristóteles.

para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ella)". (É. N. 1103b26)<sup>12</sup>

No supone esto la anulación del saber, simplemente que ese saber encuentra su sentido y culminación en la *prâxis*. Ni solo teoría ni solo acción, sino que ambas tienen su lugar en la ética. Es en función de la acción que el saber y el razonamiento práctico se hacen indispensables. Veamos algunos textos indicadores de este razonamiento ético. En el Libro I encontramos una primera indicación metodológica:

Nuestra exposición será suficientemente satisfactoria, si es presentada tan claramente como lo permite la materia; porque no se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales. Las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen existir sólo por convención y no por naturaleza... Hablando, pues, de tales cosas y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático... evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones. (É. N. 1094b12 ss)<sup>13</sup>

No se han de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos, ya que son diferentes los razonamientos científicos de los dialécticos o retóricos, éstos últimos son los que aparecen en el discurso ético. Y es que, al tratar con opiniones, la ética no puede ser una ciencia estricta. Las cosas nobles y justas presentan desviaciones, pero no en sentido relativista, sino que en los asuntos humanos, las acciones, pensamientos, sentimientos y circunstancias, intervienen en el momento de tomar decisiones éticas. Sin embargo, todo ello orientado, sostenido por la búsqueda del bien. No se trata de elementos desorganizados sino orientados por la finalidad, por el Bien. Por eso, los criterios morales no llegan a ser convencionales, sino tienen sustento natural. La verdad en el saber práctico, la verdad que obtenemos del razonamiento práctico, es una verdad que se manifiesta de manera tosca y

---

<sup>12</sup> En ese sentido, estamos de acuerdo con Oliveira cuando escribe: "En esta perspectiva, una ética entendida como ciencia neutra, como hoy se pretende, es para Aristóteles un contrasentido: no existe una ética estrictamente neutra, pues ella ya está siempre comprometida con una mejoría de la praxis humana, y en cuanto tal, pretender una ética neutra significa desconocer la estructura específica del saber en cuestión." (1996, 63)

<sup>13</sup> Aristóteles utiliza el término *týpos* para señalar esta verdad esquemática, trazada a grandes líneas, no acabada, por lo tanto, limitada. Véase Tricot 1959, 37, nota 2.

esquemática,<sup>14</sup> pero es una verdad que la misma práctica va presentando, que se expresa no sólo por los discursos sino por lo que va realizando. Por lo anterior, queda claro el siguiente texto:

Pero convengamos, primero, en que todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema y no con precisión, pues ya dijimos al principio que nuestra investigación ha de estar de acuerdo con la materia, y en lo relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido, como tampoco en lo que atañe a la salud.  
(É. N. 1104a1-5)

No hay entonces una regla o ley a la cual se pueda apelar para resolver los problemas humanos, sino requiere indagar por lo que debemos hacer y tendremos que dar una respuesta luego de un proceso deliberativo. Pensado en la medicina, por más que ésta haya acumulado tanto saber en nuestros días, ella encuentra su verdad en la percepción del paciente, su historia particular, sus antecedentes y condiciones, etc. Lo mismo ocurre con la acción humana. Y si ella es el objeto de estudio de la ética, entonces ésta no podrá ser ciencia.

Sin embargo, la razón práctica no se pierde en medio de tanta particularidad, sino contiene ya una orientación, un criterio normativo, es buscar la medianía. Y con respecto al término medio (*mesótēs*), podemos encontrar una reflexión metodológica interesante:

Sin embargo, no es censurado el que se desvíe del bien un poco, tanto por exceso como por defecto, pero sí lo es el que se desvíe mucho, pues no pasa desapercibido. Ahora, no es fácil determinar mediante la razón los límites y en qué medida sea censurable, porque no lo es para ningún objeto sensible. Tales cosas son individuales y el criterio reside en la percepción. (É. N. 1109b17-23)<sup>15</sup>

La racionalidad práctica, que encuentra su excelencia en el término medio, es así diferente del término medio matemático, es decir, no hay exactitud ni linealidad. La racionalidad práctica puede orientarse un poco hacia la izquierda o la derecha,

---

<sup>14</sup> “Pero debemos también recordar lo que llevamos dicho y no buscar del mismo modo el rigor en todas las cuestiones, sino en cada una según la materia que subyazga a ellas y en un grado apropiado a la particular investigación.” (1098a 25)

<sup>15</sup> Considero que Wiggins capta muy bien el término *aisthesis* al parafrasearlo como “apreciación situacional” (*situational appreciation*), en “La deliberación y la razón práctica”. (1986, 270)

dependiendo de la acción y de la orientación al bien. Es en este marco normativo que desarrolla su concepción de *phrónēsis* (razón práctica, sabiduría práctica, prudencia), que trabaja mediante la deliberación. Así, tenemos que ver en qué consisten, para ver sus límites y trascendencia en la ética.

En el Libro VI conecta al hombre prudente (racional) con el bien, a través de la deliberación. Deliberamos no sólo sobre qué hacer en particular, sino sobre lo que es bueno para nuestra existencia, para vivir bien: “parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general. (É. N. 1140a25) <sup>16</sup>

La prudencia requiere pues razonamiento orientado a lograr un bien, por eso se realiza en el ejercicio de la deliberación. Así, resulta intercambiable el prudente con el hombre que delibera rectamente. Pero la deliberación misma tiene sentido en tanto que desemboca en la elección de un curso de acción. De ese modo, la racionalidad práctica aristotélica conecta racionalidad-deliberación-elección-acción<sup>17</sup>, los cuales involucran además el bien, las opiniones, los deseos y las pasiones. Esto quedará más claro con lo que sigue.

Y como hemos venido diciendo, “la prudencia no podrá ser ni ciencia ni arte: ciencia, porque el objeto de la acción puede variar; arte, porque el género de la acción es distinto del de la producción” (1140a29). Es decir, en su pensamiento, la ciencia tiene que ver con verdades eternas, la ética no. El arte con la producción de cosas (artificiales y naturales), la ética con las acciones humanas. Eso no supone fronteras infranqueables, sino establecer sus objetos propios para desde ahí dialogar con los demás saberes.

---

<sup>16</sup> La misma idea vuelve a reiterarla en 1142a24: “Es evidente que la prudencia no es ciencia, pues se refiere a lo más particular, como se ha dicho, y lo práctico es de esa naturaleza. Se opone, de ese modo, el intelecto, pues el intelecto es de definiciones, de las cuales no hay razonamientos, y la prudencia se refiere al otro extremo, a lo más particular, de lo que no hay ciencia, sino percepción sensible...”

<sup>17</sup> Broadie escribe al respecto: “¿Qué es la razón práctica? Esta tiene dos aspectos: la elección racional (*prohairesis*) sobre la cual una persona actúa y los procesos de deliberación o reflexión con los cuales una elección racional es realizada.” (1991, 179)

La prudencia es un diálogo entre la razón y la *prâxis*, es el puente entre el *lógos* y el *ethos*, entre la racionalidad práctica y las condiciones socio-históricas, por lo que es una categoría relacional<sup>18</sup>. Ella “es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre” (1140a35). Como modo de ser requiere hábito; verdadero y práctico porque es un saber que se obtiene desde las situaciones específicas de los agentes, cuyo fin orientador es el bien para el hombre. Sin duda, se trata del bien para el individuo como para la comunidad, ya que este saber ético no pretende aislar al individuo de su comunidad ni de su *ethos* de pertenencia, sino reconocerlos como presupuestos de la acción, los que pueden ser sometidos a una crítica ética.

Es la vida buena o el bien humano el criterio de referencia de la razón práctica, que es una razón crítica del *ethos* vigente y la que permite una legitimación racional de la acción del agente. Por eso, “la prudencia es normativa, pues su fin es lo que se debe hacer o no” (1143a8). No son las costumbres morales las que legitiman y norman las acciones éticas, sino es la racionalidad ética la que —reconociendo críticamente su pertenencia— norma o legitima la acción humana<sup>19</sup>.

Además, es necesario señalar que el fundamento antropológico de la racionalidad está en el alma humana, es decir, la racionalidad aristotélica depende de una antropología que a su vez se encuentra dentro de una metafísica teleológica. La racionalidad práctica no tiene por función crear fines, sino que se encuentra relacionada con la naturaleza del alma y el sentido de las acciones. Así, en la *E. N. I*, 7, encontramos que Aristóteles no se contenta con señalar que la felicidad (*eudaimonía*) es un bien perfecto y suficiente, sino que de ahí pasa a conectarla con

---

<sup>18</sup> Seguimos en esto a Oliveira: “Esa es la razón de la centralidad de la categoría *phronesis* en la ética aristotélica, pues su especificidad es la racionalidad mediadora entre el “*logos*” (lo normativo incondicional) y el “*ethos*” histórico (lo histórico fáctico). Aristóteles intenta mostrar, por tanto, la unidad del bien en cuanto compatible con el pluralismo de su concretización histórica.” (1996, nota 31, p. 66)

<sup>19</sup> Seguimos en esto a Oliveira y a Höffe: “Podemos decir, con Höffe, que la finalidad de la filosofía práctica es la *liberación formal del agente*: de ahora en adelante no es simplemente el *ethos* lo que legitima la acción, sino la razón como criterio del actuar ético.” (1996, 65) Quizá habría que añadir que no se trata de una razón-juez, asunto muy moderno, sino una razón que toma en cuenta elementos no racionales pero sin los cuales la misma racionalidad práctica pierde su sentido.

la función (*érgon*) propia del hombre, porque lo bueno está en la función que debe realizar. El hombre bueno será pues aquel que realiza su función propia. Así, la función (*érgon*, que también incluye términos como tarea, trabajo) no tiene una connotación instrumental y funcionalista, sino que es una expresión de la naturaleza humana (social y teleológica) y que sirve para determinar, al menos parcialmente, la clase de bondad que el hombre bueno y la acción buena poseen (Cullity 2003, 13).

Y la función propia del hombre se encuentra en “la actividad del alma según la razón, o que implica razón” (*E. N.* 1098a 7-8). Esta distinción no es arbitraria, sino que permitirán distinguir a Aristóteles dos tipos de virtudes: las dianoéticas o que son “según la razón” o expresión de ella (en las que se encuentra la *phrónēsis*) y las éticas o que “implican la razón” o requieren de ella. Por eso, en la propia definición de las virtudes éticas se encuentra el componente prudencial, más aún, se sostiene en el *phrónimos*, en el agente que delibera bien. En la argumentación aristotélica se encuentra entrelazada la *phrónēsis* con la virtud ética porque la posesión de la sabiduría práctica requiere de práctica, es decir, del desarrollo de las virtudes. Asimismo las virtudes éticas no se pueden realizar sin la presencia de la sabiduría práctica. Círculo virtuoso entre la prudencia y la virtud, entre la razón y las acciones.

Otro modo de presentar la dependencia de la prudencia o sabiduría práctica de la antropología es a través de las distinción que hace en el alma, de una parte racional y otra irracional. Y dentro de la parte racional una es científica y otra deliberativa. Afirma: “Y, siendo dos las partes racionales del alma, la prudencia será la virtud de una de ellas, de la que forma opiniones, pues tanto la opinión como la prudencia tienen por objeto lo que puede ser de otra manera.” (1140b25)

¿De qué parte es excelencia la prudencia? Directamente, de la parte deliberativa; indirectamente, de la parte científica también. Esta interpretación encuentra sustento con el texto del capítulo segundo del Libro I, donde otorga a la política —a la que pertenece la ética— la tarea de regular y servirse de todos los saberes. Más aún, el fin de la política (lo bueno y lo mejor), incluye a los demás fines de las ciencias. En él

encuentra unidad el bien humano. Por eso es el bien del hombre (1094b). Es la vida buena (aquella que implica tanto el bien como la acción) lo central no sólo del saber práctico sino de todo el saber.

### 3. La deliberación, el modo de ser prudente

El hombre prudente delibera, así la deliberación (*boúleusis*) es el procedimiento del prudente<sup>20</sup>. La deliberación no es un simple ejercicio racional, cuyo objeto es producir nuevos conocimientos, sino tiene por objetivo elegir el mejor curso de acción. Por lo que hay que deliberar sobre las circunstancias particulares, que nos permitan aclarar la situación, para poder elegir los mejores óptimos.<sup>21</sup>

La prudencia, en cambio, se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación. En efecto, decimos que la función del prudente consiste, sobre todo, en deliberar rectamente, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene fin, y esto es un bien práctico. El que delibera rectamente, hablando en sentido absoluto, es el que es capaz de poner la mira razonablemente en lo práctico y mejor para el hombre. Tampoco la prudencia está limitada sólo a lo universal, sino que debe conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular. Por esa razón, también algunos sin saber, pero con experiencias de otras cosas, son más prácticos que otros que saben; así, no quien sabe que las carnes ligeras son digestivas y sanas, pero no sabe cuáles son ligeras, producirá la salud, sino, más bien, el que sepa qué carnes de ave son ligeras y sanas. La prudencia es práctica, de modo que se deben poseer ambos conocimientos o preferentemente el de las cosas particulares. Sin embargo, también en este caso debería haber una fundamentación. (1141b8)<sup>22</sup>

Una vez más, el tratamiento de las acciones particulares, que están sometidas a la contingencia y a la historia, no puede ser de modo científico. Podemos sostener con Wiggins que esto “no es una marca de la irracionalidad humana sino de la

---

<sup>20</sup> Aristóteles reconoce los orígenes políticos de la deliberación (III, 5, 1113a7), sin embargo, como señala Aubenque, en él encontramos un empleo técnico del término. (1999, 128)

<sup>21</sup> Como interpreta Aubenque: “Siendo las cosas lo que son y el hombre lo que es, conviene buscar en todo, no lo mejor absolutamente, sino lo mejor posible dadas las circunstancias.” (1999, 132)

<sup>22</sup> Al respecto, es interesante la siguiente interpretación de Aubenque: “el mundo de Aristóteles es ambiguo, como la sociedad en la que vive: no todo es posible, pero todo no es imposible; el mundo no es ni totalmente racional ni totalmente irracional. La deliberación traduce esta ambigüedad: a medio camino entre la ciencia y la adivinación azarosa, es del orden de la opinión, es decir, de un saber aproximativo como lo es su objeto. Fundada en un saber tal, ninguna deliberación será infalible...la acción más “deliberada” comportará siempre el riesgo, incluso infinitesimal, del fracaso.” (1999, 131)

racionalidad humana ante la pluralidad de los bienes humanos" (1986, 273). El hombre prudente no tiene la tarea de intuir verdades eternas, ni de buscar conocimientos universales ni de producir nuevas verdades, sino que desde la experiencia de la vida humana limitada, busca un saber que se realice en la acción misma. Así, decir que la "prudencia es práctica" (*phrónēsis praktiké*) tiene dos sentidos: por un lado, pensar en el mejor curso de acción; por otro, que tiene sentido y se realiza en la misma praxis.

Aclarando el tema, Aristóteles señala tanto lo que no es como lo que es: no se puede deliberar de todo, como de lo eterno o sobre la ciencia, ni de todos los asuntos humanos ni sobre el azar. Además:

- "Deliberamos, entonces, sobre lo que está en nuestro poder y es realizable". (É. N. 1112a32). Sobre lo que uno mismo puede hacer. O como apunta en la *Ética eudemia*: "en cuanto a las cosas que pueden ser o no ser, es posible deliberar sobre ellas y está en nuestro poder hacerlas o no." (1226a25)
- En el resultado de la deliberación nunca hay certeza, "el desenlace nunca es claro" (É. N. 1112b8).<sup>23</sup> Como no hay conocimientos absolutamente verdaderos, existe la posibilidad del error, "en la deliberación se puede errar tanto en lo universal como en lo particular; y, así, podemos equivocarnos en el hecho de que todas las aguas gordas son malas o que estas aguas son gordas." (É. N. 1142a20)
- No se delibera sobre fines sino sobre los medios para realizar los fines. "El objeto de deliberación entonces, no es el fin, sino los medios que conducen al fin" (É. N. 1113a).<sup>24</sup> Eso no implica desentenderse del fin, porque la

---

<sup>23</sup> La falta de certeza va precedida por la misma ignorancia. Por eso, Aubenque dice que "deliberamos tanto más cuanto más ignoramos". (1999, 125)

<sup>24</sup> Cfr. 1112b11. Sin embargo, es opinión de Wiggins que Aristóteles ha sido incorrectamente interpretado o traducido cuando se sostiene que la deliberación no es de fines. Y es que el estagirita siempre está pensado en qué objetivos debe el hombre formarse. Aunque añade: "Sólo el simple compromiso de buscar el Bien mismo queda fuera de deliberación" (1986, nota 1, 268). No es un simple cálculo de medios, sino la búsqueda del mejor curso de acción. Sin embargo, Aurel Kolnai afirma que la razón aristotélica todavía es esclava de la razón socrático-platónica al considerarla más como amo en lugar de consejero e intérprete de la voluntad. Por eso instala la deliberación al dominio de los medios que apuntan a un fin incuestionable (2001, 263).

“deliberación consiste en combinar medios eficaces relacionados con fines realizables.” (Aubenque 1999, 130)

- Por buscar el mejor curso de acción a través de la consideración de medios y circunstancias, “el que delibera parece que investiga” (É. N. 1112b20),<sup>25</sup> aunque no toda investigación es una deliberación.
- Se delibera para tomar una elección (*proairēsis*), “excepto si el [objeto] de la elección está ya determinado, ya que se elige lo que se ha decidido después de la deliberación” (É. N. 1113a3). Por eso define la elección como “un deseo deliberado de cosas que están a nuestro alcance” (É. N. 1113a12). El deseo del bien está presente en una buena deliberación. Lear dice que la teoría de la deliberación de Aristóteles es una teoría de la trasmisión del deseo, porque éste es una “fuerza motivadora...y forma parte de la conciencia. El deseo motiva al agente a emprender un proceso de deliberación por el que considera cómo obtener la meta deseada.” (1994, 168)
- Especificando en qué consiste una buena deliberación —ya que se puede deliberar para hacer el mal— sostiene que “la buena deliberación (*euboulía*) es rectitud de la deliberación que alcanza un bien” (É. N. 1142b22). Y como es posible alcanzar ese bien a través de un razonamiento no válido, incluye la utilidad y lo conveniente. Por eso, “la buena deliberación será una rectitud conforme a lo conveniente, con relación a un fin, cuya prudencia es verdadero juicio” (É. N. 1142b 32).

Estamos de acuerdo con Wiggins y otros al sostener que lo que encontramos en Aristóteles es “un marco conceptual que podemos aplicar a casos particulares, que articula las relaciones reciprocas de los intereses de un agente y su percepción de cómo son las cosas objetivamente en el mundo” (1986, 282).<sup>26</sup> Es en esta tensión

---

<sup>25</sup> Aunque Aristóteles coloca el ejemplo del geómetra un poco más adelante, no debe interpretarse esto como si el procedimiento deliberativo es completamente semejante al procedimiento matemático. No busca el estagirita un sistema axiomático que sea fundamento de la praxis. Al contrario, en la naturaleza de las cosas prácticas, sostiene el filósofo griego, “no es posible tratar las cosas rectamente de un modo universal.” (É. N. 1137b15)

<sup>26</sup> El mismo autor es enfático: “Yo tengo la turbia sospecha de que aquellos que sienten que deben buscar más de lo que todo esto ofrece desean una teoría científica de la racionalidad, no tanto por una pasión de la ciencia, aun donde no pueda haber ciencia, sino porque esperan y desean, por alguna alquimia conceptual, convertir semejante teoría en una disciplina regulativa o normativa, o en un sistema de reglas por el cual ahorrarse algunos de los

entre el deseo de un fin y la necesidad del mundo, entre los ideales del agente y lo que la realidad nos presenta, que actúa la razón práctica y se va constituyendo la vida ética.

#### 4. La elección

La elección o libre elección (*proaíresis*) es el término central para comprender la razón práctica aristotélica. Recordemos que aparecía al inicio de la *Ética nicomáquea* entre los aspectos que tienden al bien, es decir, elegimos lo que es bueno. Es ese bien, no como finalidad futura sino como actividad, el que da sentido ético a la elección. En el libro III de la *É. N.*, capítulo 2, nos dice que la elección cae dentro de los actos voluntarios, aunque éstos tienen mayor extensión<sup>27</sup>. Y seguidamente descarta que la elección sea un apetito (*epithymía*), un impulso (*thymós*), un deseo (*boúlēsis*) o una opinión (*dóxa*). Una diferencia significativa que es importante señalar es entre deseo y elección. Nos dice que el deseo se refiere al fin, la elección a los medios que nos llevan al fin. Y la felicidad no es un asunto de elección sino de deseo: “deseamos ser felices y así lo decimos, pero no podemos decir que elegimos <serlo>, porque la elección, en general, parece referirse a cosas que dependen de nosotros” (*É. N.* 1111b29). Toda esta diferencia para señalar que lo que supone la elección es la deliberación. Por eso señala que la elección va acompañada de razón (*lógos*) y reflexión (*diánoia*) (*É. N.* 1112a15)<sup>28</sup>. Con esto tenemos los dos componentes de la elección: acción voluntaria y deliberación. Por eso Tricot la define como “una acción voluntaria fundada en la razón, deliberada y reflexiva.” (1969, 132, nota 3)

---

problemas de pensar y de los tormentos de sentir y comprender que en realidad son parte de la deliberación razonada.” (1986, 283)

<sup>27</sup> Es importante anotar la distinción que hace entre lo involuntario y lo voluntario: “Siendo involuntario lo que se hace por fuerza y por ignorancia, lo voluntario podría parecer que es aquello cuyo principio está en el mismo agente que conocer las circunstancias concretas en las que radica la acción” (*É. N.* 1111a21). Lo voluntario tiene entonces un componente cognitivo. Y Aristóteles considera que las acciones orientadas por las pasiones humanas tienen carácter voluntario (*É. N.* 1111b). Volveremos sobre este punto en el último capítulo.

<sup>28</sup> La traducción de Broadie y Rowe es “razonamiento” (*reasoning*) y “pensamiento” (*thought*). (2002, 127). Tricot los traduce como “razón” (*raison*) y pensamiento discursivo (*pensé discursive*). (1969, 132).

Así, en conexión con la deliberación, podemos decir que se delibera para tomar una decisión, para elegir el mejor curso de acción en base a las circunstancias e intereses expresados en el proceso deliberativo. Y tanto la deliberación como la elección son medios para realizar el fin deseado. A partir de ahí afirma sobre la naturaleza de la elección: “como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es deliberadamente deseado, la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance, porque, cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación” (É. N. 1113a 10).

Sin embargo, considera el estagirita que lo que cualifica moralmente la elección (y la deliberación misma) es el hombre virtuoso, así “la virtud hace recta la elección” (É. N. 1144a 20), porque el hombre bueno juzga, delibera y elige bien. De ese modo, el procedimiento deliberativo, la elección y la acción consecuente, tienen sentido sustantivo por el agente virtuoso.

Así, la *proairēsis* es racional porque presupone el ejercicio deliberativo de las personas virtuosas que se orientan al bien. Y en tanto que en la deliberación ha entrado en juego las opiniones, los deseos y las pasiones, la conclusión no será una premisa más, sino una verdad deseada, por lo que la elección se convierte en una “opinión deliberada” (Ética eudemia 1226b7) o “deseo deliberado.”

## 5. El silogismo práctico

El tema del silogismo práctico es uno de los que ha producido mucho debate teórico, desde la época medieval hasta nuestros días, especialmente porque Aristóteles se mueve en términos poco claros y armónicos.<sup>29</sup> Seguiremos sus argumentos a partir

---

<sup>29</sup> Una de las iniciadoras de la revaloración del silogismo práctico aristotélico es Anscombe, quien tenía una interpretación positiva del trabajo del estagirita: “El razonamiento práctico” o “silogismo práctico”, que significa lo mismo, fue uno de los mejores descubrimientos de Aristóteles” (1986, 67). Por su parte, Hintikka tiene una opinión negativa del silogismo práctico al punto que sostiene que es uno de los asuntos más desafortunados creados por Aristóteles: “Encuentro que este concepto es una de las invenciones menos felices de Aristóteles y me parece que ha creado recientemente una gran sobresimplificación desafortunada” (1974, 94). Además, considera que este concepto está en contraposición al tema de la deliberación. Más adelante sentencia: “Por tanto,

de tres obras: *De Anima*, *Ética nicomáquea* y *De motu animalium*. En el *De anima* (III, 11), mientras trabajaba el tema del alma intelectual, escribió:

Y puesto que (en el silogismo práctico) se distingue, por una parte, el juicio o proposición que lleva sobre lo universal y, por otra, el juicio sobre lo individual (en el primer caso se enuncia que es necesario realizar tal acción, y en el segundo que el acto determinado es de tal cualidad y que yo soy la persona que posee la cualidad en cuestión), resulta, entonces, que es este último juicio el que imprime el movimiento y no aquel que lleva sobre lo general. ¿O más bien no serían ambos, en tanto uno se encontraría en reposo y el otro en movimiento? (434a16-21)

Hay pues en el silogismo práctico una proposición universal, una proposición individual y una conclusión. La universalidad de la primera premisa no significa necesariamente que deba ser establecida por la ciencia, porque en *É. N.* nos hablará de opiniones universales. En esta cita deja el problema planteado: Ya que el deseo nos mueve a actuar, ¿qué nos mueve a actuar en el silogismo? No es la primera premisa universal, por lo que quedan dos posibilidades: la segunda premisa o las dos. ¿Significa ello que no hay deseo alguno en la primera premisa, sino sólo hechos del mundo? ¿Sólo en la segunda premisa de naturaleza particular habría deseo?<sup>30</sup>

En la *Ética nicomáquea* (VII,3) vuelve a desarrollar el tema del silogismo práctico, cuando reflexiona sobre la relación del incontinente con el conocimiento. El texto es el siguiente: "Además, puesto que hay dos clases de premisas, nada impide que uno, teniendo las dos, obre contra su conocimiento, aunque use la universal pero no la particular, porque la acción se refiera sólo a lo particular." (*É. N.* 1147a)

Así, vuelve a señalar que hay dos premisas en el silogismo práctico, la premisa mayor es universal y la premisa menor es particular. Y sostiene que el incontinente puede conocer ambas premisas, pero actuar de modo opuesto. E Indica que el

---

las credenciales de la idea aristotélica del silogismo práctico como una encarnación de una clase especial de la cognición práctica, descansan en sobresimplificaciones." (1974, 102)

<sup>30</sup> Lear definía la deliberación como "aquel en el que el deseo se transmite de las premisas a la conclusión" (1994, 172), lo cual implica que desde el inicio habría un deseo, una meta deseada. Desde su punto de vista, la deliberación es un "transmisor de deseo". Solo *De motu animalium* parece darle la razón, mas no este texto de *De anima*. De lo contrario, habría una ruptura significativa entre el tratamiento aristotélico de la deliberación y del silogismo práctico.

ámbito de la acción solo es de lo particular, sin señalar si la conclusión es otra premisa particular o es la acción particular. Y añade una distinción entre dos silogismos, según se refieran a sujetos o a objetos:

También hay una diferencia en el caso de lo universal, porque uno se refiere al sujeto y otro al objeto; por ejemplo, “a todo hombre le conviene los alimentos secos”, “yo soy un hombre”, o bien “tal alimento es seco”; pero que este alimento tiene tal cualidad, o no se sabe o no se ejercita ese conocimiento. Así, habrá una gran diferencia entre estas maneras de conocer. (É. N. 1147a 5-10)

Sin embargo, Aristóteles reconoce que el incontinente no se define sobre todo por los conocimientos que tiene, sino por el modo de ser, por sus hábitos. Esto nos lleva a sostener que el silogismo práctico aristotélico presupone el hombre bueno o virtuoso, ya que sólo él es capaz de desear el bien (que se encontrará en la premisa mayor). Un poco más adelante vuelve a referirse al silogismo:

También podría considerarse la causa de acuerdo con la naturaleza. Así [una premisa] es una opinión universal (*kathólou dóxa*), pero la otra se refiere a lo particular, que cae bajo el dominio de la percepción sensible<sup>31</sup>. Cuando de las dos resulta una sola, entonces el alma, en un caso, debe por necesidad afirmar la conclusión, y por otro, cuando la acción se requiere, debe obrar inmediatamente; por ejemplo, si todo lo dulce debe gustar, y esto que es una cosa concreta es dulce, necesariamente el que pueda y no sea obstaculizado lo gustará en seguida. (É. N. 1147a 25-30)

Aristóteles está sosteniendo que cuando el alma capta el sentido de lo universal y lo particular, entonces surgen dos posibilidades: a) “afirmar una conclusión”, es decir, que la conclusión es otra premisa más; b) “obrar inmediatamente”, es decir, la conclusión es una acción, movida por el deseo<sup>32</sup>. El deseo mismo es motivado por la

---

<sup>31</sup> Broadie y Rowe, traductores ingleses de la *É. N.* traducen “mirar científicamente la causa” en lugar de “considerarse la causa según su naturaleza” y “un juicio universal” en lugar de “una opinión universal” (2002, 193), lo cual hace, en mi opinión, más oscuro el pasaje. La versión castellana de esta obra es más literal al texto griego (Véase la edición griega de Bywater 1962, 135).

<sup>32</sup> En torno a la conclusión, se han dividido sus intérpretes, los que asumen que la conclusión es una premisa y los que asumen que es un acto, mientras que otros consideran que Aristóteles nunca optó por ninguna. Estas interpretaciones se originan porque algunos ven una oposición entre lo expresado en la *Ética nicomáquea* y *De motu animalium*, mientras otros no ven tal diferencia. La mexicana Carmen Trueba dice al respecto: “Considero que la interpretación que atribuye al silogismo práctico un mismo sentido en la *Ética nicomáquea* y en *De motu animalium* tiende a negar las aporías filosóficas que el propio Aristóteles fue capaz de plantear y de dejar abiertas en su investigación ética” (Trueba 2000, 265). Por su parte, Broadie sostiene que este problema de si la conclusión es una acción real o una prescripción para actuar la ocasiona el mismo Aristóteles por su lenguaje

opinión. Y como el hombre es el único que puede hacer opiniones universales, solo él puede ser incontinente. Finalmente añade:

Ahora bien, como la última premisa es una opinión sobre un objeto sensible y la que rige las acciones, el hombre dominado por la pasión o no la tiene o la tiene en el sentido en que tener no es saber sino decir, como el embriagado recita los versos de Empédocles. Y, puesto que el último término no es universal ni científico, ni se considera semejante a lo universal, parece ocurrir lo que Sócrates buscaba; en efecto no es en presencia de lo que consideramos conocimiento en el principal sentido en el que se produce la pasión, ni es este conocimiento el que es arrastrado por la pasión, sino el sensible. (É. N. 1147b 10-20)

Tenemos tres ideas relevantes: a) el incontinente puede tener el conocimiento, pero no usarlo dado que no ha producido la síntesis o unidad de lo universal y lo particular; b) la conclusión no es una premisa universal ni científica, sino particular, c) la pasión (*páthos*) no se produce por el conocimiento (*epistēmē*) ni éste último es dirigido por la primera.

En *De motu animalium* (7, 701a 9ss), Aristóteles hace las siguientes precisiones. El silogismo práctico es paralelo al que se realiza en el pensamiento científico, aunque la ciencia tiene por finalidad la verdad, en el silogismo la meta es la acción. Sigue afirmando que si se comprende en el alma ambas, eso nos lleva a la acción. Aquí queda claro que la acción es la conclusión, aunque añade que las premisas que nos llevan a hacer algo son de dos clases: por el bien y por lo posible, donde la premisa mayor hace referencia al bien y la premisa menor a lo posible. Este carácter más práctico del silogismo práctico estaría confirmado cuando anota en la *Ética eudemia*: “El fin es, pues, el principio del pensamiento, pero la conclusión del pensamiento es el principio de la acción.” (1227b28)

---

poco claro. Y sin querer tomar una posición definitiva, añade: “Por lo tanto, podemos entender que Aristóteles está diciendo que la conclusión práctica ‘es una acción’ sin tener el sentido de entender que se trata de una acción real o posible para actuar.” (1991, 299)

## 6. La razón práctica en el estoicismo

El estoicismo es una de esas tradiciones que forman parte de la fuente moral. Nace como respuesta a las propuestas socráticas, platónicas y aristotélicas. Por ejemplo, la ética aristotélica había sido la puesta en marcha de la razón práctica, la cual no era el simple ejercicio de la razón desencarnada, sino un pensar con todo lo que somos, deseos, opiniones y condicionamientos, todo ello configurado por el lenguaje. Este modo aristotélico de entender la tarea ética fue puesto en cuestión por la ética estoica, con ello se abrieron dos tradiciones que marcarán la historia de Occidente. El estoicismo dejará sus huellas dentro del cristianismo, las filosofías modernas y especialmente en la filosofía moral kantiana.

En este apartado queremos explorar el racionalismo estoico y cómo éste tiende a vencer, superar, ocultar la contingencia humana, expresada tanto en las opiniones como en las pasiones. Esto crea un tipo de ser humano cuya fortaleza de voluntad y confianza en su razón pretende controlar la naturaleza. Asimismo, compararemos la ética y racionalidad estoica con la aristotélica.

El estoicismo había acentuado fuertemente la cosmovisión naturalista griega, donde la confianza en un *lógos* universal era la forma filosófica de superar las tragedias del devenir de lo contingente. Marco Aurelio destaca la insignificancia de lo existente, “todo es pequeño, mutable, caduco” (1977, VI, 36), para destacar la fuente racional, el principio común. Por eso, no hay que quedarse en lo cambiante, sino reflexionar “sobre la fuente de todas las cosas.” (1977, VI, 36)

La fría realidad material y efímera no tiene sentido por sí misma, sino es la sustancia racional contenida en ella lo que da sentido al todo. Esa razón sustancial le da cierto optimismo a la cosmovisión estoica: “La sustancia del conjunto universal es dócil y maleable. Y la razón que la gobierna no tiene en sí ningún motivo para hacer el mal, pues no tiene maldad, y ni hace mal alguno ni nada recibe mal de aquélla. Todo se origina y llega a su tiempo de acuerdo con ella.” (1977, VI, 1)

El modelo de hombre racional encuentra en Marco Aurelio su realización total, es una confianza en la razón como fuerza moralizadora de la existencia humana. “Y conseguirás tu propósito, si ejecutas cada acción como si se tratara de la última en tu vida, desprovista de toda irreflexión, de toda aversión apasionada que te alejara del dominio de la razón” (1977, II, 5). Ese acuerdo o concordancia entre la razón humana y la razón universal permite el encuentro con el destino. Queda clara la mentalidad teleológica: “el fin de los seres racionales es obedecer la razón” (1977, II, 16). Más aún, naturaleza y razón son uno solo: “Para el ser racional el mismo acto es acorde con la naturaleza y con la razón.” (1977, VII, 11)

La razón como facultad divina es objeto de veneración. Ella es la guía interior de nuestras acciones y si vivimos conforme a la recta razón viviremos felices (1977, III, 12). En general esa es otra característica de las éticas griegas, con la razón podemos lograr la felicidad. Pero cada filósofo variaba en la forma de entender esa razón. La razón universal de los estoicos se sostiene en lo que es común a todos. La razón-guía es común, la ley es común, y dentro de lo común somos ciudadanos. “Soy miembro del sistema constituido por seres racionales” (1977, VII, 13), dice el Emperador, antecediendo la comunidad de seres racionales que son fines en sí mismos de Kant. El mundo es visto como una común ciudad (1977, IV, 4), aunque quizá estaba pensado en la idea de una Razón-una Ley-un Imperio. Marco Aurelio también lo denomina “alma racional universal y social”.

Es esa razón divina la que nos hermana, “todos los seres racionales están emparentados y que preocuparse de todos los hombres está de acuerdo con la naturaleza humana” (1977, III, 4; VI, 23). Semejanza con el cristianismo, pero no por los mismos argumentos. Después de todo, también estaba en juego dos formas de entender a Dios: un Dios-razón y un Dios-amor. Ese Dios-razón de Marco Aurelio no le impidió perseguir a los cristianos, porque entre sus argumentos encontramos que el hombre racional tiene un deber para con el conjunto, se hace un imperativo proteger al conjunto (1977, II, 3), “porque el destino asignado a cada uno está

involucrado en el conjunto y al mismo tiempo lo involucra” (1977, III, 4). Semejante argumento basado en el conjunto podemos encontrar en Aristóteles. Y si el imperativo racional es proteger al conjunto, entonces eso justifica intervenir sobre otros pueblos rebeldes, no romanos, bárbaros, que no se dejan someter al imperio de la razón. No creemos que el emperador haya sentido remordimientos porque en ese asunto no hay incoherencia entre su planteamiento y su práctica político-militar. Y respecto a lo mismo se podría afirmar: “no es lícito oponer al bien de la razón y de la convivencia otro bien de distinto género” (1977, III, 6), después de todo, reconocerse como gobernado por la sustancia racional lleva fácilmente a sostener la colaboración con el conjunto universal y racional.

El estoicismo de Marco Aurelio, emperador formado por las enseñanzas de Epicteto, hace ver que los acontecimientos naturales no tienen significado moral, sólo son procesos indiferentes. Así como el día y la noche, también la muerte y la vida, la gloria y la infamia, el dolor y el placer, la riqueza y la pobreza. Todo ello no son bienes ni males<sup>33</sup>. Sólo pueden recibir esas valoraciones si caen dentro de la libertad humana, es decir, dentro del campo del poder de la razón. A eso se denomina la conformidad con la razón, que se basta a sí misma.

En la recta razón estoica también subyace la distinción entre razón y opinión. Es esta última la que nos produce los males, no la necesidad ni la razón (IV, 39; VIII, 40). Vivir sin opiniones es la recomendación para una vida ética, mientras en el Estagirita la razón práctica era una razón que trabajaba con opiniones y pasiones. Deliberamos no sobre lo necesario sino sobre lo que es contingente, y como esto es opinable, tenemos que deliberar. Los argumentos prácticos son dialécticos en la propuesta aristotélica, en los que se involucran las opiniones, los intereses, los sentimientos, las perspectivas particulares. En la razón práctica estoica ellos son excluidos, hay la pretensión de que la razón ve las cosas claras al seguir la

---

<sup>33</sup> Cfr. Marco Aurelio 1977, II, 11; VI, 1. Este es uno de los tópicos centrales de la ética estoica, las valoraciones humanas se deben al hombre mismo, a su subjetividad, no a la realidad en cuanto tal. En la misma línea, Epicteto sostenía en su *Manual*: “Los hombres se ven perturbados no por las cosas, sino por las opiniones sobre las cosas.” (2001, 5)

naturaleza (racional a su vez); así, las opiniones y las pasiones deben ser dominadas, sometidas, por la quieta luminosidad de la sabia razón. Y es que la razón ya contiene principios para poder guiar la praxis humana (Epicteto *Manual*, 51 y 52). Con esta razón y sus principios tenemos que elaborar correctas representaciones.

En este esquema, podemos agregar, la ética se constituye en una ciencia, específicamente en una ciencia natural. No podemos encontrar una ruptura sino una identidad entre ética y ciencia, unida por la razón natural. Dice el filósofo-emperador: “¿Existe algo más agradable que la propia sabiduría, siempre que consideres que la estabilidad y el progreso proceden en todas las circunstancias de la facultad de la inteligencia y de la ciencia?” (1977, V, 9). O como dice Epicteto en sus *Disertaciones*: “La mente, la ciencia, el pensamiento correcto. Así que, sencillamente, busca ahí la esencia del bien” (2001, II, VIII)<sup>34</sup>. Ecos de esa identidad lo encontramos en las éticas que se reducen a las ciencias naturales como la biología, se trata de seguir (racionalmente) el curso natural (racional) de las cosas. Mientras en el Estagirita encontrábamos una diferencia notable entre ética y ciencia, debido a su forma de entender la misma razón práctica. En él hay una clara diferencia entre razón teórica y razón práctica, entre ciencia y ética. En los estoicos se pierde esa diferencia. Un camino semejante tomará la filosofía moderna, donde sobrevalorando la razón humana (ya no expresión de una trascendencia divina) terminarán por convertir a la ética en una ciencia.

Al no haber diferencias en la racionalidad humana, al ser la razón una, todo apunta a lo mismo: “La razón y el método lógico son facultades autosuficientes para sí y para las operaciones que les conciernen” (Marco Aurelio 1977, V, 14). Nuestra práctica no debe ser tanto el diálogo, el intercambio de opiniones, no una razón dialógica, sino autosuficiente, que monológicamente comprende el devenir natural. “Lo que está fuera de mí inteligencia ninguna relación tiene con la inteligencia” (1977,

---

<sup>34</sup> En el *Manual*, 34, Epicteto nos presenta a la filosofía como una tarea que consiste en captar los principios desde los cuales surge el razonamiento deductivo: Una vez más, ecos de la forma aristotélica de entender la inteligencia, la ciencia y la sabiduría. Primero, preocuparse de los principios; segundo, de las demostraciones, y; tercero, la articulación entre ambos. Y añade: “el más necesario y en el que han de reposar es el primero”.

VII, 2). Por eso, recomienda volver al interior de uno, donde subyace la razón que nos muestra el camino (1977, VII, 28; VIII, 61). Razón que no sólo es capaz de elaborar ciencia sino de pensar sobre sí misma y sobre su naturaleza (Epicteto, *Disertaciones* I, I). Es la libertad interior la que hace nuestra alma tranquila y nos eleva al plano divino. Pero es una libertad sostenida en el conocimiento racional, o como quería Kant, una voluntad subordinada a la razón (2001, I, XII). Como sostiene el emperador Marco Aurelio: “¿Cuál es tu oficio? Ser bueno. Y ¿cómo se consigue serlo, sino mediante las reflexiones, unas sobre la naturaleza del conjunto universal, y otras, sobre la constitución peculiar del hombre?” (1977, XI, 5). Por eso, es importante reconocer lo que depende de uno mismo de lo que no depende de uno mismo. “Y lo que depende de nosotros es por naturaleza libre, no sometido a estorbos ni impedimentos, mientras que lo que no depende de nosotros es débil, esclavo, sometido a impedimentos, ajeno.” (Epicteto, *Manual* 1)

Esa racionalidad aristotélica dialogante con el deseo, esa dialéctica de la razón y el deseo, cede paso a la razón imperativa estoica que tiene la obligación de someter las pasiones, que nos hacen perder el rumbo cósmico y racional. La libertad se presenta como supresión del deseo (Epicteto, *Disertaciones* IV, I). Libertad asociada con la razón, la que será base de la propuesta moral kantiana. En torno a estos principios fundantes es que el estoicismo desplegará múltiples argumentos, meditaciones y consejos morales.

Sin embargo, esta libertad está limitada a la interioridad, no a lo externo. Externamente, fenoménicamente diría Kant, estamos determinados por la naturaleza, por el destino divino, quien nos ha colocado ya en un lugar para cumplir un rol específico. Sólo tenemos que realizar nuestro deber, representar bien ese papel<sup>35</sup>. Este sentido fuerte del deber, que mucho después volverá en Kant, se manifiesta cuando sostiene: “Manténte en cuanto te ha sido prescrito como si fueran leyes que, si las transgredes, estarás cayendo en la impiedad” (*Manual*, 50). La ecuanimidad

---

<sup>35</sup> Epicteto, *Manual*, 17: “Recuerda que eres actor de un drama, con el papel que quiera el director: si quiere uno corto, corto; si uno largo, largo; si quiere que representes a un pobre, representalo con nobleza: como un cojo, un gobernante, un particular. Eso es lo tuyo: representar bien el papel que te han dado; pero elegirlo es cosa de otro.”

obtenida del saber fundamental ayudaría al cumplimiento del deber<sup>36</sup>. De ese modo, el sentido deontológico de la praxis está sostenido en una metafísica racionalista y teleológica. Una vez más, el Emperador dice: “Yo, personalmente, hago lo que debo; lo demás no me atrae, porque es algo que carece de vida, o de razón, o anda extraviado y desconoce el camino.” (1977, VI, 22)

¿Cuál es el significado cultural del estoicismo? La lectura de las *Meditaciones* de Marco Aurelio nos presenta a un filósofo que es el antecedente del proyecto moderno ilustrado del dominio de la razón. Y que con un ropaje de saber natural esconde una metafísica totalizadora. Afirmamos esto por las siguientes razones:

a) Una es la Razón, uno es el orden racional del mundo. Nos dice el filósofo emperador que si la naturaleza universal creó el mundo, solo tenemos dos alternativas: o todo es racional o todo es irracional (1977, VII, 75). Sin duda, la segunda alternativa no es lo que postula el estoicismo. Mundo racional y cerrado donde lo irracional es inferior, donde quien conoce la fuente actúa correctamente. De ese modo, Marco Aurelio, emperador de Roma, luchó y aplastó a pueblos bárbaros, con la convicción de ser dirigido por la “guía del mundo”, la diosa Razón. Marco Aurelio hubiera encontrado en el racionalismo hegeliano una expresión de su propia filosofía: todo es cambio, sin embargo, todo es dirigido por la Razón. La metafísica del Emperador equipara Dios, sustancia, ley, razón y verdad.<sup>37</sup>

¿No tuvieron conciencia los estoicos de la contingencia, de lo cambiante y lo percedero? Sí, pero tuvieron una visión angustiante, trágica, del cambio. Hacen resaltar la finitud, lo percedero, el cambio, la contingencia de la existencia humana, para trascender a la fuente, a la razón divina. Quisieron superar la tragedia afirmando la razón divina. La búsqueda de la virtud es la búsqueda de la razón universal y eterna, de lo común. Y, otra vez, repiten el mismo esquema de los filósofos de la ciencia griega: la ciencia es de lo universal y eterno. Este tipo de filosofía empató

---

<sup>36</sup> Cfr. Marco Aurelio, VI, 2: “Sea indiferente para ti pasar frío o calor, si cumples con tu deber, pasar la noche en vela o saciarte de dormir, ser criticado o elogiado, morir o hacer otra cosa.”

<sup>37</sup> Cfr. VII, 9.

muy bien con las necesidades del Imperio Romano: un imperio, una razón, un saber universal, una civilización. La diferencia debe subordinarse al Imperio que representa la razón común al mundo.

Podemos señalar dos claras diferencias entre la filosofía práctica de Aristóteles y la filosofía del estoicismo. Desde una vía media, en el estagirita no hay una dependencia directa de la ética con respecto a la ciencia, por lo que la ética es un saber distinto de la ciencia. Además, en la ética no hay una completa subordinación a lo Universal, sino reconocimiento de la contingencia, la opinión, los deseos, las pasiones, como componentes necesarios a tener en cuenta en la deliberación y en la realización de la vida ética. En ese encuentro entre la inteligencia y el deseo, entre la razón y la pasión se da el mundo ético.

Esta comprensión aristotélica no está presente en el estoicismo, sino éste último tiende a pensar en una sola razón para un solo dominio. De ese modo, en el estoicismo encontramos totalitarismo, racionalidad completa, científicismo, homogenización de la vida. Todos estos aspectos, de una u otra manera, siguen presentes en el dominio de la cultura Occidental (sea en algunas vertientes de la ciencia, la filosofía o la política), los cuales muestran un aspecto profundamente antihumano.

b) El otro aspecto de su metafísica totalizante lo encontramos en su antropología, derivado de la tesis anterior. El hombre tiene una naturaleza racional y social, repite constantemente<sup>38</sup>. En Marco Aurelio, por razones de Estado, hay una identidad de razón personal y razón social. Dice que si alguien nos daña, tenemos que preguntarnos ¿ha dañado a la sociedad? Si no lo ha hecho, entonces eso no importa (1977, V, 22). Y si lo ha hecho, ¿qué se puede generar de ahí? Aquí es donde encontramos una aparente incoherencia entre la teoría y la praxis estoica. Aunque a los seres irracionales hay que tratarlos con magnanimidad y liberalidad, a los hombres hay que amarlos y tratarlos benévolamente, sociablemente (1977, VI, 23 y

---

<sup>38</sup> Cfr. *Meditaciones*, V, 30: "La inteligencia del conjunto universal es sociable."

VII, 31). Sin embargo, sobre estas virtudes y sentimientos está el sentido del deber de colaborar y mantener el orden racional del todo. Sólo así es posible entender la violencia imperial llevada a cabo por el Emperador. El saber racional juzga como seres inferiores a los que están “desprovistos de inteligencia y sociabilidad” (1977, VII, 72).

A esto se suma la creencia de que quien sigue la razón común no comete error, es decir, la verdad está con él. Dice el Emperador: “en la constitución racional no se da la precipitación ni la posibilidad del engaño” (1977, VII, 55). Una vez más creo que con esta filosofía el Emperador pudo estar tranquilo de asimilar con violencia a los pueblos bárbaros. Y es que lo importante era para él mantener el todo, la parte está en función del todo nos dice, siguiendo el símil muy común en la filosofía griega. Es la violencia del todo sobre la parte.

De esta antropología se genera la ética, la del control racional de la vida, un ascetismo ético-político. No interesa conocer la diferencia, la otredad, sino homogeneizar mediante la razón común<sup>39</sup>. Por ello, el menosprecio de las opiniones y los afectos. De ahí que insista en eliminar la representación porque estos son siempre falsos. Y hace hincapié en los afectos negativos como celos, envidia, cólera, etc., más que en los positivos. Sin representaciones ni afectos, se obtiene la ecuanimidad<sup>40</sup>. ¿No era adecuada para los nobles soldados romanos esta filosofía de dominio de sí mismo sobre opiniones que valoran las cosas y afectos que violentan el alma para no sentirni pensar en las acciones y consecuencias de su violencia imperial? ¿No se asemeja esto a la formación en meditación zen de los guerreros japoneses medievales para obtener la ecuanimidad necesaria para enfrentarse al enemigo?

---

<sup>39</sup> Cfr. Epicteto. *Manual*. 16: “Es posible comprender el objetivo de la naturaleza a partir de aquello en que no nos distingamos los unos de los otros.”

<sup>40</sup> Aconsejaba el Emperador: “Sea el guía interior de tu alma una parte indiferente al movimiento, suave o áspero, de la carne” (1977, V, 26). Más adelante recomienda “la resistencia a las pasiones corporales, pues es propio del movimiento racional e intelectual marcarse límites y no ser derrotado nunca ni por el movimiento sensitivo ni por el instintivo.” (1977, VII, 55)

La filosofía monológica del estoicismo, su antropología y su insistencia en el guía interior, en el sí mismo, va prefigurando al individuo, al sujeto moderno, el cual no surgió plenamente debido a su fuerte dependencia de una razón metafísica. “Recógete en ti mismo” (1977, VII, 28), “Cava en tu interior” (1977, VII, 59), aconseja el Emperador, preparando el camino para la tradición cristiana de búsqueda interior. La misma intensidad podemos encontrar en San Agustín cuando nos dice que en el interior de cada uno habita la verdad. Ese individuo, al liberarse de la metafísica cristiana, es el que se expresará en la modernidad. Sujeto que a partir de sí mismo, sin dependencia en alguna razón divina, autónomo, emprenderá un camino de afirmación de sí mismo. Sin embargo, en lugar que ampliar sus fueros internos, tiende a reclamar más derechos para actuar libremente. La búsqueda de mayor libertad individual y externa terminó ganando al autoconocimiento.

Finalmente, en la filosofía del Emperador hay una propuesta de sometimiento de la conducta humana al conocimiento científico, al saber de lo sustancial. Ya no se trata de la deliberación aristotélica que tiene presupuesto social, sino es un pensar monológico que comprende la naturaleza de las cosas y capta la esencia racional de todo, adquiriendo la virtud del saber y de la praxis. Así, las virtudes aristotélicas se convierten en una sola virtud, las racionalidades en una racionalidad monolítica, los saberes en un saber, las verdades en una verdad fundamental, la unidad del todo racional. Serán estos dos modelos de racionalidades los que, en contextos diferentes, volverán a replantearse: la certeza de la razón única y unificadora y la posibilidad de una variedad de razones.

## CAPÍTULO II

### LA RAZÓN PRÁCTICA UNIVERSAL

La razón práctica aristotélica, que daba paso a la deliberación y a los deseos dentro de contextos determinados, pasó al olvido durante la Edad Media. Las filosofías neoplatónicas y estoicas venían mejor con el cristianismo y la creencia de mandamientos divinos absolutos. Mas el Dios racional de los filósofos medievales también fue puesto en cuestión a fines de la Edad Media, pensando más bien en un Dios voluntarista. El renacimiento y los inicios de la modernidad produjeron una crisis a la forma medieval de entender el mundo moral (separándola de los asuntos políticos y religiosos), por lo que se hizo necesario una nueva fundamentación. A ese objetivo apuntaron Hume y Kant entre otros. Entonces, había que elaborar una mejor interpretación al fenómeno moral y Kant construyó una nueva para los tiempos modernos. Kant tuvo que enfrentar no sólo al pensamiento aristotélico, sino a la racionalidad instrumental que convertía a los seres humanos en objetos para fines personales o políticos. ¿Cómo pensar una ética sin dejarse determinar por las circunstancias ni convertir a las personas en objetos? Esto llevó a Kant a reformular la naturaleza de la racionalidad práctica.

Vamos a presentar la teoría kantiana de la racionalidad y con ella, las grandes líneas de su ética, dado el carácter indesligable entre ambas. Empezaremos presentando la unidad y los usos de la razón, luego analizaremos a la razón práctica legisladora, para pasar a ver cómo se conectan en ella la autonomía, la libertad y la dignidad. Al final, haremos una comparación entre la ética y la racionalidad práctica kantiana con la aristotélica.

## 1. Unidad y usos de la razón

La razón ha sido el tema principal del pensamiento kantiano. Toda la obra kantiana puede ser investigada a través de la razón. El filósofo la define como “la facultad que proporciona los *principios* del conocimiento *a priori*. De ahí que la razón pura sea aquella que contiene los principios mediante los cuales conocemos algo absolutamente *a priori*” (*Crítica de la razón pura* B24)<sup>41</sup>. La razón es, pues, la facultad de los principios. Y los principios tienen la función de dar unidad a las reglas del entendimiento.

El gran pensador de Königsberg encuentra que el “destino singular” de la razón es hacerse, de modo natural (“disposición natural”), cuestiones que van más allá de sus facultades. Así, se origina una lucha de la razón consigo misma. “El campo de batalla de estas inacabables disputas se llama metafísico”, añade (*CRP*, Prólogo a la primera edición, A VII). Es ahí que la razón emprende la tarea crítica de la razón pura, tarea propedéutica que busca la creación de un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y pueda terminar con todas las oscuridades y contradicciones que se ha creado. Por lo que su primera gran *Crítica* es un autoconocimiento de la razón, para ver sus propios límites y posibilidades. En el segundo Prólogo de la *CRP* nos dice que la utilidad de la crítica es “puramente negativa” porque no sirve para ampliar los conocimientos sino para clarificar la razón y prevenirla de los errores (*CRP* B25). Todas las acciones tienen que ser sometidas a la crítica, ella es la que nos hace entrar en el estado civil de la razón:

Sin esa crítica, la razón se halla como en estado de naturaleza, sin poder hacer valer o asegurar sus tesis y sus pretensiones de otra forma que mediante la *guerra*. La crítica, en cambio, que deriva todas sus decisiones de las reglas básicas de su propia constitución, cuya autoridad nadie puede poner en duda, nos proporciona la seguridad de un estado legal en el que no debemos llevar adelante nuestro conflicto más que a través de un proceso. (*CRP* A751/ B779)

---

<sup>41</sup> El carácter de lo *a priori* se identifica en la filosofía kantiana con lo racional. Sostener que no existe conocimiento *a priori* es negar que haya conocimientos racionales. Cfr. Kant 1995, 24. En adelante, la *Crítica de la razón pura* será señalada con las iniciales *CRP*.

Así, tomando la imagen de Hobbes, por medio de la crítica pasamos de un estado de conflicto de la razón a un estado de paz. Nuestro pensador también utiliza la imagen del desarrollo personal cuando nos habla de la razón dogmática como razón infantil, superada por la razón escéptica (que sería una razón joven) y acabada por la razón crítica “que sólo es propio del Juicio maduro y viril, del que se basa en máximas firmes y de probada universalidad, consistente en someter a examen, no los hechos de la razón, sino la razón misma.” (CRP A 761/ B789)

Kant era consciente de ese gran paso de la crítica de razón, jueza de sí misma, superando así su uso dogmático y escéptico. Y piensa que su resultado sería:

Una vez que la razón ha obtenido un pleno conocimiento previo de su propia capacidad respecto de los objetos que se le puedan ofrecer en la experiencia, tiene que resultarle fácil determinar completamente y con plena seguridad la amplitud y los límites de su uso cuando intenta sobrepasar las fronteras de la experiencia. (CRP B23)

No busca la crítica sólo una autocensura de la razón, sino conocimientos positivos. Por consiguiente, el resultado de la *Crítica de la razón pura* es sostener que la conciencia racional pone ciertas condiciones *a priori* para el conocimiento y la experiencia<sup>42</sup>. Las condiciones subjetivas nos permiten captar fenómenos, mas no la “cosa en sí”, la realidad fenoménica es lo único que podemos conocer. En la constitución del conocimiento científico, la conciencia racional es muy activa, conformando unidades progresivas como la del “yo trascendental” hasta las ideas de la razón pura como la de Dios. Estas ideas (o conceptos) de la razón pura no son objetos de conocimiento (no tienen su origen en la experiencia) pero sí las podemos pensar. Las ideas trascendentales son conceptos necesarios de la razón<sup>43</sup>. Como apunta Schwarz: “Como el entendimiento es la fuente de los conceptos puros

---

<sup>42</sup> El filósofo español Villacañas lo dice de este modo: “La *KrV* es un discurso sobre condiciones de posibilidad de la verdad, es decir, un discurso trascendental que cumple el proyecto humano de limitar las aspiraciones desmesuradas del conocimiento, pues establece criterios generales y no empíricos (reglas y no hábitos) para decidir si es posible que algo entre dentro del campo del conocimiento” (1987, 167-168). Y comparándola con el campo moral, Höffe dice: “Kant rechaza las extralimitaciones de la razón pura en el conocimiento y las extralimitaciones de la razón empíricamente condicionada en el obrar”. (1986, 164)

<sup>43</sup> Kant llega a afirmar de modo enfático que el concepto de ser divino es “un supuesto absolutamente necesario para los fines más esenciales de la razón” (A819/ B847). Aunque en la segunda *Crítica* añade y aclara que la existencia de Dios no es fundamento de la obligación moral. (1995, 157)

(constitutivos) llamados categorías, así la razón es la fuente de los conceptos (regulativos) puros llamados ideas” (1982, 266). Sin embargo, hay que afirmar, con Kant, que las ideas trascendentales se relacionan tanto con el uso especulativo como con el uso práctico, aunque su interés se centra en el uso práctico. No divide la razón sino más bien permite el paso de los conceptos de la naturaleza a los conceptos prácticos. El valor de las ideas de la razón no es poca, porque determina los límites de la razón, así lo expresa Kant:

Nuestra razón no es una especie de llanura de extensión indefinida y de límites conocidos sólo de modo general, sino que más bien ha de ser comparada con una esfera cuyo radio puede encontrarse partiendo de la curvatura de su superficie (partiendo de la naturaleza de las proposiciones sintéticas *a priori*); desde ahí podemos igualmente señalar con seguridad el volumen y los límites de la esfera... (A762/ B790)

Además, es desde las ideas de la razón pura que se funda el orden moral: “*qué hay que hacer* si la voluntad es libre, si existe Dios y si hay un mundo futuro” (A801/ B829). En otras palabras, dada las ideas de Dios, inmortalidad y libertad, ¿qué debemos hacer? ¿Cuáles serían nuestras leyes para vivir conforme a esas ideas racionales? Aquí, metafísica y moral se encuentran. Pero, ¿desde las ideas de la razón pura se generan las leyes morales o las leyes morales son las que hacen necesaria la postulación de dichas ideas racionales? En realidad, Kant desarrolla ambos movimientos. Creemos encontrar en la primera *Crítica* el primer movimiento, mientras en la segunda *Crítica* encontramos la segunda alternativa.

Haciendo un resumen del trabajo de la primera *Crítica* y una comparación entre las dos primeras *Críticas*, Kant dice:

...la crítica especulativa se esforzó en dar a los objetos de la experiencia como tales, y entre ellos, a nuestro propio sujeto, el valor de meros *fenómenos*, en ponerles, sin embargo, como fundamento, cosas en sí y, por consiguiente, en no considerar todo suprasensible como una ficción y su concepto como falta de contenido; y ahora, en cambio, la razón práctica por sí misma y sin haberse concertado con la especulativa, proporciona realidad a un objeto suprasensible de la categoría de la causalidad, a saber, a la *libertad*, y confirma, pues, así, por medio de un hecho, lo que allí sólo podía ser *pensado*. (1995, 18)

Así pues, si bien es cierto que Kant escribió tres grandes obras morales, es en la primera *Crítica* donde justifica el estatuto ético de la razón práctica. Aclarar el fundamento de las ciencias permite a Kant dejar el campo definido para la razón práctica, más aún, ésta última permitirá una explicación última de la razón especulativa. Para ello, el trabajo de una crítica de la razón práctica será quitarle a la “razón empíricamente condicionada” la pretensión de fundamentar la voluntad.

El uso especulativo de la razón permite dar unidad a las reglas del entendimiento. O como dice Kant: “La razón nunca se refiere, pues, directamente a la experiencia o a algún objeto, sino al entendimiento, a fin de dar unidad *a priori*, mediante conceptos, a los diversos conocimientos de éste. Tal unidad puede llamarse unidad de la razón, y es de índole totalmente distinta de la que es capaz de producir el entendimiento” (A302/ B359). Es por medio del entendimiento, que la razón juzga y se da unidad a los conocimientos acerca del mundo natural. Es interesante percatarse que la razón especulativa no tiene relación inmediata con la realidad natural, sino que es a través del entendimiento que tiene relación, de ese modo salvaguarda su naturaleza inteligible y pura. Dicho de otro modo, este uso de la razón nunca conoce el reino inteligible e incondicionado, aunque lo presupone.

El uso práctico de la razón se identifica con el uso moral, porque Kant entiende por *práctico* “todo lo que es posible mediante la libertad” (A800/ B828). Y la libertad es la esencia de la moral. Además, nos dice el filósofo que este uso es “absolutamente necesario”. Se va más allá de los límites de la sensibilidad, es decir, con él estamos en el reino de lo inteligible e incondicional. Esta razón práctica libre es una razón autolegisladora, que se autoconstituye con leyes prácticas. Para ello, una crítica de la razón práctica debe consistir en quitarle a la experiencia la fundamentación de la voluntad y sostener que la razón pura, por sí misma, basta para determinarla<sup>44</sup>. Así se afirma el mundo inteligible, *nouménico*, el reino de la libertad.

---

<sup>44</sup> Höffe lo interpreta de esta manera: “La razón práctica, como Kant la denomina por brevedad, significa la capacidad de elegir la propia acción independientemente de las motivaciones, los impulsos, las necesidades y las pasiones sensibles, de las sensaciones de agrado y desagrado” (1986, 163). Dicho de otro modo, la razón práctica

Una diferencia que establece Kant entre sus dos primeras *Críticas* es que la primera empezó por la experiencia, para ir revelando la intervención de las categorías, los principios y las ideas. Mientras que en la segunda *Crítica* empieza por los principios, los conceptos para luego terminar por la experiencia (1995, 30).<sup>45</sup> Esto muestra ya la diferencia entre los dos usos de la razón. El especulativo siempre empieza con la experiencia, mientras el práctico con los principios. Una vez más, Kant no busca hacer depender esos principios de la experiencia humana condicionada, porque de ellos sólo pueden extraerse una moral condicionada y heterónoma.

A pesar de la distinción entre el “uso especulativo de la razón” y el “uso práctico de la razón”, Kant insiste mucho en la unidad de la razón, para lo cual no crea un tercer factor que los unifique, sino que la unidad la realiza la razón pura misma<sup>46</sup>. Una razón pura que trabaja de dos modos. Sin embargo, la razón pura tiene más semejanzas con la práctica que hasta Kant llega a identificarlas, así la razón pura es razón práctica<sup>47</sup>. Dicho de otra manera, la moral es el objetivo final de la razón pura, dado que por la razón práctica el mundo es constituido y limitado, tanto en las acciones y en el conocimiento.

---

es una causalidad de la voluntad sin influencia de lo empírico, lo que nos hace ser partícipes del mundo inteligible y libre.

<sup>45</sup> El siguiente texto es un resumen de los dos usos de la razón: “La analítica de la razón pura teórica se ocupa del conocimiento de los objetos que puedan ser dados al entendimiento, y tenía, por tanto, que empezar por la *intuición*, y por consiguiente (ya que ésta es siempre sensible), por la sensibilidad, sólo después avanzar a los conceptos (de los objetos de esta intuición), y sólo después de esta doble preparación podía terminar con *principios*. En cambio, como la razón práctica no se ocupa de objetos, para *conocerlos*, sino de su propia facultad para *hacerlos reales* (según el conocimiento de los mismos)...resulta que una crítica de la analítica de la razón en cuanto ésta debe ser una razón práctica (que es el problema propio), tiene que comenzar por la *posibilidad de principios prácticos a priori*.” (Kant 1995, 115-116)

<sup>46</sup> Para Wohlfart, en realidad Kant no pudo superar la separación entre la razón teórica y la razón práctica: “La separación es tal que lo inteligible de la razón teórica no puede ser conocido por la razón teórica y el objeto de la razón teórica, o sea los fenómenos, no integran la razón práctica. Cada una de estas razones se caracteriza por un campo rigurosamente delimitado y rígido de forma que una no tiene poder para ejercer ninguna acción en la otra. En suma, el procedimiento analítico de Kant conduce al aislamiento de cada una de estas razones hasta el punto de ser delimitadas epistemológicamente en ellas mismas” (2004, 54). Nosotros creemos que tal unidad se produce, a pesar que la razón teórica resulta englobada por la razón práctica.

<sup>47</sup> Cfr. *Crítica de la razón práctica*, Prólogo, donde escribió que la razón pura, “es ella realmente práctica” (1995, 15). Más adelante vuelve a sostener: “La razón pura es por sí sola práctica y da (al hombre) una ley universal que nosotros denominamos la *ley moral*.” (1995, 50)

Al respecto, Villacañas se hace la siguiente cuestión pertinente: ¿Qué facultad escribe la *CRP*? Y la respuesta es: la razón práctica. Sostiene: “sólo cuando la razón se hace práctica determinando a la voluntad en su forma de representar el mundo, es posible la existencia de la “verdad” en tanto que forma de relacionarse con lo que existe. Esta razón práctica que determina a la voluntad es la que escribe todos los análisis de la *KrV* tendientes a establecer máximas universales de actividad teórica.” (1987, 173) No es pues la razón especulativa la que sustenta y ofrece las condiciones de la razón práctica, sino que es esta última la que posibilita y da sentido al trabajo de la primera. Una vez más, razón pura termina siendo razón práctica. Hasta podemos decir que la misma crítica es realizada por esta última.

Con lo anterior, Kant busca evitar a toda costa la autocontradicción de la razón, es decir, la oposición entre los dos usos de la razón. “No hay, pues, una polémica propiamente dicha en el campo de la razón pura” (A756/ B784), nos dice. La razón práctica es, después de todo, jerárquicamente superior a la razón especulativa.

## 2. La razón legisladora

a) *Razón práctica legisladora*.- La razón kantiana no es un simple proceso que se deja determinar por los objetos, sino es una razón que se convierte en juez de lo real, en base a sus propias leyes. Esa es la clave que encuentra para determinar cuando un conocimiento se convierte en ciencia: que la razón reconozca lo que ella pone, “la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con sus leyes constantes y que tienen que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas, pero sin dejarse conducir con andaderas, por así decirlo” (*CRP* B XIII). La revolución copernicana de Kant nos presenta una razón que crea, juzga, determina, orienta el saber y la acción humana. Esta revolución tiene su impacto en los asuntos morales: las leyes morales, es decir, *lo que se debe hacer*, no puede ser obtenido de *lo que se hace*. El hombre no puede estar determinado por los hechos del mundo empírico, él puede autodeterminarse como ser libre.

En base a lo anterior, esquemáticamente podríamos decir que la razón pura tiene conceptos o ideas trascendentales como Dios, la vida futura y la libertad. Estas ideas son exigencias de la razón pura. La exigencia misma de la razón pura indicará que hay una ley moral dentro de la misma, con lo cual estamos en el terreno de la razón práctica. Esta razón práctica, que como tal es descriptiva y normativa, tiene doble vertiente: leyes empíricas y leyes morales. Serán estas últimas las que serán propiamente morales y las que determinarán la moralidad de las primeras. En cualquier caso, la razón práctica es legisladora, cuyo mandato manda *a priori*, es decir, su fuerza obligatoria no proviene de la experiencia sino de la propia conciencia racional. Este es el tipo de razón que investiga Kant y con ello se distancia de la razón prudencial aristotélica y de la razón calculadora de Hobbes.

Por eso sostiene en el Prólogo a la segunda edición de su *CRP*:

...la razón pura tiene un uso práctico (el moral) absolutamente necesario, uso en el que ella se ve inevitablemente obligada a ir más allá de los límites de la sensibilidad. Aunque para esto la razón práctica no necesita ayuda de la razón especulativa, ha de estar asegurada contra la oposición de ésta última, a fin de no caer en contradicción consigo misma. (*CRP* BXXV)

Aquí tenemos dos indicaciones importantes: la razón práctica es independiente de la sensibilidad, no puede tener fundamento heterónomo. La razón no puede subordinarse a leyes prácticas empíricas que sólo regulen la acción humana. Debe haber una ley moral formal y universal o, como sostiene el filósofo, “es al menos posible pensarla como fundamento de determinación por medio de la forma *objetiva* de una ley en general” (1995, 50).<sup>48</sup> A esta conciencia de ley objetiva la denomina un “hecho de la razón” (*Faktum der Vernunft*)<sup>49</sup> que, como dice Villacañas, es un “hecho

---

<sup>48</sup> Antes, en la primera *Crítica* ya había afirmado en el mismo sentido: “Si fuesen, en cambio, leyes prácticas puras, con fines dados enteramente *a priori* por la razón, con fines no empíricamente determinados, sino absolutamente preceptivos, serán productos de la razón pura. Así son las leyes *morales*. Consiguientemente, sólo éstas pertenecen al uso práctico de la razón pura y admiten un canon.” (A800/ B828)

<sup>49</sup> Existen múltiples interpretaciones acerca de lo que quiso decir Kant con *Faktum der Vernunft*. Beck considera que son dos los significados: a) conciencia de la ley moral; b) la propia ley moral. Creemos que ambas acepciones pueden justificarse, en tanto que el sujeto racional genera la ley en la misma conciencia de ella. No se establece una distinción entre sujeto-objeto, sino que el sujeto moral se autoafirma en esa autoconciencia.

práctico” (1987, 173)<sup>50</sup>; con este hecho Kant imposibilita la deducción trascendental de la ley moral.<sup>51</sup> Dice Kant: “Sin embargo, para considerar esa ley como dada, sin caer en falsa interpretación, hay que notar bien que ella no es un hecho empírico, sino el único hecho de la razón pura, la cual se anuncia por él como originariamente legisladora (*sic volo, sic iubeo*).” (1995, 50)

La autoconciencia de la razón práctica permite percatarse que la ley es algo dado por ella misma. Por lo que se presenta como una “conciencia de una obligación incondicionada” (Höffe 1986, 189). Con esta autoconciencia, que también es una autoconstitución, Kant encontró el sustento incondicionado para una moral de principios puros y *a priori*, es decir, que no haya sido derivada de la experiencia. Y sólo la razón pura nos da esa ley y al hacerlo se constituye como razón práctica. Para decirlo con Oliveira: “Por lo tanto, en esta óptica, la racionalidad es nada más que la exigencia de autoconfiguración incondicionada de la libertad a partir de la razón” (1996, 145). En otras palabras, la razón práctica determina libremente su propio objeto, que es la ley moral.

Por eso, para ese propósito tampoco podía servirle las virtudes aristotélicas porque éstas requerían de la práctica constante en contexto comunitario. Kant necesitaba un mundo de leyes ideales racionales que nos obliguen de modo incondicional e imperativo, de esa manera dominar nuestro ser patológico. En términos claros lo pone el filósofo:

Mi supuesto es el siguiente: existen realmente leyes morales puras que determinan enteramente *a priori* (con independencia de motivos empíricos, esto es, de la felicidad) lo que hay y lo que no hay que hacer, es decir, el empleo de la libertad de

---

<sup>50</sup> Añade este filósofo español que expresión “hecho de la razón” significa sencillamente que “sólo existe cuando decide, cuando se atreve a constituirse estableciendo su propia ley” (1987, 173). Por eso sostiene que la razón no existe como “realidad natural” sino es un “proyecto”. Loparic cree encontrar, a nuestro juicio erróneamente, en el *Faktum der Vernunft* “una mixtura entre un estado intelectual (la conciencia de la ley) y un estado emotivo (el sentimiento de respeto de la ley) en el sentido de receptividad de la ley (causado en nosotros por el poder de la ley moral).” (Roani 2004, 64)

<sup>51</sup> Por su parte, Oliveira precisa: “Él es un hecho precisamente porque no puede ser deducida de la razón, sino se impone a nosotros como juicio sintético a priori, o sea, la realidad objetiva de la ley moral se establece por sí misma. Se trata, así, de la “prueba de la realidad” de la ley moral y de la libertad” (1996, 143-144). Si se pudiera deducir la ley moral entonces se negaría la libertad y la moral misma.

un ser racional en general; esas leyes prescriben en *términos absolutos*... Tales leyes son, por tanto, necesarias en todos los aspectos. (CRP A807/ B835)<sup>52</sup>

Ese proceso de idealización en el orden moral requiere establecer principios puros, que en Kant serán los imperativos categóricos, es decir, las leyes universales que todo ser racional se da a sí mismo. Además, el uso moral de la razón (es decir, la razón práctica) exigirá los supuestos, los conceptos, las ideas de Dios, libertad e inmortalidad. Con ello, la religión misma recibe su sustento en la moral<sup>53</sup>.

Tenemos entonces que la razón práctica es legisladora, se da leyes y al hacerlo se autoconstituye. Así, los imperativos categóricos son expresión de las leyes de la propia razón. La razón que se da leyes a sí misma, por lo que en el plano moral el hombre no tiene que seguir las leyes de la naturaleza, no está determinado por la causalidad natural sino por su propia causalidad. Si siguiese las leyes naturales, vería que en ella no hay ninguna igualdad ni libertad, por lo que de ella no se podría sacar ningún deber. Dice Kant en su *Fundamentación*:

Todas las cosas naturales obedecen leyes. Solamente un ser racional tiene la facultad de actuar *según la representación* de las leyes, e.d., siguiendo principios, esto es, posee una *voluntad*. Ya que para derivar las acciones de las leyes se requiere raciocinio, la voluntad resulta no ser otra cosa que una razón práctica. (1973, 88)

Las acciones serán morales cuando tienen como único móvil la realización de la ley, la misma que es una expresión de la razón práctica libre. Expresado de otro modo, las leyes morales de la razón práctica determinan la voluntad y al hacerlo posibilitan las acciones morales.

---

<sup>52</sup> En la segunda *Crítica* coloca la relevancia de la ley moral de esta manera: "Sólo una ley formal, es decir, una ley que no prescriba a la razón más que la forma de su legislación universal, como suprema condición de las máximas, pudo ser *a priori* un fundamento de determinación de la razón práctica." (1995, 86)

<sup>53</sup> Frente al problema de la relación entre moral y religión o, planteado de modo diferente, entre obligación moral y deberes divinos, Kant sostiene que nos sentimos obligados no porque sean mandatos de Dios "sino que los consideramos mandamientos de Dios por constituir para nosotros una obligación interna" (A819/ B847). Así, sobre la base antropocéntrica moderna, del hombre como ser racional autolegisador, se salva la autonomía moral.

b) *Lo bueno incondicional y la razón práctica.*- Kant empieza su *Fundamentación* con una forma distinta de entender el bien, que poco tiene de aristotélica pero sí más de cristiana: “Nada hay en el mundo que sin limitación pueda ser tenido por bueno sino la buena voluntad” (1973, 59). La primera gran tarea que se estableció fue redefinir el bien entendiéndolo como bueno incondicional, lo bueno en sí, por lo tanto no en su sentido empírico sometido a las inclinaciones, no como un objeto de la voluntad, sino en tanto determinado por la razón práctica o voluntad racional. Así, el ámbito de lo moral es lo bueno sin restricciones, lo cual es asociado a la voluntad, al *querer* actuar según la “representación de las leyes”. El bien moral o la moralidad es identificada con la obligatoriedad incondicionada.

En todo caso, como lo indica en la segunda *Crítica*, lo bueno (en sentido condicionado, es decir, lo “bueno para”) nunca puede preceder al deber, a la ley moral, de ser así estaríamos ante la presencia de una ética heterónoma:

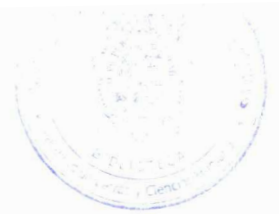
*el concepto de lo bueno y malo (Guten und Bösen) tiene que ser determinado, no antes de la ley moral (para la cual ese concepto parecía deber colocado como fundamento), sino sólo (como aquí ocurre) después de la misma y por la misma.* (1995, 85. Cursivas de Kant)<sup>54</sup>

¿Cuándo una voluntad es buena de modo incondicional? La respuesta de Kant es que la voluntad es buena cuando está dispuesta a cumplir el deber por el deber mismo, no cuando se deja determinar por el objeto del querer. Uno puede cumplir el deber por otras razones como la sanción y la conveniencia, pero estos motivos no son realmente morales. Sólo cuando el motivo de nuestra acción es por el deber mismo, entonces la acción es moral.

Sin embargo, muchas acciones que son hechas por inclinación (ayudar a nuestro hermano o amigo) también cumplen el *deber* de ayudar a nuestro semejante (a este tipo de cumplimiento Kant lo denomina “legalidad”). Para Kant, no basta que las

---

<sup>54</sup> Enfáticamente, Kant dice: “no es el concepto del bien como objeto el que determina y hace posible la ley moral, sino al revés, la ley moral la que determina y hace posible el concepto del bien, en cuando éste merece absolutamente tal nombre.” (1995, 86)



acciones sean *conformes al deber* sino que hay que hacerlas *por el deber* mismo. La moralidad de una acción consistirá en cumplir una acción por el valor mismo del deber:

Pues bien, una acción por deber ha de excluir la influencia de la inclinación y con ella todo objeto de la voluntad, de modo que no queda para la voluntad nada que pueda determinarse más que, objetivamente, la ley y, subjetivamente, el respeto puro hacia esta ley práctica, por lo tanto la máxima de obedecer una ley semejante aun cuando ello requiera la frustración de todas mis inclinaciones. (1973, 70)

El motivo de la acción moral es el respeto del deber por el deber mismo. Con esto Kant también se distancia de otras tradiciones éticas para las cuales el motivo debería ser el sentimiento, la justicia, los fines a alcanzar, etc., pero no la obligación misma. Y es que esa obligación dependía de los objetos de la voluntad. La obligación en la que está pensando Kant es la que nosotros mismos generamos como seres racionales y autónomos. Nuestra conciencia de nosotros mismos nos permite vernos como seres autolegisladores. Desde ese punto de vista, un acto moral sería la realización de nuestra autonomía.

Una voluntad racional es buena si está de acuerdo con el deber autodeterminado. Y ¿cuáles son esos deberes morales? Hemos dicho que la razón práctica es normativa, legisladora, por lo que el hombre que actúa sin normas no tendría el estatus de hombre racional. Esos principios pueden ser máximas (subjetivas) o leyes (objetivas). Admitir la existencia de leyes prácticas objetivas y universales es admitir que la razón pura puede determinar la voluntad. Si no lo puede hacer, entonces solo habrían máximas subjetivas (1995, 35). Kant afirma que lo primero es posible:

Entonces solamente la razón, en cuanto ella por sí misma determina la voluntad (y no está al servicio de las inclinaciones), es una verdadera facultad *superior* de desear...La razón, en una ley práctica, determina la voluntad inmediatamente y no por medio de un sentimiento de placer y dolor que venga a imponerse, ni siquiera por medio de un placer en esa ley misma, y sólo el poder ser práctica como razón pura le hace posible ser *legisladora*. (1995, 42)<sup>55</sup>

<sup>55</sup> Más adelante vuelve a sostener: "Los fundamentos de determinación empíricos no sirven para una legislación universal exterior, pero tampoco para el interior, pues cada uno pone su propio sujeto a la base de la inclinación y otro pone otro sujeto, y en cada sujeto mismo es ora ésta, ora aquélla la que prepondera en el influjo. Encontrar

c) *Los imperativos*.- La ley moral autodeterminada, al generar un sentimiento de respeto de la misma, se expresa como “imperativos”, porque frente a la naturaleza humana empírica (una voluntad imperfecta, sometida a condiciones subjetivas como los impulsos) sólo se puede presentar con carácter obligatorio:

La representación de un principio objetivo, en tanto sea constrictivo para una voluntad, se llama mandato (de la razón) y la forma del mandato se llama *imperativo*. Todos los imperativos se expresan mediante un deber y con ello muestran la relación de una ley objetiva de la razón con una voluntad que por su condición no es determinada necesariamente por esa ley (un constreñimiento). (1973. 88-89)

Una “adecuación completa” de la voluntad con la ley moral sólo es posible en la santidad, pero esa adecuación no le es posible al hombre racional en un mundo sensible<sup>56</sup>. Y como la voluntad no es necesariamente determinada por la ley se presenta de esa manera imperativa, compulsiva. Pero no todos los imperativos son morales, eso le permite a Kant hacer una distinción entre dos tipos de imperativos: hipotéticos y categóricos.

i) *Los imperativos hipotéticos*.- La razón práctica también se expresa como razón prudencial o calculadora, que busca medios para lograr determinados fines (Imperativos de sagacidad y habilidad), leyes empíricas que usamos en el mundo cotidiano. Sin embargo, ya hemos dicho que esta razón no agota las posibilidades de la razón práctica. Más aún, no son la característica de la moral.

Estos imperativos tienen la siguiente forma lógica: “Si quieres X, debes hacer Y”, es decir, una forma condicional. Como habíamos indicado, establecen una relación medios-fin, el que quiere un determinado fin debe cumplir determinados medios. Estos imperativos son preceptos prácticos, pero no son leyes morales. Dice Kant en su Teorema I: “Todos los principios prácticos que suponen un *objeto* (materia) de la

---

una ley que rijan todas las inclinaciones en conjunto bajo esta condición, a saber, de coincidencia entre todas, es absolutamente imposible.” (Kant 1995, 46)

<sup>56</sup> Como no nos es posible la santidad con una voluntad perfecta, entonces, sólo le queda al hombre un “progreso que va al *infinito* hacia aquella completa adecuación” (1995, 153). Como se puede deducir, este progreso moral infinito al final depende de la idea de inmortalidad, es decir, de la infinitud del ser racional.

facultad de desear como fundamento de determinación de la voluntad, son todos ellos empíricos y no pueden proporcionar ley práctica alguna.” (1995, 37)

Dentro de este grupo, Kant distingue dos tipos de Imperativos Hipotéticos:

- *Imperativos Hipotéticos de sagacidad o prudencia*, son aquellos que llevan a la felicidad, son consejos de prudencia. En este rubro estaría la ética aristotélica orientada por la *phrónesis*. Estos imperativos no determinan la moralidad, es decir, el principio práctico de felicidad no produce leyes prácticas, formales y universales, sólo consejos.<sup>57</sup>
- *Imperativos Hipotéticos de Habilidad*, son aquellos que nos conducen a alcanzar distintos fines técnicos.

La fuente de ambos es la experiencia humana. De esa manera, uno obra con inteligencia cuando el que quiere un fin busca los medios adecuados. Esto es lo que la escuela de Frankfurt denominará razón instrumental.

ii) *Los imperativos categóricos*.- Estos imperativos tienen la forma lógica: “¡Tu debes (o no debes) hacer Y!”. Por su forma, no prometen nada a cambio, sino que mandan incondicionalmente y no admiten excepciones. Kant considera que estos son los imperativos propiamente morales.

El mandato de todo imperativo es, bien hipotético o bien categórico. El imperativo hipotético expresa la necesidad práctica de llevar a cabo una acción como medio para algún otro fin que se quiere (o que es posible que se quiera). El categórico sería aquel que expresa una acción por sí misma como objetivamente necesaria, sin relación alguna con ningún otro objeto. (1973, 90)

Los imperativos categóricos obligan incondicionalmente, universalmente, necesariamente y se constituyen como mínimos morales con los cuales se podrá

---

<sup>57</sup> Sostiene Kant: “La máxima del amor a sí mismo (prudencia), sólo *aconseja*; la ley de la moralidad, *manda*. Pero hay una gran diferencia entre aquello que se nos *aconseja* y aquello a que somos *obligados*.” (1995, 56)

evaluar toda moralidad de las normas y las acciones. Obligan incondicionalmente por la forma de los imperativos, por eso es denominada una ética formal<sup>58</sup>.

Höffe considera que el imperativo categórico es “un criterio supremo de enjuiciamiento para la moralidad” (1986, 171) o la forma para legitimar moralmente las normas. No cabe duda que esto constituye un gran aporte de la filosofía moral kantiana. Las comunidades humanas se constituyeron a través de normas, generalmente confundidas entre sí, como normas morales, jurídicas, religiosas, de costumbre, etc. ¿cómo medir su moralidad? No cree Kant que ese principio para validar las normas de acción pueda venir de la experiencia histórica, sino quiere una validación racional.

Si es así, ¿qué formas racionales deberían tener las normas para que sean consideradas como normas morales? Es decir, ¿qué imperativos pueden servirnos para orientar y juzgar nuestras máximas? Para ello, Kant da un paso más de abstracción y desarrolla tres formulaciones del Imperativo categórico.

i) *Universalidad*.- Colocada como primera característica de la racionalidad y cuya formulación es: “El imperativo categórico es, pues, sólo uno y es éste: *obra sólo según aquella máxima de la que al mismo tiempo puedas querer que se convierta en norma universal.*” (1973, 100. Cursivas de Kant)<sup>59</sup>

Los imperativos categóricos deben tener una forma universal (Hare prefiere hablar de “universalizable”), pensarlos y quererlos como universales. Si al universalizarlo no se contradice, entonces es moral. Esa exigencia de no contradicción procede de la razón<sup>60</sup>. Además de la universalidad y la no

---

<sup>58</sup> Höffe nos dice que el imperativo categórico “es la forma suprema de toda obligatoriedad, el grado perfecto de la racionalidad práctica.” (1986, 174)

<sup>59</sup> La formulación de este imperativo en la segunda *Crítica* es: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal.” (1995, 49)

<sup>60</sup> Al respecto, escribe Wohlfart: “La ética kantiana debe ser reconocida como una forma de comunión universal que asegura la libertad de todos los hombres y que torna secundarias las condiciones particulares. Así, en la filosofía moral kantiana, todo lo que es universalizable es típicamente humano y racional; por otro lado, toda condición particular queda restringida a lo sensible y empíricamente condicionado. En otras palabras, la

contradicción, lo *a priori* y la necesidad aparecen como signos distintivos de la razón kantiana. Volvemos a reiterar que Kant está pensado en una universalidad que no incluye ningún interés empírico (como la felicidad) que determine la voluntad. Y con esta universalidad, como sostiene Oliveira (1996, 153), es el hombre el que se hace universal.

Kant pone como ejemplos los deberes universalizables: i) deberes para conmigo: no suicidio, desarrollo de las propias facultades; ii) deberes para con los demás: cumplir las promesas, ayuda al prójimo. Lo opuesto a ello no se puede universalizar, por ejemplo, sería una contradicción querer universalizar el suicidio<sup>61</sup>. La no contradicción es un requisito que utiliza Kant para universalizar la máxima.

ii) *Fin en sí mismo*.- Aristóteles había considerado entre sus cuatro causas para explicar la existencia de los individuos la causa final. La finalidad (*telos*) pasaba por el ámbito natural y antropológico. Con ese presupuesto asumía que la finalidad última o el bien supremo de la vida humana era la felicidad. La ciencia y filosofía moderna quitan la causa final como interés de investigación científica. Con Kant hay una nueva reinterpretación de la finalidad, aunque ya no identificada con la felicidad. En el mundo moral la finalidad estará referida especialmente al ser humano.

Así, la segunda condición es la existencia de un *fin en sí mismo* o valor absoluto que sea sustento y fin de las normas. Ese valor absoluto es el hombre como ser nouménico, concepto que tiene sentido positivo en el hombre como ser moral, pero que en su uso teórico era vacío. Así, este mundo inteligible o nouménico es la fuente del segundo imperativo (en realidad, presupuesto de toda la ética kantiana), que Kant formula así: “El imperativo práctico será, pues, el siguiente: *obra de modo que en*

---

universalidad del imperativo categórico será inteligible y los imperativos hipotéticos integran el mundo de la causalidad sensible y material” (2004, 53). Por eso, más adelante dirá que son justas las objeciones al formalismo kantiano porque le falta “el momento en que la universalidad de la ley se especifica y se determina en situaciones concretas en las cuales, cada cultura resulta de un proceso de concretización, de particularización y de manifestación de una ley universal que puede ser incorporada de las más diferentes maneras.” (2004, 57)

<sup>61</sup> En la *Metafísica de las Costumbres* Kant habla de *deberes perfectos*: aquellos que no admiten excepciones (se formulan de forma negativa, como “no matarás”) y de *deberes imperfectos*: admiten excepciones (forma positiva), uno nunca sabe hasta donde obligan los deberes positivos.

*cada caso te valgas de la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todo otro, como fin, nunca como medio.*" (1973, 111. Cursivas de Kant)

*Fin en sí mismo* hace referencia a aquello que tiene valor absoluto, a lo que tiene valor en sí y no es objeto de fines subjetivos. ¿Qué seres valen en sí mismos? Los seres humanos racionales, las personas. La persona es el ser racional que es capaz de darse leyes a sí mismo, autolegislarse, por ello es objeto del respeto. Como tales, debemos tratarnos como fines con valor en sí mismos, incondicionados, de no ser así las normas no tendrían ningún valor moral. Añade Kant que al considerarse al hombre como fin en sí mismo es que se puede pensar a la *humanidad* como *sagrada*. (1995, 162)<sup>62</sup>

Ningún ser humano puede ser medio, tampoco Dios puede usar al hombre como medio. Con este imperativo se afirma la autonomía y la dignidad de las personas. El hombre racional, único ser con valor absoluto, todos los demás seres tendrán valor relativo o sustentarán su valor en este valor absoluto.

iii) *El reino de los fines*. - La idea de reino no tiene un sentido monárquico, sino es un dominio o comunidad donde existe una "reunión sistemática de diferentes seres racionales mediante leyes comunales" (1973, 117). Añade Kant que dichos seres racionales concebidos como valores incondicionados o fines en sí mismos, deben ser considerados legisladores universales. Por lo tanto, es entenderse como miembro de una comunidad de seres racionales que tienen el mismo valor incondicionado. Después de todo, el reino de los fines es el reino de la libertad. En palabras de Kant: "Un ser racional pertenece como *miembro* a este reino de los fines cuando en él es legislador universal pero al mismo tiempo se somete a estas leyes" (1973, 118). La formulación de Kant es la siguiente: "Así, pues, queda la siguiente ley: condúctete por máximas de un miembro legislativo universal para un reino de los fines meramente

---

<sup>62</sup> Villacañas lo presenta de este modo: ¿Qué significa que el hombre sea el fin final de las cosas? A lo que responde: "Exige comprenderse como un ser inteligible o, como Kant dice, como una naturaleza nouménica: actúa como sujeto y principio último e incondicionado de su conducta y acepta ese riesgo" (1987, 195)

posibles en su total potencia, porque ello es categóricamente imperativo.” (1973, 125)

Por lo anterior, el reino de los fines es la comunidad de hombres libres donde todos son tratados como fines en sí mismos y donde los humanos racionales tienen conciencia de obrar el mandato aunque no les convenga. El reino de los fines es un ideal de la razón que tiene una función regulativa que nos permite probar nuestras máximas prácticas. Por ello sostiene: “Un reino semejante de los fines tendría verdaderamente lugar por medio de máximas cuyas reglas prescribe el imperativo categórico a todos los seres racionales, si éstas fueran universalmente seguidas.” (1973, 125)

Estos dos últimos imperativos nos llevan a sostener que Kant estaba pensando tanto en la humanidad y en la personalidad individual como fines absolutos, por lo que el respeto hace referencia a ambos. Pensado de esta manera, como imperativos, el hombre —que se encuentra en el mundo finito y relativo— actúa moralmente solo por respeto de la ley moral.<sup>63</sup>

### 3. Autonomía, libertad y dignidad

Por lo expuesto, queda claro que Kant inaugura una nueva forma de hacer ética: no partir de la experiencia humana sino de nuestra capacidad racional para pensar y autolegislarse. Él está convencido que la heteronomía de la voluntad “no funda obligación alguna” (1995, 52). O como dice positivamente: “la ley moral no expresa nada más que la *autonomía* de la razón pura práctica” (1995, 52). Ello indica que el hombre puede trascender los límites naturales para constituirse a sí mismo como hombre racional. Así, el sentido de la ética autónoma kantiana es asumir que desde el mundo inteligible podemos construir un mundo empírico humano. Es la autonomía

---

<sup>63</sup> Oliveira hace una interesante apreciación al respecto: “Ser libre es, pues, en este sentido, “hacerse miembro de la humanidad”, de tal modo que el mal emerge aquí como destructor de la unificación de las voluntades, algo que surge como obstáculo al carácter público de la vida humana.” (1996, 149, nota 49)

la base para la dignidad, tanto de la naturaleza humana como de la naturaleza racional (1973, 121).

El dualismo le permite sostener que en el plano moral no podemos asumirnos como seres puramente sensibles; de ser así, la naturaleza habría obrado mal ya que nos habría dado la facultad racional en vano. La racionalidad práctica es la que instaura un mundo inteligible que nos permite pensar de forma más coherente de vivir como humanos racionales, mundo moral en el cual somos nuestros propios gobernantes. En la conclusión de su segunda *Crítica* Kant dice en forma metafórica:

Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes...: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*...La primera empieza en el lugar que yo ocupo en el mundo exterior sensible y ensancha la conexión en que me encuentro...La segunda empieza en mi invisible yo, en mi personalidad, y me expone en un mundo que tiene verdadera infinitud, pero sólo penetrable por el entendimiento y con el cual me reconozco en una conexión universal y necesaria, no sólo contingente como en aquel otro. (1995, 197)

Kant proporciona la primera fundamentación filosófica de la libertad, la cual permite darnos nuestras propias leyes. El concepto de libertad es la “piedra angular” del edificio de la razón pura, aún de su parte especulativa (1995, 16). Kant no contrapone libertad a obligación sino los complementa: “una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales es la misma cosa” (1973, 136). Tampoco la libertad debe ser interpretada como un elemento de nuestra constitución natural (sometida a la causalidad de la naturaleza), sino que puede ser pensada sin determinación natural alguna, como idea racional (*CRP* XXV y ss.). A esta última forma de entender la libertad se denomina “libertad trascendental”<sup>64</sup>, causalidad que funda la moral.

La libertad es la “condición de la ley moral”, de ese modo, las leyes de la libertad son leyes de mi propia razón. Dicho de otro modo, la libertad es la “*razón essendi*” de la ley moral, pero la ley moral es la “*razón cognoscendi*” de la libertad (1995, 16. Nota

<sup>64</sup> En la segunda *Crítica* vuelve a sostener lo mismo. La libertad trascendental “ha de ser pensada como independencia de todo lo empírico y por tanto de la naturaleza en general...Sin esa libertad...no hay ley moral posible y no hay imputación posible según la ley.” (1995, 123) Al respecto, Habermas critica a Kant por pensar la autonomía en términos ominipotentes: “Kant confundió la voluntad autónoma con la omnipotente: para poder pensarla como absolutamente dominante, tuvo que trasladarla al reino de lo inteligible.” (2000, 118)

1). Podemos sostener entonces que la ley moral es posible por la existencia de la libertad, es su condición. Así, si la ley anula nuestra libertad se iría contra la misma moral. Además, por la existencia de la ley moral se manifiesta la existencia de la libertad, porque son los seres racionales los que se han dado libremente esas leyes. Por la ley moral conocemos o probamos que somos libres. Por eso, dice más adelante: “libertad y ley práctica incondicionada se implican recíprocamente una a otra” (1995, 47). Kant señala que el concepto positivo de libertad implica una autoconciencia de la razón práctica que se reconoce como conteniendo la ley moral.

Porque existe la libertad es que podemos autolegislarnos y así llegamos a ser autónomos. Somos más que seres animales con necesidades, somos seres racionales y libres por lo que podemos autodeterminarnos. Para decirlo con Höffe: “La autonomía designa negativamente la independencia respecto a las determinaciones materiales; positivamente, la autodeterminación o autolegislación” (1986, 186). Así, la autonomía de la voluntad es lo único que funda la moralidad, no la heteronomía del albedrío. Sostiene Kant: “la ley moral no expresa nada más que la autonomía de la razón pura práctica, es decir, la libertad, y ésta es incluso la condición formal de todas las máximas bajo cuya condición solamente pueden éstas coincidir con la ley práctica suprema.” (1995, 52. Teorema IV)<sup>65</sup>

Por la libertad, la autonomía de la voluntad y el acto moral obtenemos dignidad<sup>66</sup>. Kant diferencia entre seres que valen en sí mismos (dignidad) de seres que valen para (valor de uso y valor de cambio: mercancías): “En el reino de los fines tiene todo un valor (precio) o una *dignidad*. En lugar de lo que tiene un precio puede ponerse alguna otra cosa *equivalente*; lo que, por el contrario, se eleva sobre todo precio, y por lo tanto no permite ningún equivalente, tiene una dignidad.” (1973, 119)

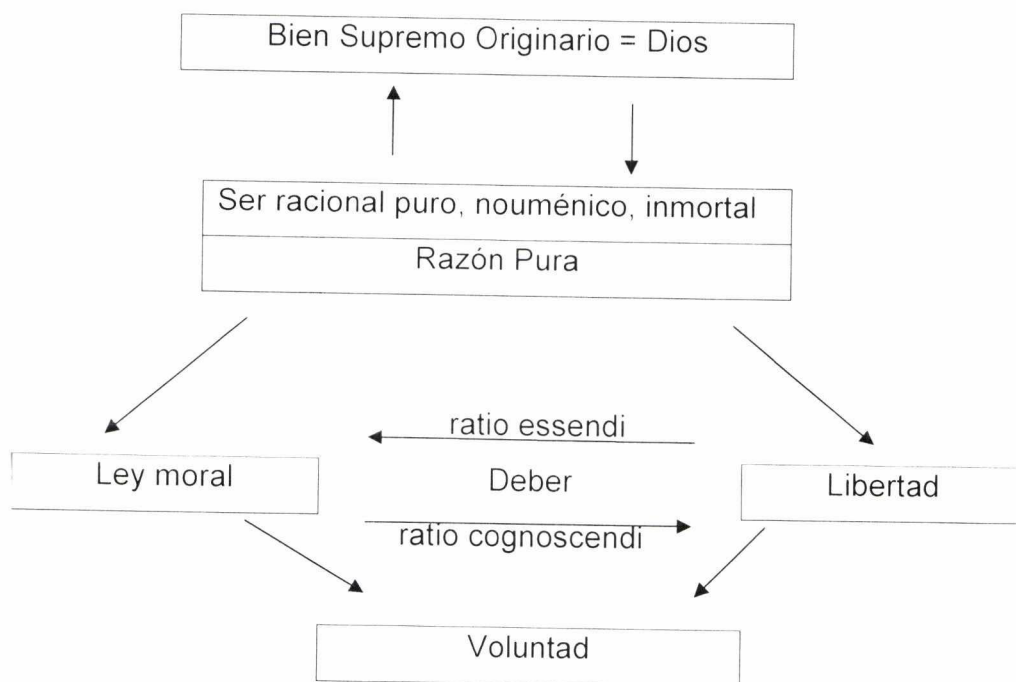
---

<sup>65</sup> “Sólo el concepto de la libertad —dice Kant— permite que nosotros no tengamos que salir fuera de nosotros para encontrar lo incondicionado e inteligible para lo condicionado y sensible.” (1995, 132)

<sup>66</sup> Sostiene Kant: “toda la dignidad sólo depende de la conducta moral” (1995, 161), de asumírnos como seres libres.

Lo que vale en sí mismo es objeto de respeto y provoca un sentimiento de respeto, por lo tanto no se lo puede manipular porque es una persona<sup>67</sup>. Pero la fuente de la dignidad está en la capacidad racional de una legislación universal (1973, 127).

Sostener que en el mundo no existe libertad ni autonomía de la voluntad es no entender la diferencia kantiana entre el mundo fenoménico y el nouménico. Volvemos a decir que desde el plano fenoménico podemos percibir a los sujetos diferentes dentro del reino de la causalidad natural. Mientras en el plano nouménico estamos en el plano de la realidad en sí, mundo sólo inteligible, de lo que podemos pensar. Y desde esta realidad inteligible podemos pensar en la igualdad, la dignidad y la libertad de los seres racionales. De esa manera, la autonomía no es algo que sea fenoménico sino nouménico, pensable. Por lo que no se trata de probar o rechazar la autonomía desde los hechos fenoménicos. Poniendo en un esquema-resumen la moral kantiana, tendríamos lo siguiente:



<sup>67</sup> Kant tiene un concepto especial de persona, como ser racional, moral y autónoma: “No es ninguna otra cosa más que la personalidad, es decir, la libertad e independencia del mecanismo de toda la naturaleza.” (1995, 111) No cabe duda que la moral kantiana es una declaración de independencia del sujeto racional, frente al dominio de la naturaleza.

#### 4. La ética kantiana frente a la ética aristotélica

En tanto que ambas éticas se habían constituido en dos grandes (y hasta principales) tradiciones éticas de la cultura occidental, quiero relacionar ambas éticas. Mucho de la ética kantiana puede ser entendido sobre el trasfondo de la ética aristotélica, no para afirmarla sino para resaltar su novedad. Veremos las tres *Críticas* frente a las tres racionalidades aristotélicas, el bien como finalidad y la concepción de felicidad kantiana, finalmente el tema de la virtud en Kant.

a) *Las tres Críticas*. - Las tres grandes *Críticas* kantianas tienen un paralelo con el pensamiento aristotélico. Como hemos visto, el estagirita había distinguido entre tres tipos de saber (episteme): el saber teórico, el saber práctico y el saber productivo. En el primero había colocado la filosofía primera (donde se ubican la metafísica o teología o la filosofía propiamente dicha), la filosofía segunda (la física) y la matemática. En el saber práctico estaba la ética y la política. En el último estaba el arte. En cada tipo de ciencia la razón actúa de manera diferente. En la primera trabaja sobre lo necesario y eterno, sobre lo que no puede ser de otra manera, es decir, estableciendo una ciencia deductiva que partiendo de principios puede conocer el mundo. La segunda es una razón que trabaja con lo que puede ser de otra manera, es la razón prudencial que no establece principios universales sino que delibera en cada situación buscando justos medios y evitando los extremos. La tercera es una razón que trabaja sobre realidades contingentes, es decir, de acciones que producen objetos. Hay pues también un modo de ser racional productivo distinto del modo de ser racional práctico.

Esta forma de entender el saber tiene continuidades y rupturas en Kant. En términos generales acepta la triple división de la razón humana (cada *Crítica* suya puede ser leída como correspondiendo a las tres funciones de la razón), pero sus componentes internos ya son distintos. Y es que desde el renacimiento hasta Kant, la moral había quedado sin campo propio: había perdido su estatus de ciencia, la

política encontró un camino distinto y la religión marcó las diferencias con el mundo moral. Eso hace —como ha sostenido MacIntyre— que los filósofos morales de los siglos XVII y XVIII tuviesen como tarea fundamentar la moral. ¿Qué es lo moral si ya no es política ni está fundado en la religión? La fundamentación de la moral es la pregunta del por qué de la moral, a partir del cual surgen cuestiones sobre la moralidad de una norma y su relación con las acciones humanas. Esa fue la tarea de Kant, buscar una nueva fundamentación a la moral en un mundo donde la ciencia, la política y la religión se habían constituido en espacios distintos.

En general, los modernos dan una fundamentación subjetiva de la moral. Por ejemplo, Hume había pretendido fundar la moral en los sentimientos de agrado y desagrado, donde la razón resulta siendo secundaria. A Kant le parece que este tipo de ética confunde los problemas de fundamentación con los problemas de origen de la moral. Para ello vuelve a distinguir dos funciones de la razón humana.

También la ética aristotélica aceptó dicha distinción. Hemos visto que en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles rechazó que la ética fuese asunto de la sabiduría, la ciencia y el entendimiento, sino de la razón prudencial. Los modernos parecen decir que es posible una ética a partir del entendimiento y la ciencia. Kant sigue distinguiendo entre razón especulativa (la que conoce los fenómenos) y la razón práctica (legisladora de la voluntad), pero la novedad es que ambos son usos de la razón pura.

Sin embargo, ambos pensadores colocaron como razón fundacional a la razón práctica. Aristóteles nos dice que el saber ético y político (expresión de la razón práctica) es fundamento de todo saber. Mientras que Kant también sostenía que la razón práctica determina el interés de todas las facultades y del suyo propio.

b) *El bien y la felicidad.*- La ética de Aristóteles había hecho referencia al bien como aspecto de la naturaleza, el bien como aquello hacia lo cual tiende cada cosa. De esa manera el bien era interpretado como finalidad. Eso hacía pensar que el bien

natural del hombre es el deseo de ser feliz. La felicidad es el fin natural de la vida humana, lo que él tiene que hacer es pensar racionalmente sobre los medios adecuados para ser feliz. Para Aristóteles, no se delibera sobre fines sino sobre medios, los medios tienen que elegirse. Para Kant el bien moral tiene que ser algo incondicional, que no esté sujeto a las determinaciones de la naturaleza.

Kant parece recuperar la distinción estoica entre lo que depende de la fortuna y lo que depende de nosotros, entre causalidad natural y libertad. No somos responsables de lo que depende de la fortuna (belleza, inteligencia, cuerpo), en otras palabras de la naturaleza empírica. La responsabilidad surge de lo que está en nuestras manos, por eso Kant sostendrá que el mundo moral es de aquello de lo que soy responsable. Por eso afirmó que el bien moral hay que referirlo a la buena voluntad, la buena intención, lo bueno en sí mismo (que no es bueno "para"), a lo que es bueno "sin calificación especial": "La buena voluntad no es buena por sus efectos, por su aptitud para alcanzar un fin propuesto, sino por la simple volición, es decir, en sí misma..." (1973, 60)

Al hacer esto, Kant también retiró a la felicidad como un tema central de la ética. Porque la felicidad aristotélica, si bien se origina de consideraciones metafísicas, su realización depende de distintos factores naturales, personales y sociales, hasta de la buena fortuna. Si la felicidad está sometida a los dictados de la "naturaleza madrastra", no puede dejar de estar cualificada o condicionada. Kant está convencido de que si la felicidad fuese la finalidad de nuestra existencia, la naturaleza hubiese procedido de modo deficiente.

La dependencia de factores naturales se llama heteronomía de la felicidad. De ese modo, la felicidad no es buena en sí misma. Volvemos a decir que Kant saca a la felicidad del ámbito moral: "Por eso no es propiamente la moral la doctrina de cómo nos *hacemos* felices, sino de cómo debemos llegar a ser *dignos* de la felicidad"

(1995, 161).<sup>68</sup> Mas el uso práctico de la razón permite la posibilidad de influir en la voluntad y hacerla “buena en sí misma”, la cual es una función de la razón. (1973, 63)

En la primera gran *Crítica* Kant definía la felicidad como “la satisfacción de todas nuestras inclinaciones” (A805/ B833). En la segunda *Crítica* definía la felicidad de este modo: “La *felicidad* es el estado de un ser racional en el mundo, al cual, en el conjunto de su existencia, *le va todo según su deseo y voluntad*; descansa, pues, en la concordancia de la naturaleza con el fin total que él persigue y también con el fundamento esencial de determinación de su voluntad” (1995, 155)<sup>69</sup>. En ambas obras hay el convencimiento que la felicidad sólo puede generar leyes prácticas y empíricas, máximas, mas no leyes morales universales. La ley moral no está fundamentada en la naturaleza. La felicidad es importante para los seres humanos empíricamente condicionados, sólo que en ella no reside la moralidad, nos dice en la segunda *Crítica* (1995, 83-84). Por la existencia de la razón, el hombre está destinado a “un fin más alto”. Si queremos incluir la felicidad dentro del orden moral, ella debe estar unida a la dignidad de ser feliz. Y nos hace dignos de ser feliz por una conducta moral. Así, subordina la felicidad al cumplimiento del deber: “Por sí sola, la felicidad está lejos de ser el bien completo de la razón. Ésta no la acepta (por mucho que la inclinación la desee) si no va unida a la dignidad de ser feliz, esto es, el buen comportamiento ético.” (A813/ B841)

Kant cree que hay motivos suficientes para esperar la felicidad “exactamente en la medida en que se haya hecho digno de ella” (A809/ B837). De esa manera liga la felicidad con la moralidad, mejor aún, hace depender la felicidad de la moralidad.<sup>70</sup> Sin embargo, añadía en esta primera *Crítica* que tampoco la moralidad por sí misma

---

<sup>68</sup> Escribe Kant: “se sigue de aquí que nunca se ha de tratar la moral en sí como *doctrina de la felicidad*, es decir, como una enseñanza para llegar a ser partícipe de la felicidad...” (1995, 161)

<sup>69</sup> Villacañas dice que cuando los fundamentos son la sensibilidad y la felicidad, entonces estamos ante la presencia de una “racionalidad imperfecta”. (1987, 184)

<sup>70</sup> En la segunda *Crítica* presenta una observación a esta relación entre moralidad y felicidad: “no es, pues, imposible que la moralidad de la disposición de ánimo tenga una conexión, si no inmediata, sin embargo mediata (por medio de un autor inteligible de la naturaleza), y a la verdad necesaria, como causa, con la felicidad, como efecto, en el mundo sensible: este enlace, sin embargo, en una naturaleza que no es más que objeto de los sentidos, no tiene nunca lugar más que de modo contingente y no puede alcanzar al supremo bien.” (1995, 146)

agota el bien pleno. Se requiere tanto de la felicidad como de la moralidad: “La moralidad sola y, con ella, la mera dignidad de ser feliz, se hallan igualmente lejos de constituir el bien pleno.” (CRP A813/ B841)

Es, pues, la felicidad en exacta proporción con aquella moralidad de los seres racionales gracias a la cual éstos se hacen dignos de la primera lo que constituye el bien supremo de un mundo en el que debemos movernos en total conformidad con los preceptos de la razón pura práctica. (A814/ B842)

En la segunda *Crítica* relaciona la felicidad con el amor a sí mismo (1995, 39). El agrado de vivir, es decir, la felicidad, es una expresión de nuestro amor propio. El filósofo reconoce que la felicidad es un anhelo de todo ser racional finito, mas solo determina la voluntad por la materia y no por la forma. Por lo que los “preceptos prácticos que se fundan en el amor a sí mismo no pueden ser nunca universales” (1995, 43), aunque no podemos renunciar a nuestro deseo de ser feliz<sup>71</sup>. La felicidad es algo que le compete a cada individuo.

c) *Virtudes y deberes.*- Kant es consciente de los elementos de la ética aristotélica, así como de la ética de su tiempo. Así como marca sus distancias con respecto al bien y la felicidad, también hace lo mismo con respecto a las virtudes. Tampoco las virtudes son buenas sin calificación, su bondad dependerá de otros factores. Ni moderación ni el control de sí mismo ni la tranquila deliberación, son buenas en sí mismas, porque un delincuente también puede ser moderado, autocontrolado y tranquilo en su deliberación. La buena voluntad no es tal por las virtudes del agente.

En la primera *Crítica* ya había establecido una marcada diferencia entre la moral pura y la doctrina de las virtudes. Hace esa distinción cuando compara la lógica general y la lógica aplicada:

---

<sup>71</sup> “Por esta *distinción* del principio de la felicidad del de la moralidad, no es por eso inmediatamente *oposición* de ambos, y la razón pura práctica no quiere que se deba *renunciar* a las pretensiones a la felicidad, sino sólo que, tratándose del deber, no se las tenga *en cuenta*.” (Kant 1995, 119)

La *lógica general* y pura guarda con esta *lógica aplicada* la misma relación que la *moral pura* —que sólo contiene las leyes éticas necesarias de una voluntad libre en general— respecto de la *doctrina de la virtud* propiamente dicha, la cual considera esas leyes teniendo en cuenta los obstáculos de los sentimientos, inclinaciones y pasiones a los que los hombres se hallan sometidos en mayor o menor grado. La doctrina de la virtud no es capaz de proporcionar *una ciencia verdadera y demostrada*, ya que, al igual que la *lógica aplicada*, tiene que servirse de principios empíricos y psicológicos. (A55 B79. *Cursivas nuestras*)<sup>72</sup>

Desde la primera *Crítica* ya había trazado la diferencia entre su moral y la ética aristotélica. Sin embargo, en la segunda *Crítica* cambiará el significado de *virtud*, pues la entenderá como “dignidad de ser feliz” (1995, 141), con lo cual trata de resignificar los conceptos tradicionales dentro de su nueva perspectiva. Con ese nuevo significado afirma que “la virtud y la felicidad [puede leerse la moralidad y la felicidad] conjuntamente constituyen la posesión del supremo bien en una persona.” (1995, 141)

En su última gran obra de ética, la *Metafísica de las costumbres* (1797), vuelve a revalorizar las virtudes, aunque siempre subordinada a la moralidad o, como ahora lo denomina, la “doctrina universal de los deberes”. Su segunda parte se titula: “Principios metafísicos de la doctrina de la virtud”. El deber, entendido como “necesidad de obrar por respeto a la ley”, es lo que moraliza las virtudes, llegando a hablar del “deber de virtud”. Entre los deberes de virtud señala el deber de la propia perfección y el deber de la felicidad de los demás. Este estos presupuestos, la definición kantiana tiene muy poco de la versión aristotélica: “Por consiguiente, la virtud es la fortaleza moral de la voluntad de un *hombre* en el cumplimiento de su *deber*, que es una *coerción* moral de su propia razón legisladora, en la medida que en ésta se constituye a sí misma como poder *ejecutivo* de la ley.” (1989, 262)

En resumen, podemos sostener que Kant redefine el concepto y el valor de la virtud, al enmarcarla dentro de sus planteamientos morales. Al hacer esto, sobre todo en esta última obra, Kant quiere superar el formalismo y rigorismo de sus primeras obras morales, porque sin la práctica de las virtudes la moralidad hubiese quedado

---

<sup>72</sup> Cfr. Berkowitz 2001. Capítulo III “Kant: la virtud dentro de los límites de la mera razón”.

en un planteamiento abstracto y vacío. Parfraseando al mismo Kant: moralidad sin virtud es vacía, virtud sin moralidad es ciega.

## CAPÍTULO III

### LA RAZÓN PRÁCTICA UTILITARISTA

El utilitarismo ha sido producto de la fusión entre diversas perspectivas, como la hedonista, empirista y positivista. Pero sus propias perspectivas han sufrido cambios a través del tiempo, abriendo nuevas interpretaciones y perspectivas al utilitarismo. Esto mismo dificulta definirlo de un modo estricto, existiendo más bien un aire de familia en todas ellas, “una tendencia doctrinal de actitudes básicas compartidas” (Gómez-Heras 2003, 186). Maria Maringoni cree que se puede encontrar un conjunto de características, aunque no presente en todas ellas. Estas son: “la idea de que la ética no es indiferente al bienestar de las personas, que la cualidad moral de nuestras acciones/reglas está en función de sus consecuencias, que el bien de los individuos afectables por un curso de acción debe ser maximizado y su sufrimiento minimizado, y que a la ética le debe importar no sólo el bienestar o el sufrimiento del agente moral, sino la cualidad de vida de todos los seres capaces de sentir y de sufrir, potencialmente implicados por un curso de acción.” (2000, 100)<sup>73</sup> Aunque ensaya que el principio de utilidad sería esa clave que une los utilitarismos, que ella formula así: “Una acción (o regla de acción) será moralmente buena en la medida en que el saldo líquido de felicidad o de bienestar producido de su realización (o de una conformación a la regla) fuera mayor que el resultante de cualquier acción o regla alternativa y disponible al agente.” (2000, 100)

Por su parte, René La Senne (1973, 230) señala cuatro características de la moral utilitarista: 1) El utilitarismo es *objetivista* porque hace referencia a los hechos constatados. Es una ética de bienes, pero del bien que se ve, se toca, se mide y se pesa. Y ese bien (la utilidad) es la medida común para la economía política, el

---

<sup>73</sup> Gómez-Heras resume las tesis fundamentales del utilitarismo en dos: “a) Los actos humanos son buenos si reportan utilidad de bienestar y placer. La corrección de una conducta está en relación a su contribución al incremento de bienestar y disminución de malestar. b) Las acciones humanas son tanto mejores cuanto mayor es el número de personas a las que aquella utilidad se extiende.” (2003, 187)

derecho penal y la moral. La utilidad no es un principio *a priori* sino que surge de la realidad de la experiencia moral<sup>74</sup>. 2) El utilitarismo es una moral *realista* porque hace referencia a las acciones, no para hacer santos ni hombres selectos, sino hombres que actúen para que hagan de la sociedad próspera. No busca el bien común sino el bien convergente, es decir, parte de los intereses de los individuos y no de las creencias y valores compartidos. 3) El utilitarismo no considera a la sociedad como comunidad sino como *asociación de individuos*, que deben actuar de manera racional. Por eso dice La Senne que “este realismo no lleva consigo la trascendencia de la realidad social en relación con el individuo” (1973, 230). 4) El utilitarismo quiere hacer de la moral una *ciencia* porque pretende determinar las acciones de acuerdo a la naturaleza humana. Si se conoce el acto, los motivos y los efectos, entonces se puede determinar lo que se debe hacer. Como dice el autor francés, “Bentham ha querido ser el Newton del orden moral.” (1973, 233)

El utilitarismo se ubica entre las éticas teleológicas. Una de las formas tradicionales de clasificar las variantes utilitaristas ha sido a través de los grupos: utilitarismo del acto y utilitarismo de la regla<sup>75</sup>, por lo que tendremos en cuenta estas distinciones para presentar las ideas de Bentham y Mill. Aunque ambos utilitarismos son consecuencialistas, es decir, que miden el valor moral de una acción (o de una regla) según las consecuencias de las mismas.

## 1. El utilitarismo de Bentham

Jeremy Bentham (1748-1832), fundador del utilitarismo, fue abogado interesado en moralizar la vida pública y las instituciones inglesas, por ello ha sido considerado como un “reformador social”. Eso se refleja en sus *Fragmento sobre el gobierno* (1776), *Defensa de la usura* (1787), *Introducción a los principios de la moral y de la*

---

<sup>74</sup> Podemos agregar, al respecto, lo que sostiene Farré: “El utilitarismo es una filosofía, si así queremos llamarla, hecha para el común de la gente, con fines inmediatos y a la cual de hecho deben atenerse los gobernantes para contribuir a la felicidad general” (1952, 79). El sustento en la experiencia y el cálculo hizo pensar a Bentham que era posible una ética científica.

<sup>75</sup> Otra clasificación, de Maria Cecilia Maringoni de Carvalho, que surge de la concepción de bienestar, es: teorías mentalistas del bienestar (J. Bentham y J. S. Mill), el bienestar como satisfacción de preferencias (A. Sen) y teorías objetivistas del bienestar (J. S. Mill y D. Brink). (Maringoni 2000, 101 y ss.)

*legislación* (1788), *Panóptico* (1791), *Tratado de legislación civil y penal* (1802), *Teoría de las penas y las recompensas* (1818), *Libro de las falacias* (1824) y *Deontología* (1834), entre otros.

Bentham todavía mantuvo la felicidad como tema central de la ética, pero sus fundamentos difieren del estagirita. En su obra *Introducción a los principios de la moral y la legislación*,<sup>76</sup> muestra su preocupación por los legisladores y los individuos para que puedan aplicar el criterio de utilidad, lo cual puede producir una reforma social. Y es que Bentham “ve su misión, no en el afinamiento teórico de sus exposiciones psicológicas y filosóficos-morales, sino en la realización práctica del programa implicado por ellas” (Litt 1932, 198)<sup>77</sup>. Sus ideas y actividades lograron influenciar en la sociedad inglesa<sup>78</sup>, también en el exterior como Francia.

La Senne (1973, 229) sostiene que el pensamiento de Bentham procede de tres corrientes: de Hobbes y la creencia en la naturaleza egoísta del hombre, de la admiración por la obra científica de Newton (por lo que también quiere buscar el principio que explique las acciones humanas) y el asociacionismo como principio de las acciones mentales (Bentham pensará que la felicidad es la suma, lograda por asociación, de placeres simples). Mientras Guisán cree que su influencia principal la recibió del francés Helvetius y del escocés Hume (2002, 146).

1.1. *Utilitarismo hedonista*.- Reconoce, como el hedonismo, que el hombre está sometido al placer o al dolor y que ellos determinan el bien y el mal en la vida humana, nos indican lo que debemos hacer así como la felicidad:

La naturaleza ha puesto a la humanidad bajo el gobierno de dos maestros soberanos: dolor y placer. Ellos solos han de señalar lo que debemos hacer, así como determinar lo que haremos. Por un lado el standard del bien y del mal, por el otro, la cadena de

---

<sup>76</sup> En adelante citaremos esta obra con las siglas IPML, seguido de las ediciones utilizadas.

<sup>77</sup> Guisán no solo coloca a Bentham como un reformador sino como un emancipador: “En Bentham...destaca un afán reformista de la sociedad, así como una invitación a la emancipación del género humano sometido a distintas formas de tiranía.” (2002, 146)

<sup>78</sup> Dice Farré: “Se pondrán discutir los fundamentos del utilitarismo; pero ha sido uno de los sistemas que más hondamente contribuyó a reafirmar la conciencia democrática de Inglaterra.” (1952, 84)

causas y efectos están sujetas a su trono...El principio de utilidad reconoce la sujeción y la sume para la fundación de ese sistema, cuyo objeto es edificar la felicidad por medio de la razón y de la ley. (IPML I, 1. Colomer 1991, 45; Bentham 1970, 11)

De ese modo, el placer y el dolor son los dueños soberanos que orientan nuestras vidas, nos indican lo que debemos hacer, son el estándar del bien y del mal y fundan el principio de utilidad. Bentham trata al placer y al dolor como “conceptos simples y unitarios” (MacIntyre 1982, 226). El interés se define como “todo placer o causa de placer”. La búsqueda del placer en el utilitarismo estará relacionada con el mayor interés, la mayor felicidad y el mayor número.

Bentham considera que existen cuatro causas del placer y del dolor: física, política, moral y religiosa (IPML III, 2), como ellas son fuente de obligatoriedad se las llama *sanción*. Aunque añade que los tres primeros pueden experimentarse en esta vida presente, mientras las sanciones religiosas pueden ser experimentadas en el presente como en el futuro<sup>79</sup>. Y más adelante sostiene: “Como podemos observar, de estas cuatro sanciones, la física es en conjunto la base (*the ground-work*) de la política y la moral, y también lo es de la religiosa, en tanto que esta mantenga una relación con la vida presente.” (IPML III, 11. Colomer 1991, 57; Bentham 1970, 37)

Ya que las sanciones físicas son la base de las demás, ellas tendrán prioridad en el momento de la evaluación de los intereses individuales.

1.2. *El principio de utilidad*.- El principio de utilidad es usado por Bentham para valorar cualquier tipo de acción, realizada sea por los individuos, grupos o gobiernos. Para formular ese principio, primero define la utilidad como aquello que produce placer o disminuye el dolor. De ese modo, lo único bueno es lo útil. En sus propias palabras:

---

<sup>79</sup> Bentham añade que con respecto a las sanciones religiosas, por tratarse de la vida futura y caer fuera de nuestra observación, no es posible de qué clase sean. (IPML III, 10) Más adelante señala los inconvenientes de imponer una determinada religión, aunque tiene la esperanza que la religión se ajuste a la moral. (IPML X)

Por utilidad se entiende la propiedad de cualquier objeto por la que tiende a producir beneficio, ventaja, placer, bien o felicidad (todo lo cual en este caso es lo mismo) o (lo que también es lo mismo) a prevenir el perjuicio, el dolor, el mal o la infelicidad de aquel cuyo interés se considera; si es la comunidad en general, la felicidad de la comunidad; si es un individuo particular, la felicidad de ese individuo. (IPML I, 3. Colomer 1991, 46; Bentham 1970, 12)

Si la utilidad es producir beneficio o prevenir el perjuicio de los individuos o grupos, entonces eso será la medida para el principio. Esa medida es “aumentar o disminuir la felicidad de las partes de cuyo interés se trata” (IPML I,2). La fórmula más conocida del principio de utilidad es la búsqueda de la mayor felicidad para el mayor número<sup>80</sup>, es decir, aquel que aprueba o desaprueba una acción de acuerdo al aumento o disminución de la felicidad<sup>81</sup>. Este principio será el *telos* de las acciones individuales y comunitarias.<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> Fue Francis Hutcheson (1694-1746) quien formuló antes que Bentham el principio utilitarista. Bentham hace de este principio el rector no sólo de la moral sino de la legislación, porque sostiene que el fin general de la ley es el “aumento de la felicidad total de la comunidad” (IPML XIII, 1. Bentham 1970, 158). James Mill transformará este principio en términos políticos: “El gobierno debe obtener este fin: asegurar la mayor suma de los escasos materiales de felicidad a los miembros de la comunidad en conjunto, evitando que un particular o una asociación de particulares interfieran en la distribución o que contribuyan a que un hombre posea manos que otros” (Farré 1945, 124; Mill 1979, 49). Es fácil deducir que los utilitaristas se opusieron a las teorías de los contratos originales, por ser sólo ficciones teóricas.

<sup>81</sup> Contemporáneamente, Mackie sostiene que el principio de utilidad (y el utilitarismo en su conjunto) es impracticable. Pone el siguiente ejemplo: “Incluso en el seno de un pueblo o comunidad pequeño, es demasiado pedir que los esfuerzos de todos los miembros deban todos encaminarse a promover el bienestar de todos” (2000, 147). Menos podría cumplirse en una nación o en toda la especie humana. Por eso, llama al utilitarismo una “ética de la fantasía”. Y afirma: “Todas las sociedades reales y, en particular, todas las que por utilidad práctica hemos de considerar, son sociedades cuyos miembros tienen objetivos en gran medida divergentes y conflictivos” (2000, 147). Asimismo lo son sus acciones. Y es que “la gente no va a medir los intereses de todos sus “prójimos” con el mismo rasero que usa para medir sus propios intereses y objetivos específicos, ni va a medir tampoco con igualdad los intereses de aquellos que literalmente están en su proximidad. Esa preocupación no será el motivo real de sus elecciones, y tampoco actuarán como si lo fuera” (2000, 147-148). El subjetivismo de Mackie extiende esa crítica a todas las éticas normativas que proponen reglas universales ya que el egoísmo es “inextirpable”. No concluye que debamos actuar según nuestra naturaleza egoísta sino “en que deberíamos abogar por reformas practicables, en que deberíamos buscar reglas o principios de conducta que puedan adecuarse a las tendencias relativamente permanentes de los motivos y pensamientos humanos” (2000, 151). A diferencia del utilitarismo, reglas específicas de conducta y no reglas universales es lo que propone Mackie, por lo que prefiere el utilitarismo de la regla al utilitarismo del acto.

<sup>82</sup> En torno a este principio y a la propuesta de Bentham ha surgido el debate que si su alcance es cosmopolita y universalista o solo compete al ámbito privado y nacional. Guisán y Dinwiddy son de la primera opinión, mientras que David Lyons es de la segunda. El problema se acentúa cuando el mismo Bentham reitera en su texto de los intereses de los individuos y de la comunidad, la felicidad individual y la felicidad colectiva, una ética privada y un arte de legislación. Guisán sostiene que la defensa de la búsqueda del propio bienestar no conduce necesariamente al egoísmo y anula el universalismo, sino que es una forma de oponerse al paternalismo (1992, 470). Por eso, Bentham se preocupa de que cada uno cuente porque nadie como cada uno sabe lo que le hace feliz. Dicho esto, no existiría dos ámbitos distintos, sino que el mismo individuo tendría en cuenta el bienestar de la comunidad. Después de todo el principio está referido a aumentar la felicidad de la comunidad. Señalar una ética privada y el arte de legislación no anula la posibilidad que esta ética sea universalista.

Todos los principios utilitaristas aparecen en Bentham con “el carácter de axiomas indiscutibles, más allá de toda explicación” (Litt 1932, 199). Y es que su principal interés no estaba en la “fundamentación teórica” sino en la “elaboración práctica” (Litt). Por eso considera que el principio de utilidad es imposible de probar o refutar (IPML I, 9), sólo lo establece. Farré sostiene que el principio de utilidad se asemeja a una máxima general que de modo científico se derivan de ella “consecuencias y aplicaciones inmediatas” (1952, 81).<sup>83</sup> Bentham cree que este principio es seguido por las personas “sin pensarlo” (IPML I, 12), con lo cual quiere decir que este principio no se sustenta en ficciones filosóficas sino en intereses y acciones de las personas.

Basándose en la obra *Deontología* de Bentham, La Senne sostiene que el principio de utilidad encierra dos postulados: a) Postulado de la *individualidad*, según el cual cada uno es único juez y guardián de su felicidad; b) Postulado de *objetividad*, según la cual en las mismas condiciones, el placer es el mismo para todos.

Afirma Bentham que los principios que se oponen al principio de utilidad son el principio del ascetismo y el principio de la simpatía y la antipatía (IPML II, 2). Hasta la afirmación de Dios debe subordinarse al principio de utilidad. Así, el principio de utilidad resulta ser el evaluador o juez de los demás principios, mientras que el principio mismo de utilidad “no requiere ni admite más regulador que él mismo.” (IPML II, 19)

1.3. *La cuantificación de la felicidad.*- Considera Bentham la necesidad de unas reglas de estimación de los placeres y de ese modo hacer un cálculo correcto de nuestro interés. Es lo que se conoce como la “aritmética de los placeres”, porque la

---

<sup>83</sup> Una de las consecuencias políticas del principio de utilidad será sacrificar los intereses de las minorías privilegiadas en beneficio de los intereses de la mayoría de ciudadanos. Como escribe Guisán: “el propósito del buen gobierno es atender a todo el mundo por igual y sólo en casos conflictivos pedir sacrificios a los mejor situados (que son, en la sociedad de Bentham las minorías o élites), lo cual le acerca extraordinariamente, como veremos más adelante, a los planteamientos de Rawls en el siglo XX, pese a sus supuestas críticas al utilitarismo.” (2002, 150)

cantidad de placer y dolor puede ser cuantificada. Bentham no incluye las distinciones cualitativas, de ese modo “una cantidad dada de placer en un poeta es igual a la de un jugador de cartas”. Las siete reglas para medir los placeres son (IPML IV, 2-4):

Para medir el valor de un placer o de un dolor considerado en sí mismo, según una persona, habrá que tener en cuenta cuatro circunstancias:

- 1) intensidad (*intensity*),
- 2) duración (*duration*),
- 3) certeza (*certainty*),
- 4) proximidad (*propinquity*);

Para estimar el valor de un placer o un dolor a través de la tendencia del acto que los produce, se deberá tener en cuenta dos circunstancias:

- 5) fecundidad (*fecundity*), producir otros placeres,
- 6) pureza (*purity*), no mezclado con dolor; y

Para calcular el valor de un placer o dolor según el número de personas, habrá que tener en cuenta las seis circunstancias anteriores, más la siguiente:

- 7) extensión (*extent*) que abarque el mayor número de seres.

Así, un placer vale más que otro en la medida que sea más intenso, más duradero, más próximo, más cierto, más puro, más fecundo y más extenso, todos ellos son criterios empíricos que pueden medirse. El placer se constituye en el único criterio racional para guiar nuestras acciones. Bajo estos presupuestos, es entendible que Bentham definiese la ética como “el arte de dirigir las acciones del hombre para la producción de la mayor cantidad posible de felicidad, para aquellos cuyos intereses se tiene en cuenta.” (IPML XVII, 2. Bentham 1970, 282)

Una vez cuantificados el placer y el dolor, Bentham compara los mismos con las demás personas afectadas, es decir, efectúa la suma total de los intereses de los

individuos para obtener el interés de la comunidad<sup>84</sup>. Para ello establece un método para calcular la tendencia general de un acto (o suma total de sus consecuencias) sobre la comunidad: empezar por “una de esas personas cuyos intereses parecen más inmediatamente afectados y tener en cuenta”(IPML IV, 5):

1. El valor de cada placer distinguible y producible por el acto, en primer lugar.
2. El valor de cada dolor producido en primer lugar.
3. El valor de cada placer que parezca que se producirá después del primero.
4. El valor de cada dolor posterior que parezca que se producirá después del primero.
5. Sumar todos los valores de todos los placeres por una parte y de los dolores por otra.
6. Después de la suma, hacer el balance. Si está del lado del placer será una “buena tendencia general del acto”, no así si la suma total se inclina hacia el dolor.

Tener luego en cuenta a todas las personas cuyos intereses parecen afectados. Se tiene que repetir el proceso anterior para cada una de ellas. El balance total dará la tendencia del acto sobre la comunidad. Con este procedimiento se pretendía asegurar el bienestar individual y social.<sup>85</sup> El profesor Bermudo ha señalado que lo específico del utilitarismo clásico es la maximización de la felicidad, pero que el cálculo que cuantifica el placer no puede ser tomado como una característica irrenunciable de esta teoría, sino que “el método y estrategia a elegir queda abierto a

---

<sup>84</sup> Recordemos que ya había sostenido que la sociedad es un “cuerpo ficticio” constituido por individuos, por lo que el interés de la sociedad es la “suma de los intereses de los diversos miembros que la componen.” (IPML I, 4. Colomer 1991, 46; Bentham 1970, 12)

<sup>85</sup> Tugendhat sostiene que este cálculo tiene un valor técnico, pero no moral. Es drástico al señalar que la posibilidad de realización de este cálculo de decisiones es una ilusión e inútil, “no sólo porque este cálculo implica que supuestamente uno podría tener en perspectiva la totalidad de las consecuencias, sino también porque implica la falsa suposición de que los deseos y aversiones en cuestión son conmensurables, y porque pasa por alto la existencia de los derechos especiales” (1997, 315). Ya antes Mackie también había señalado que el cálculo utilitarista era un mito inútil, porque “No existe esa medida común de todos los intereses y propósitos que se supone representa la felicidad o la utilidad.” (2000, 157)

las condiciones históricas y el desarrollo de las ciencias instrumentales.”<sup>86</sup> Así, no aceptar el cálculo planteado por Bentham no equivale entonces a renunciar al utilitarismo.

La realización de este cálculo es motivada por un egoísmo inteligente, es decir, reconoce que para ser feliz es necesario considerar a los demás. Este interés egoísta hace que la moral se convierta en un negocio y como tal busca ganancias: una mayor cantidad de bienes, es decir, de placer. “La estimación de los placeres y de las penas deben ser hecha por aquel que goza y que sufre”, sostiene en su obra póstuma *Deontología*. Por consiguiente, el vicioso es un egoísta que hace una estimación errónea de placeres y dolores; por ejemplo, un delincuente que buscando su propio interés hace daño a otras personas, provocando la sanción de la sociedad (prisión y dolor) y el sufrimiento de sus familiares. De ese modo, Bentham buscaba la felicidad general e individual. Así, el principio “La mayor felicidad para el mayor número” terminó siendo el resumen del utilitarismo de Bentham.

Por todo lo anterior, Bentham no cree que las motivaciones ni sus correspondientes acciones sean buenas o malas en sí mismas, sino que su valor dependerá de las consecuencias para los individuos. Sostiene:

Aparece entonces que no hay ninguna tal cosa como cualquier tipo de motivo que sea malo en sí mismo: ni, por consiguiente, cualquier tal cosa como una especie de motivo que en sí mismo sea exclusivamente bueno. Y en cuanto a sus efectos, aparece también que estos son a veces malos, en otras veces indiferentes o buenos: y esto parece ser el caso con cada tipo de motivo. *Entonces, si cualquier clase del motivo es bueno o malo en relación con sus efectos, depende sólo de ocasiones individuales, y con motivos individuales; y ésta es el caso de un tipo de motivo así como con el otro. Entonces, si cualquier clase de motivo, considerando sus efectos, puede ser llamado con propiedad uno malo, sólo puede serlo con referencia al saldo de todos los efectos que esto puede haber tenido de ambas clases dentro de un*

---

<sup>86</sup> Bermudo 1992, 154. El utilitarismo moral del profesor Bermudo le lleva a replantear las tesis utilitaristas. Como muestra de esta revisión podemos leer: “hay que asumir como postulado práctico que es imposible un cálculo exhaustivo y riguroso de las consecuencias d una acción. Este postulado de la racionalidad limitada es válido en cualquier nivel de la acción, sea éste el más general y abstracto, como adecuación de los medios a los fines, sea en particular la adecuación de la acción a los fines morales. En base a este postulado, toda teoría de la acción es racionalmente limitada; y, en particular, toda teoría consecuencialista es racionalmente limitada. Y esa misma limitación afecta al dominio particular de la moral.” (1992, 42)

período dado, es decir, de su tendencia más habitual. (IPML X, 29. Bentham 1970, 114. *Cursivas del propio Bentham*)

1.6. *Utilitarismo e interés*.- El tema de los intereses juega un papel importante en la doctrina utilitarista. Considera que debemos partir de la consideración por igual de todos los intereses de los afectados por una acción. Recordemos que había definido el interés como “todo placer o causa de placer”, es decir, el interés es la búsqueda de la *causa* del placer, pero esa causa no es un simple *medio* sino un valor.

Sin embargo, dicha igualdad de los intereses está referida a la capacidad de sufrir. Sostiene Bentham:

Llegará el día en que el resto del mundo animal pueda adquirir aquellos derechos que nunca pudo haberseles despojado sino por la mano de la tiranía. Los franceses ya han descubierto que el color negro de la piel no es razón para abandonar a un ser humano sin más al capricho de un torturador. Quizá llegue un día a reconocerse que el número de patas, el vello de la piel o la terminación del sacro son razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino. ¿Qué otra cosa debería trazar la línea insuperable? ¿Es acaso la facultad de razonar o quizás la facultad de discurrir? Pero un caballo o un perro maduro es sin duda un animal más racional y sensato que un bebé de un día o una semana, o incluso de un mes. Pero supongamos que fuera de otro modo: ¿qué importaría? La pregunta no es ¿pueden razonar?, ni ¿pueden hablar? sino ¿pueden sufrir? (*Can they suffer?*). (IPML XVII, nota b. Bentham 1970, 283)

Por este aspecto, el utilitarismo también ha sido llamado una “moral de la compasión” (Tugendhat 1997, 308)<sup>87</sup>. Sin embargo, aunque son relevantes los intereses de todos los seres sintientes, después de todo serán los seres humanos racionales los que hagan esos cálculos, defendiendo sus intereses y de los seres sintientes.

La Senne formula de esta manera el problema de la conciliación de intereses: “Suponiendo que cada hombre sepa calcular su interés justamente entendido, ¿resultará de ello que al perseguirlo cada uno se encontrará con que persigue también el interés de los demás?” (1973, 237). Las respuestas de los utilitaristas

---

<sup>87</sup> Aunque el mismo filósofo alemán considera que “no es posible construir sobre la compasión, desde el punto de vista formal, ninguna moral en absoluto, ningún sistema normativo.” (1997, 309)

serán diferentes: a) Identidad natural de intereses, como el equilibrio en el libre mercado; b) Identidad artificial de intereses, como en el caso del legislador que determina las penas a los criminales; c) Fusión de intereses, como en la moral de la simpatía lograda por la educación. Porque las respuestas utilitaristas tendieron a las actividades económicas, al estado legislador y a la educación, La Senne dice que el “benthamismo ha sido una filosofía completa de la vida pública.” (1973, 239)

Por su parte, MacIntyre vuelve a plantear el problema de la relación entre interés privado e interés público. Si cada individuo es impulsado a actuar por sus propias posibilidades de placer y dolor, ¿cómo se llega al altruismo? En opinión de MacIntyre, Bentham no es coherente. Mientras en sus propuestas políticas y legislativas expresa el deseo que coincidan la búsqueda del placer personal y la búsqueda de la mayor felicidad, en su obra póstuma “Bentham identifica implícitamente la mayor felicidad del individuo con la que ha de encontrarse en la búsqueda de la mayor felicidad para el mayor número” (1982, 227). Sin embargo, podemos agregar, este problema resulta mejor resuelto por Mill, para quien es tarea de la educación, el autocultivo y las instituciones, crear esos sentimientos que vayan más allá de sí mismo y estén orientados por el bien universal.

Podemos utilizar como resumen del utilitarismo de Bentham lo que nos dice Williams. Este autor señala cuatro atractivos: a) El utilitarismo es no trascendental, no recurre a criterios religiosos, sino a la vida misma, para explicar una acción correcta; b) La felicidad sigue siendo deseable; c) Los asuntos morales se convierten en asuntos empíricos a través del “cálculo empírico de las consecuencias” (Williams 1982, 96); d) Practicidad del principio utilitarista. Dice Williams sobre este último principio: el utilitarismo proporciona una moneda corriente universal de pensamiento moral: los distintos intereses de las distintas partes, y las distintas clases de demandas que actúan sobre una de las partes, pueden todos (en principio) ser convertidos a la misma moneda, en términos de felicidad. (Williams 1982, 98)

Sin embargo, en eso mismo encuentra su debilidad, porque al sobrevalorar los valores cuantificables, subordina los valores no cuantificables, objeción que no alcanza a Mill como veremos. En palabras de Williams:

En los casos de planificación, conservación, bienestar, y decisiones sociales de todas clases, un conjunto de valores que, por lo menos en teoría, son cuantificados en términos de recursos, se enfrentan con valores que no son cuantificables en términos de recursos: tales como el valor de conservar una parte antigua de la ciudad, o de atender tanto a la dignidad como al confort de los pacientes en una unidad geriátrica. (1982, 101)

## 2. El utilitarismo de Mill

2. 1. *Características generales.*- El aspecto más significativo de John Stuart Mill (1806-1876) para el estudio de la ética utilitarista, es asumir un concepto más complejo de utilidad, que no se reduce a un simple placer cuantificado. De esa manera, para decirlo con Gómez-Heras, “pule la rudeza del utilitarismo de Bentham procurando conciliar interés individual y bienestar social, placeres espirituales y goces materiales” (2003, 190). Sin embargo, sigue aceptando el principio de utilidad, las consecuencias como criterios para medir la moralidad de una acción, el sustento en la experiencia de los hombres. Y al igual que Bentham, piensa en el utilitarismo como teoría reformadora de la sociedad.<sup>88</sup>

2. 2. *El principio de utilidad.*- El utilitarismo de Mill acepta como regla de acción el principio básico del utilitarismo de Bentham:

El credo que acepta como fundamento de la moral la Utilidad, o el Principio de la mayor Felicidad, mantiene que las acciones son correctas (*right*) en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas (*wrong*) en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer. (2002, 45-46)

---

<sup>88</sup> J. S. Mill fue un hombre comprometido con su tiempo: asumió cargos políticos, pensador de temas económicos y políticos, defensor de los derechos de las mujeres, por lo que a veces se le ha llamado un socialista. Filosóficamente, como lo señala Guisán, responde a las demandas de la ética normativa, es decir, articula la ética del bienestar, la ética de los derechos y la libertad y la ética de la virtud o excelencia. (2002, 152)

Sólo las personas cultivadas intelectual y moralmente<sup>89</sup>, que posean un sentimiento de simpatía, pueden armonizar sus intereses individuales con los intereses comunitarios, es decir, pueden tender a promover la mayor felicidad. Por eso admite el autosacrificio como medio de promover la mayor felicidad: “Un sacrificio que no incremente o tienda a incrementar la suma total de la felicidad se considera como inútil” (2002, 65). Es el egoísmo y la ignorancia las que separan la felicidad del individuo y la de los demás.

Sostener que los individuos no actúan movidos por ese principio es confundir la *regla* con el *motivo* de acción. El utilitarismo, como modelo ético, solo establece y justifica el principio, pero las acciones no se realizan solo por ese principio o por ese deber: “Es tarea de la ética la de indicarnos cuáles son nuestros deberes o mediante qué pruebas podemos conocerlos, pero ningún sistema ético exige que el único motivo de nuestro actuar sea un sentimiento del deber” (2002, 68). Es decir, uno puede realizar el principio sin estar motivado por el deber, sino quizá por otro sentimiento o motivación. O como Mill dice, el motivo de la acción es distinto de la moralidad de la misma (2002, 68).<sup>90</sup> Después de todo, Mill cree que las acciones que están encaminadas a afectar al agente o seres inmediatos al agente (o a la felicidad de unas cuantas personas, con tal que no viole los derechos de otros), con esas acciones “se constituye el bien del mundo” (2002, 69). La preocupación por el interés de la mayoría es de pocas personas que tienen responsabilidades públicas.

2. 3. *Jerarquía de los placeres.*- En contraposición con Bentham, va a considerar que los placeres no se diferencian cuantitativamente sino cualitativamente, por lo que algunos placeres son superiores a otros. El placer no tiene sólo cantidad sino

---

<sup>89</sup> Mill insiste varias veces en el rol que tienen la educación en la formación moral de los individuos: “la educación y la opinión pública, que tienen un poder tan grande en la formación humana, utilicen de tal modo ese poder que establezcan en la mente de todo individuo una asociación indisoluble entre su propia felicidad y el bien del conjunto.” (2002, 67)

<sup>90</sup> Aunque Mill no lo mencionad, aquí hay una velada discusión con Kant, quien sostenía no actuar conforme al deber sino por el deber mismo, es decir, la moralidad está colocada en la motivo del acto. Mientras Mill mide esa moralidad por las consecuencias: “Quien salva a un semejante de ser ahogado hace lo que es moralmente correcto, ya sea su motivo el deber o la esperanza de que le recompensen por su esfuerzo.” (2002, 68)

también cualidad, cuya superioridad depende de las facultades más elevadas (intelectuales y morales)<sup>91</sup>.

Es del todo compatible con el principio de utilidad el reconocer el hecho de que algunos tipos de placer son más deseables y valiosos que otros. Sería absurdo que mientras que al examinar todas las demás cosas se tiene en cuenta la calidad además de la cantidad, la estimación de los placeres se supusiese que dependía tan sólo de la cantidad. (2002, 48)

La cualidad de un placer tiende a estar relacionada con las capacidades superiores del ser humano. Así, los placeres superiores son los placeres intelectuales y morales. Por eso, hay que procurar no sólo cantidad de bienes sino calidad de bienes para conseguir la felicidad.

Según lo anterior, si comparamos dos placeres, aquel de menor cantidad pero de mayor calidad será preferible al placer de mayor cantidad pero de menor calidad. Y como los placeres superiores abren más el espíritu humano, Mill considera que los seres dotados de esas facultades superiores tienden a estar insatisfechos:

Un ser con facultades superiores necesita más para sentirse feliz, probablemente está sujeto a sufrimientos más agudos, y ciertamente los experimenta en mayor número de ocasiones que un tipo inferior. Sin embargo, a pesar de estos riesgos, nunca puede desear de corazón hundirse en lo que él considera que es un grado más bajo de existencia. (2002, 50)

Se ha señalado que la concepción antropológica de Mill es ilustrada porque entiende la naturaleza humana “como algo en continua transformación y mejora siempre que el proceso de educación y las instituciones sociales lo permitan” (Guisán 2002, 154).<sup>92</sup> El meliorismo de Mill le permite tener una percepción más compleja del hombre y sus posibilidades. En *Sobre la libertad* utiliza la metáfora del árbol porque

---

<sup>91</sup> Escribe Gómez-Heras al respecto: “¿qué es lo que nos hace que unos placeres sean cualitativamente superiores a otros? La cuestión nos sitúa no sólo en los aledaños de la metafísica, sino en los de la antropología. Aquello que constituye la calidad del placer está en relación a la perfección del hombre y al desarrollo progresivo del mismo mediante la autoeducación hasta alcanzar la plenitud de la personalidad.” (2003, 191)

<sup>92</sup> Anota Guisán al respecto: “la primordial preocupación de Mill es producir seres virtuosos, excelentes, ilustrados, consentido de la propia dignidad, con capacidad de autodeterminación y con sentido de su propio valor.” (2002, 167)

también el hombre “necesita crecer y desarrollarse por todos lados, según las tendencias de sus fuerzas interiores, que hacen de él una cosa viva.” (2000, 131)

2. 4. *Felicidad y contento*.- Eso le lleva a distinguir felicidad de contento o satisfacción. La felicidad tiene que ver con las capacidades superiores que tienden a ser infinitas. Mientras que la satisfacción con las capacidades inferiores.

Es indiscutible que el ser cuyas capacidades de goce son pequeñas tiene más oportunidades de satisfacerlas plenamente; por el contrario, un ser muy bien dotado siempre considerará que cualquier felicidad que pueda alcanzar, tal como el mundo está constituido, es imperfecta...Es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho. (2002, 51)

La razón de por qué los hombres no alcanzan la felicidad la encuentra en “la debilidad de carácter”, “las indulgencias sensuales”, pérdida de capacidad para los placeres más elevados por no ejercerla, por no tener tiempo ni oportunidad, etc. Ahora bien, Mill no identifica la felicidad con placer sensoriales, sino que ésta debe incluir la gratificación de las facultades más elevadas (2002, 51), dicho de otro modo, la felicidad requiere de elementos como la dignidad, la libertad, la autenticidad y la autoestima, todos los cuales deberían ser cultivados tanto personal como institucionalmente. En *Sobre la libertad* llega a decir que la principal tarea del hombre es su autocultivo y perfeccionamiento, por lo que no sólo es importante lo que los hombres hacen, sino la clase de hombre que hacen. (2000, 131)<sup>93</sup>

Así, corrigiendo al maestro sostiene que afirmar que hay placeres más deseables y valiosos que otros no va contra el principio de utilidad (2002, 52). Mill no se refiere a la consecución de la mayor de la felicidad para el individuo, “sino de la mayor cantidad total de felicidad” (2002, 57). Guisán denomina a esto “hedonismo universalista” (2002, 57, nota 12), no cabe duda que tal denominación refleja el pensamiento de Mill porque este pensador considera que el principio de la moralidad

---

<sup>93</sup> La siguiente interpretación de la felicidad que hace Guisán se ajusta al pensamiento de Mill: “autodesarrollo, autorrespeto, sentido de la dignidad propia, etc., *constituyen la parte más valiosa de la felicidad*; es decir, no la acompañan, no la suponen, no se derivan de la felicidad, *son* la felicidad.” (1992, 487. Cursivas de Guisán)

utilitarista alcanza no sólo a todos los seres humanos sino también “a las criaturas sintientes en su totalidad” (2002, 58). Así:

la felicidad es el único fin de la acción humana y su promoción el único criterio mediante el cual juzgamos toda la conducta humana; de donde se sigue necesariamente que debe constituir el criterio de la moralidad, ya que la parte está incluida en el todo. (2002, 101)

2. 5. *Prueba de la felicidad.*- Mill desea probar la doctrina utilitarista de que la felicidad es deseable. Sostiene que, así como la única prueba de que algo es visible es que la gente realmente lo vea, la felicidad es deseable porque hay gente que lo desea, es decir, la experiencia de la gente de desear la felicidad es el único criterio válido para generalizarlo:

De igual modo, entiendo que el único testimonio que es posible presentar de que algo es deseable es que la gente, en efecto, lo desee realmente...No puede ofrecerse razón alguna de por qué la felicidad general es deseable excepto que cada persona, en la medida en que considera que es alcanzable, desea su propia felicidad. (2002, 95)

Mucho se ha discutido sobre este párrafo si se justifica el paso del *deseo* a lo *deseable*, llegando a sostenerse —como Moore— que Mill comete la falacia naturalista. Sin embargo, ante la imposibilidad de recurrir a presupuestos metafísicos sino sólo a la experiencia humana, quizá no tuvo otro recurso. Sin embargo, ¿ello descalifica su posición? Una respuesta bastante acertada la ofrece Guisán cuando sostiene que en este fragmento Mill se refiere “a seres humanos que ya han ilustrado y moralizado sus deseos, eligiendo sus actuaciones no en función de sus inclinaciones inmediatas sino de acuerdo con la opinión de jueces competentes” (2002, 156). De hecho esto se encuentra respaldado porque el mismo Mill habla de jueces competentes (*competent judges*) que deciden qué placer es más valioso: “el juicio de los que están cualificados por el conocimiento de ambos o, en caso de que difieran, el de la mayoría de ellos, debe ser admitido como definitivo” (2002, 56). Ahí mismo afirma que no existe otro tribunal para dirimir sobre la cantidad y la cualidad

de los placeres. Así, para Mill no hubo problemas de pasar de la “felicidad es deseada” a “la felicidad es deseable.”<sup>94</sup>

2. 6. *Interés privado e interés público.*- Mientras que Bentham sin renunciar al egoísmo lo hace inteligente para desembocar en el altruismo, Mill parte del interés general, la de “todos los interesados”, antes que de la felicidad del agente:

la felicidad que constituye el criterio utilitarista de lo que es correcto en una conducta no es la propia felicidad del agente, sino la de todos los afectados (*concerned*). Entre la felicidad personal del agente y la de los demás, el utilitarismo obliga a aquél a ser tan estrictamente imparcial como un espectador desinteresado y benevolente (*a disinterested and benevolent spectator*). (2002, 66)

El espectador imparcial, volvemos a sostener, es un agente ilustrado y benevolente, es decir, un agente cualificado. Sólo en él es posible el paso del interés individual al interés público.<sup>95</sup> Y para evitar quedarse en el ámbito de lo nacional, considera que la educación debe tender a crear un sentimiento de humanidad, de unidad con nuestros semejantes. Así como articula el interés individual e interés colectivo, también realiza una articulación de la libertad con la igualdad.<sup>96</sup>

### 3. La razón práctica en Mill

En el capítulo XII del *Sistema de lógica* (1843) titulado “Sobre la lógica de la práctica o del acto, incluyendo la moralidad y la prudencia”, Mill desarrolla las líneas centrales de su concepción sobre la razón práctica.

---

<sup>94</sup> Añade Guisán que estas dos expresiones son “dos modos distintos de afirmar lo que desean los seres humanos sensibles, imparciales e ilustrados, que son precisamente el modelo al que todos tienden o deberían tender.” (2002, 156. Una argumentación similar en Guisán 1992, 419-492) Es interesante resaltar que Mill incorpora en esos seres imparciales e ilustrados la sensibilidad, no sólo moral sino también estética. (2002, 71)

<sup>95</sup> Es interesante resaltar como esta imparcialidad requerida por Mill, también se presenta en Kant y los neokantianos (Rawls, Habermas), aunque con fundamentos diferentes.

<sup>96</sup> Esto se nota tanto en su obra *Sobre la libertad* como en la defensa que hace del sufragio de las mujeres en el parlamento británico.

Al empezar, Mill hace una distinción entre ciencia y arte. Entiende por ciencia “las investigaciones en el proceder de la naturaleza” (2002, 143)<sup>97</sup>, por lo que son expresados en “modo indicativo”. Mientras el modo imperativo es característico del arte. “Todo lo que se expresa en reglas o preceptos, no en afirmaciones relativas a cuestiones fácticas, es arte” (2002, 143-144)<sup>98</sup>. La ética o la moralidad pertenecen al arte. Así, el método de la ética es el mismo que del arte.

¿En qué consiste este método general del arte? Una vez más, Mill hace una diferencia —en el interior del arte— entre el proceder del juez y del legislador. El primero *conforma* su práctica a reglas o leyes y su método es la “argumentación racional”. Mientras que el segundo *establece* una regla para conducir las acciones. Sin embargo, el legislador también está sujeto a “reglas y máximas prudenciales”, pero ambos están sometidos de modo distinto: “El legislador tiene que tomar en consideración las razones o fundamentos de las máximas; el juez no tiene que hacer nada semejante con respecto a las leyes...Para el juez la ley, una vez que ha sido determinada positivamente, es el criterio final.” (2002, 145)

Así, la diferencia está entre guiarse por sus normas (juez) y guiarse por sus razones (legislador). Sin embargo, Mill pone a la ciencia como fundamento de toda regla de arte: “los fundamentos de una máxima de prudencia, o de cualquier regla de arte, no pueden ser otros que los teoremas de la ciencia correspondiente” (2002, 145). Esto presupone la existencia de una ciencia moral que tiene el mismo método de cualquier ciencia. Con respecto a la relación entre las reglas del arte y la ciencia afirma que el arte plantea una finalidad que la ciencia justifica y analiza su viabilidad, lo cual pasa nuevamente al arte<sup>99</sup>.

---

<sup>97</sup> Seguimos la versión castellana del capítulo XII, del *Sistema de Lógica*, incluida en la obra J. S. Mill. *Utilitarismo*, traducida por Esperanza Guisán.

<sup>98</sup> La traductora española sostiene que Mill hace un uso antiguo del término arte. Podemos agregar que es el modo aristotélico, para el cual el arte es un saber general, intermedio entre la experiencia y la ciencia. Pero Mill le da un sentido adicional, un saber orientado a la práctica. Y ahí sí hay una diferencia significativa con la tradición aristotélica.

<sup>99</sup> Esto se parece a la relación entre las éticas normativas y las ciencias de la moral. Las éticas normativas suelen sostenerse en las ciencias de la moral, como la biología, las ciencias sociales o la psicología.

Por consiguiente, la única premisa que el Arte suministra es la premisa mayor original, que mantiene que la consecución del fin determinado es deseable. La ciencia entonces suministra al Arte la proposición (obtenida mediante una serie de inducciones o deducciones) de que por medio de la realización de determinadas acciones se alcanzará tal fin. A partir de estas premisas el Arte concluye que la realización de tales acciones es deseable y, comprobando que también es posible, convierte el teorema en una norma o precepto. (2002, 145-146)

El arte establece lo que es deseable para la vida humana, establece la finalidad. Luego viene la ciencia correspondiente para hacer viable esa finalidad<sup>100</sup>. Mill es consciente que este sustento en la ciencia nunca es completo, salvo idealmente. Eso hace que las reglas sean imperfectas. De ese modo, ni la experiencia común ni las simples reglas puede ser el único sustento de la ética, sino debe serlo la ciencia, especialmente en asuntos complejos como los sociales y políticos.

Esta complejidad en la relación entre reglas y situaciones no debe hacernos olvidar las posibilidades —siempre que las circunstancias lo permitan— de ver el sustento científico de las reglas. Y si no tenemos tiempo, el “ejecutante prudente” seguirá las reglas ya que indican “el modo en el que será menos peligroso actuar” (2002, 147), además porque las reglas indican una acción “que se adecua bien a los casos que se dan con más frecuencia.” (2002, 148)

En base a lo anterior, Mill hace dos críticas a la perspectiva deontológica que sostiene la existencia de leyes universales. La primera objeción es que no sustentan las “máximas prácticas universales” en las “ciencias especulativas” y solo deducen de esas leyes morales una conducta determinada. La segunda objeción es no considerar las circunstancias para la aplicación de las reglas ni tener en cuenta el conflicto entre las reglas. Errores que encuentra en la política y en el periodismo.<sup>101</sup> Mill vuelve a afirmar que si los principios “son realmente principios prácticos, deben

---

<sup>100</sup> Bermudo sintetiza la propuesta de Mill de la siguiente manera: “en primera instancia el *fin* lo fija el arte, la racionalidad práctica, como proyecto de imperativo; la ciencia, por su parte, lo convierte en un teorema, en una descripción de causas y efectos, y lo reenvía bajo la forma de un *imperativo hipotético*. El arte, en segunda operación, valora este imperativo hipotético...Tras la valoración, pues, se confirma la racionalidad del deseo, es decir, se añade a la deseabilidad del fin su posibilidad real. Y de este modo el “teorema” se convierte en “norma” o precepto.” (Bermudo 1992, 120).

<sup>101</sup> Esta visión legalista de la moral sigue siendo típica del periodismo y de la política, que solo se sirven de principios generales para aplicarlos a casos, sin mediar suficiente razonamiento en el asunto.

basarse en fundamentos especulativos” (2002, 148-149).<sup>102</sup> Y un poco más adelante escribe: “los fundamentos de toda regla de arte han de buscarse en teoremas de la ciencia” (2002, 149).<sup>103</sup> Así, la comparación entre la ciencia y el arte lleva a establecer:

La ciencia agrupa y dispone las verdades de manera que podamos captar de una sola ojeada todo lo que sea posible del orden general del universo. El Arte, aunque debe presuponer las mismas leyes generales, sólo las sigue en aquellas de sus consecuencias particulares que han llevado a la formación de reglas de conducta, y pone en conexión, extrayéndolas de partes de la ciencia de lo más distantes entre sí, las verdades que se refieren a la producción de las condiciones diferentes y heterogéneas necesarias para producir los efectos que las exigencias de la vida práctica requieren. (2002, 149-150)

Como lo ha sostenido Bermudo, en esta relación entre racionalidad práctica y racionalidad teórica hay una autonomía de la primera. Además, “la segunda parece jugar meramente un papel técnico: el de mostrar que el fin es posible y en qué condiciones lo es” (1992, 120). Resumiendo, la ciencia estudia los diversos efectos que produce una causa, mientras el arte vincula múltiples causas para producir un efecto. Para ello se requiere de diversos conocimientos científicos que puedan servir como principios generales de las distintas artes. Estos principios nos permitirán ver la relación entre medios disponibles y el fin a perseguir, “y constituirán la teoría científica del arte en general, a partir de la cual se sigue como corolarios sus métodos prácticos.” (2002, 150)

A continuación, vuelve a señalar la diferencia entre Ciencia y Arte. A la ciencia pertenece la conexión del fin con determinados medios, mientras que al arte la definición del fin propio. Y ese fin del arte o “primer principio único” no lo toma de la ciencia, porque expresa lo deseable.

El conjunto de premisas o principios generales es lo que constituye el “cuerpo doctrinal” del Arte de Vivir, que Mill clasifica en tres: Moralidad, cuyo asunto es lo

---

<sup>102</sup> Mill cree que eso es válido aún de los principios políticos como la legitimidad o la soberanía del pueblo.

<sup>103</sup> Vuelve a insistir más adelante: “Y el Arte, en general, consiste en las verdades de la ciencia, dispuestas del modo más conveniente para la práctica, en lugar del orden más conveniente para la especulación.” (2002, 149)

moralmente correcto, Prudencia que trata de lo conveniente, y Estética cuyo asunto es lo hermoso o noble en la conducta y en las obras humanas. Bermudo hace la siguiente evaluación de esta capítulo de la obra de Mill: “El texto nos parece contundente: el status de la regla de la ética viene determinado por una epistemología general y por un marco teleológico. Puesto el fin (en el que la Ciencia no interviene, no implicando así el problema del naturalismo), y puesta la legitimidad del mismo en su posibilidad, es decir, en el informe de la Ciencia que determina su posibilidad y su costo, y puesta su deseabilidad definitiva y razonable por la razón práctica, ésta ha aceptado un método de instaurar reglas” (1992, 122). Por lo tanto, Mill no acepta una aplicación de reglas morales sin fundamentos alguno, ni subordina la moral a la ciencia, sino que articula la moral con la ciencia, el razonamiento práctico con el teórico.

#### 4. Los utilitarismos

4.1. *El utilitarismo del acto.*- Esta forma de utilitarismo sostiene que es la “utilidad del acto mismo la que es moralmente relevante” (Wellman 1982, 75).<sup>104</sup> Pero, ¿cuándo algo es útil? Para Bentham la utilidad depende del placer, mientras que para Moore serán varias cosas. En cualquier caso, el valor de una acción dependerá de la producción del mayor bien o del menor mal posibles en una situación dada. Evaluando esta teoría, Wellman sostiene: “Un punto a favor del utilitarismo del acto es que puede proporcionar una explicación plausible a por qué unos ciertos tipos de actos son correctos y otros equivocados.” (1982, 75)

Así, debemos decir la verdad porque ello es útil, mientras que lo contrario es perjudicial. Sin embargo, como el mismo Wellman sostiene, hay ciertos casos en que el utilitarismo del acto es menos plausible. De lo contrario, el robo de Robin Hood y la sanción ejemplar para evitar robos en una biblioteca universitaria tendrían que

---

<sup>104</sup> Brandt define el utilitarismo del acto del siguiente modo: “Enunciamos, pues, la tesis del utilitarismo del acto como sigue: «Si el realizar A posee, de entre todas las cosas que X puede hacer, la máxima utilidad neta esperable, entonces constituye el deber objetivo de X realizar A».” (1989, 440)

justificarse. Así, la relación entre acto correcto y acto útil para la mayoría no siempre se cumplen y resultan contraproducentes.

Considera Guisán que la crítica contemporánea ha sido muy injusta contra Bentham, porque se ha pensado que él sólo defendía la maximización de la felicidad agregada, es decir, “la suma bruta de felicidad alcanzada con independencia de la justicia o imparcialidad de su distribución” (2002, 151).<sup>105</sup> Mas la filósofa española sostiene que desde 1831, Bentham es consciente de ese problema, porque pensó que la felicidad debería incluir una cantidad igual a cada uno, es decir, que el principio de utilidad debería incluir “la mayor felicidad de todos sin excepción, en la medida de lo posible” (2002, 151). Aunque si está de acuerdo en criticar a Bentham por su limitada concepción de la felicidad:

Habría que criticar a Bentham, desde luego, por su falta de sensibilidad respecto a los componentes más importantes de la felicidad humana, ausentes en su teoría: la excelencia, el autodespliegue, la propia dignidad, o la autoestima y el autorrespeto, aspecto que será criticado muy duramente por Mill, quien se desmarca así de su maestro. (2002, 151)

4.2. *El utilitarismo de la regla*.- Teoría postulada por los filósofos J. S. Mill, J. O. Urmson y Richard B. Brandt<sup>106</sup>, que vuelven a revisar la relación entre corrección y

---

<sup>105</sup> Mackie hace justo esa crítica: “puede preguntarse si el criterio propuesto es simplemente la mayor felicidad total (o quizá la felicidad media), o si lo importante es cómo se distribuye la felicidad.” (2000, 144) Añade que no hay en Bentham un principio distributivo claro. Todo esto le hace decir que el utilitarismo no es sistema ético unitario, sino que contiene fracturas. También Tugendhat hace una crítica similar: “Las sumas juegan sin duda un papel —es peor que mueran once hombres que diez—, pero el error fundamental del utilitarismo consiste en que *reduce* a una suma (adiciones y sustracciones de felicidad y miseria) las preguntas acerca de cómo hay que obrar en las situaciones que atañen a muchas personas y cómo hay que decidir las cuestiones político-sociales correspondientes.” (1997, 314) Y más adelante añade que Hutcheson, Hume y Bentham “han pasado por alto a los individuos y sus derechos como lo primariamente dado llegando así a su idea de la suma que no es justificable por nada.” (1997, 314)

<sup>106</sup> Brandt considera en la lista de utilitaristas de la regla a John Austin (1989, 456). Además, denomina a su posición “utilitarismo de la regla ampliado” (1989, 465). También Mackie considera su teoría como utilitarismo de la regla, aunque no pretende fundamentar o prescribir regla universal alguna: “Mi esperanza es que los temas morales concretos puedan dirimirse sin apelar a ningún valor, requisito, obligación o necesidad trascendental objetivos y sin apelar tampoco a una felicidad ficticiamente unitaria y mensurable ni a los argumentos no válidos que tratan de establecer la felicidad general en tanto que fin dotado de peculiar autoridad.” (2000, 226)

utilidad. Un acto es correcto si está conforme a la regla y es incorrecto si no está conforme a la regla. Es la regla la que es útil o no.<sup>107</sup>

Sostiene Wellman que esta versión utilitarista responde mejor los casos de Robin Hood y la sanción a los estudiantes inocentes, pues desde el utilitarismo del acto no se justificarían. Sin embargo, “Para muchos filósofos esta teoría es inconsecuente porque acepta y rechaza a la vez la utilidad como último criterio moral.” (1982, 79)

Si un acto es correcto porque se conforma a la regla moral, que es parte de un conjunto de reglas morales que se justifican cuando producen que cada acto arroje más bien que mal, entonces termina justificando lo mismo que el utilitarismo del acto.

Con respecto al mismo problema que afronta la teoría de Bentham, es decir, que el utilitarismo no tiene una teoría de la justicia distributiva, sino sólo una concepción de la felicidad agregada, es decir, del monto total de bienestar. En el caso de Mill, Guisán sostiene que en este pensador podemos encontrar un “apoyo decidido a la justa distribución del bienestar y su desprecio por la acumulación de riqueza.” (2002, 160)<sup>108</sup>

4.3. *El utilitarismo negativo.*- Desde que Popper hiciera referencia a la posibilidad de un utilitarismo negativo, han surgido críticas y nuevas expectativas para renovar el utilitarismo clásico. El filósofo español José Bermudo, en su obra *Eficacia y justicia*, ha retomado esa línea, asumiendo las críticas y viendo nuevas posibilidades morales del utilitarismo.

Las críticas que hace del utilitarismo positivo es que el dolor entraba en la esfera del placer, es decir, que el placer también era entendido como ausencia del dolor y el

---

<sup>107</sup> Brandt ofrece una definición extensa y compleja del utilitarismo de la regla, de la cual presentaremos la parte central: “Es obligatorio, principalmente, para un agente realizar un acto A si y solo si la prescripción de que se realice [‘¡Haz A!’] se sigue lógicamente de una descripción completa de la situación del agente más las prescripciones ideales para su comunidad.” (1989, 457)

<sup>108</sup> Guisán se remite a los *Principios de economía política*, asunto que tiene que ver con la teoría de la justicia y no directamente con nuestro tema central.

olor como ausencia de placer. Esa inclusión o reducción del dolor al placer hacía ensar en un “saldo único” de placer<sup>109</sup>. De esa manera, la disminución del dolor quedaba subordinada al saldo total de placer. Desde las políticas económicas, el bienestarismo prioriza el cálculo para contabilizar el bienestar social.

En contraposición, el utilitarismo negativo defiende la tesis del “doble saldo”, es decir, el saldo del dolor y el saldo del placer, los cuales son irreductibles<sup>110</sup>. Dicho de otro modo, la felicidad producida no implica necesariamente una disminución del dolor. Las relaciones entre ambos no son directas, sino indirectas, es decir, relaciones entre las condiciones que hacen posible el aumento del placer o la disminución del dolor. Y, a diferencia del utilitarismo positivo, el utilitarismo negativo ofrece un marco para la ética privada. En esta versión, como ya lo hemos señalado, el cálculo de utilidad general no es indispensable: “el utilitarismo debe renunciar a la cuantificación y recuperar el sentido de la “prudencia”; debe moderar la pasión moderna, cartesiana, por el método como única garantía de verdad y recuperar la confianza en que de la mente del hombre ilustrado, forjado su carácter en la moralidad, salen apreciaciones, comparaciones y “medida” que no por ser ajena a los criterios y procedimientos de la ciencia moderna dejan de expresar racionalidad, experiencia y acierto.” (Bermudo 1992, 159)<sup>111</sup>

Finalmente, no se trata de dejar de lado el bienestar y la felicidad, solo de colocar en primer lugar el principio de disminución del dolor. Con esta versión, el utilitarismo muestra una “dimensión humanista y moral”, aunque aclara que la “hegemonía de la máxima “disminuyamos el dolor” no es el antídoto contra todas las críticas ni la

---

<sup>109</sup> “Por tanto, la tesis del “saldo único” de hecho implicaba la hegemonía de la norma “aumentemos el placer”, porque lo que se mide al final es el saldo de placer, aunque sea de placer negativo. La norma “disminuyamos el dolor” queda reducida a norma subordinada: sólo interesa en cuanto incide en el saldo final.” (Bermudo 1992, 145)

<sup>110</sup> “El utilitarismo negativo, en cambio, los considera (al dolor y al placer) de distinta naturaleza, heterogéneos, inconmensurables. No pueden, por tanto, aglutinarse en un saldo único: hay siempre dos saldos diferenciados: el *saldo de placer* y el *saldo de dolor*.” (Bermudo 1992, 147)

<sup>111</sup> Véase además el siguiente texto: “La ventaja del utilitarismo negativo reside fundamentalmente en que evita la necesidad del cálculo o lo simplifica hasta hacerlo posible...Renunciar a la aritmética del placer no implica necesariamente entregarse a evaluaciones meramente subjetivas e intuitivas, ni a pseudo-cuantificaciones puramente ordinales.” (Bermudo 1992, 155)

compensación a todas las carencias teóricas y morales, pero implica una reorganización de los conceptos y presupuestos de la teoría fecunda en esa dirección.” (Bermudo 1992, 160)

## CAPÍTULO IV

### LA RAZÓN PRÁCTICA DIALÓGICA

En el siglo XIX, la racionalidad va a ser repensada, sea para criticar su naturaleza y consecuencias, como para resaltar sus virtudes en la ciencia y la forma de organizar la vida humana. Los tres maestros de la sospecha (Nietzsche, Marx y Freud) vieron los elementos irracionales que mueven a la propia razón y que muchas veces son generados por ella misma. Así, valores culturales, pulsiones o instintos, estructuras económicas, fuerzas ciegas siempre presentes en la razón y que ella misma no alcanza a dirigir. La ética misma se verá afectada ante la presencia de estos elementos no racionales.

También en el siglo XX continuará la preocupación por la razón en general y la racionalidad práctica en particular. En este capítulo vamos a presentar la racionalidad dialógica en la versión de Habermas, uno de los más importantes pensadores de nuestra época. Sin embargo, existen dos antecedentes que preparan la teoría habermasiana de racionalidad comunicativa, son los trabajos de Weber sobre racionalidad en el sistema capitalista y la crítica a la racionalidad desarrollada por la Escuela de Frankfurt, por lo que los presentaremos brevemente antes de abordar la racionalidad comunicativa de Habermas.

#### **1. La racionalidad capitalista según Weber**

Uno de los interlocutores de Habermas es Weber, sociólogo alemán que también pensó el tema de las acciones racionales. Este pensador construye cuatro tipos ideales de acción: la acción afectiva, la acción tradicional, la acción racional con arreglo a valores y la acción racional con arreglo a fines, sin desconocer sus posibles combinaciones. Estos tipos puros de acción van de lo irracional a lo racional.

Veamos brevemente las reflexiones de Weber sobre estos tipos ideales o puros de acción<sup>112</sup>. En su texto clásico *Economía y sociedad* sostenía:

La acción social, como toda acción, puede ser: 1) *racional con arreglo a fines*: determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como “condiciones” o “medios” para el logro de *fines* propios racionalmente sopesados y perseguidos. 2) *racional con arreglo a valores*: determinada por la creencia consciente en el valor —ético, estético, religioso o de cualquiera forma como se le interprete— propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea puramente en méritos de ese valor. 3) *afectiva*, especialmente emotiva, determinada por afectos y estados sentimentales actuales, y 4) *tradicional*: determinada por una costumbre arraigada. (1996, 20)

Las acciones afectivas son irracionales porque su motivación no se encuentra en los fines y medios, sino movido por emociones, como la venganza, el odio, el miedo, la desesperación, etc. Se encuentra “por completo en la frontera” (1996, 20) de una acción con pleno sentido, es decir, de una acción racional. Su grado de irracionalidad también se mide porque no tienen en cuenta los efectos, que pueden ser trágicos o heroicos. Las acciones tradicionales también son irracionales porque son guiadas por costumbres que no se cuestionan, por lo que generan en el individuo sólo reacciones. Por ejemplo, se encuentran los ritos religiosos populares, donde los sujetos actúan sin tener consciencia del sentido de la acción.

Las acciones racionales con arreglo a valores están caracterizados por dirigirse a fines últimos, enmarcados estos en convicciones en la que cuenta la fidelidad a esos valores últimos no justificables. Aquí se encuentran las acciones religiosas, políticas, morales y estéticas, cada uno orientados con valores determinados. La sujeción o fidelidad a este valor no permite evaluar los medios y los fines de forma completamente racional. No sería una racionalidad completa, solo la conserva por su

---

<sup>112</sup> Para la justificación de estos tipos ideales Weber sostiene: “La construcción de una acción rigurosamente racional con arreglo a fines sirve en estos casos a la sociología —en méritos de su evidente inteligibilidad y, en cuanto racional, de su univocidad— como un *tipo* (tipo ideal), mediante el cual comprender la acción real, influida por irracionalidades de toda especie (afectos, errores), como una desviación del desarrollo esperado de la acción racional” (1996, 7). Hay que percatarse, para los efectos de nuestra investigación, de asociar la racionalidad con lo ideal, excluyendo como irracionales a los afectos y a los errores.

referencia a fines. El sentido de esta acción no se encuentra en las consecuencias, sino en la misma realización del acto, porque ahí se realiza ese valor (1996, 21).

Las acciones racionales con arreglo a fines están caracterizadas por los individuos que persiguen una finalidad previa y conscientemente definida, a partir de la cual se buscan los medios necesarios para conseguirla y se es consciente de las consecuencias. La coordinación entre medios y fines también es un asunto racional, por lo que cuentan los efectos, no permitiendo la intervención de las tradiciones y los afectos. Las acciones científicas y las acciones económicas caen dentro de este tipo de acción, por lo que ambas pueden ser interpretadas racionalmente. Son estas acciones la frontera racional: “*Absoluta* racionalidad en la acción con arreglo a fines es, sin embargo, un caso límite, de carácter esencialmente constructivo” (1996, 21)<sup>113</sup>.

Weber reconoce que raras veces se puede encontrar estas acciones en estado puro, porque ellas suelen presentarse de maneras combinadas. Aunque una de ellas siempre adquiere dominio sobre las demás.

Ahora, Weber —partiendo de su idea de desencantamiento—, considera que la sociedad moderna y capitalista tiende a una mayor racionalización de la vida social. La racionalización progresiva de las esferas sociales, políticas y económicas.

Uno de esos elementos con el cual se expresa la racionalidad del sistema es a través de la organización burocrática. Weber la entiende como una forma legítima de dominio racional y legal, que utiliza mecanismos técnicos donde lo que cuenta son los reglamentos antes que las tradiciones, los valores, los sentimientos y los parientes. El funcionario público no está al servicio de un soberano, sino de una “finalidad objetiva impersonal”, esta racionalidad técnica garantiza objetividad en sus decisiones y eficiencia. Este pensador alemán considera que la burocracia es la

---

<sup>113</sup> Más adelante vuelve a señalar: “Entonces la acción, cuando es racional, está orientada *a)* racionalmente con arreglo a valores: en méritos de la creencia en la *propia* vinculación; *b)* racionalmente con arreglo a fines: por la expectativa de la lealtad de la *otra* parte.” (Weber 1996, 33)

forma racional de lograr el dominio político del grupo en el poder, sea capitalista o socialista. Este proceso de racionalización también afecta a la economía, tanto por su control contable y su organización técnica (administración y mecanización), con el objetivo de la maximización del beneficio.

Así, pues, el sistema capitalista tiende a una racionalización en el orden político, económico y tecnológico. A esto acompaña una ideología racional que da sentido al todo. Y como lo ha visto, esto tiene una herencia protestante porque consideraron que el éxito económico era expresión de una vida santa. Luego el capitalismo se liberó de estos fundamentos religiosos y racionalizó la pasión humana por el lucro.

## **2. La crítica a la razón instrumental en la Escuela de Frankfurt**

Por su parte, los filósofos de la Escuela de Frankfurt (Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, especialmente) centraron sus críticas en la razón occidental por haberse expresado finalmente como razón instrumental. Entendieron ésta última como expresión de la racionalidad ilustrada cuyo propósito es el conocimiento y el dominio de la naturaleza y la vida humana.

El mundo moderno busca sacarle los secretos a la naturaleza, obligarla a expresar lo que los parámetros científicos proyectan. De ahí la importancia del experimento científico, porque éste busca que la naturaleza reaccione a condiciones artificiales del experimento. Una vez extraídos sus secretos, poder recrear científica y tecnológicamente el mismo mundo natural y humano. Y animando todo este proceso se encuentra la técnica. Así, la *episteme* griega como conocimiento verdadero se transforma en instrumentos para que el hombre pueda realizar sus proyectos. Como decía Kant, ya no se trata de que el hombre reciba mediante la contemplación el saber de lo real, ahora el hombre mismo construye el saber y lo real. Y como han señalado estos autores, la ideología científicista tiende a justificar este moderno modo de entender la razón.

En la *Critica de la razón instrumental*, Horkheimer interpreta la crisis de occidente como la crisis de la razón, entendida ésta como razón instrumental. El hombre occidental ha convertido a la razón en un instrumento de sus intereses. Ya los filósofos griegos entendían que el hombre es racional porque piensa en ciertos medios adecuados a ciertos fines, aunque todo esto orientado por el ideal de bien supremo. Horkheimer ve el paso de la religión con su absoluto a la razón ilustrada. De ahí se percata que no hay una razón sino razones y razonamientos. Y ante tantas voces, hoy terminamos apelando a la mayoría, que se ha convertido en “un poder soberano ante el cual el pensamiento debe inclinarse. Es un nuevo Dios.”

En la *Dialéctica del iluminismo*, obra de Adorno y Horkheimer, volvemos a encontrar una crítica de la “razón instrumental”, razón que permite una sociedad con nuevas formas de dominio de la naturaleza y la sociedad. Los autores entienden el iluminismo como liberación de los mitos y la magia:

El iluminismo, en sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y convertirlos en amos. Pero la tierra enteramente iluminada resplandece bajo el signo de una triunfal desventura. El programa del iluminismo consistía en liberar al mundo de la magia. Se proponía la ciencia, disolver los mitos y confutar la imaginación. (1969, 15)

Y no es posible tal liberación sin dominio. La razón domina mediante la matematización del mundo. Dicen:

A partir de ahora la materia debe ser dominada más allá de toda ilusión respecto a fuerzas superiores a ella o inmanentes en ella, es decir, cualidades ocultas. Lo que no se adapta al criterio del cálculo y de la utilidad es, a los ojos del iluminismo, sospechoso. Y cuando el iluminismo puede desarrollarse sin perturbaciones provenientes de la opresión externa, el freno desaparece. (1969, 18)

Consideran que ese ideal de razón dominadora ya se encontraba en la *Odisea*, el hombre confía en su razón pero termina siendo esclavizado por ella. Lo mismo pasa con la razón ilustrada, que por dominar lo real termina siendo dominada por sus propios productos:

El defecto del iluminismo —según Adorno y Horkheimer, quienes emplean el término en un sentido lato, no restringido solamente al movimiento histórico homónimo— es querer afirmar positivamente la racionalidad y la cultura, mientras que, dice Adorno, “hablar de cultura es siempre actuar contra la cultura”. (Mathieu 1980, 267)

La razón positiva es la razón instrumental que al conocer domina, que transforma al mundo y al hombre:

El iluminismo se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres, pues el dictador sabe cuál es la medida en que puede manipular a éstos. El hombre de ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal suerte el *en-sí* de éstas se convierte en *para-él*. En la transformación la esencia de las cosas se revela cada vez como la misma: como fundamento de dominio. (1969, 22)

Esto hace decir a los autores que el “iluminismo es totalitario” (1969, 19). Sostienen:

Porque el iluminismo es más totalitario que ningún otro sistema. Su falsedad no reside en aquello que siempre le han reprochado sus enemigos románticos —método analítico, reducción a los elementos, reflexión disolvente—, sino en aquello por lo cual el proceso de halla decidido por anticipado...Identificando por anticipado el mundo matematizado hasta el fondo con la verdad, el iluminismo cree impedir con seguridad el retorno del mito. (1969, 39-40)

Pero más grave aún es que el iluminismo “ha desechado la exigencia clásica de pensar el pensamiento” (1969, 40), es decir, la crítica. Un texto relevante del pensamiento de estos autores es el siguiente:

Así, en el dominio, el momento de la racionalidad se afirma además como diverso del dominio. El carácter objetivo del instrumento, que lo torna universalmente disponible, su “objetividad” para todos, implica ya la crítica al dominio a cuyo servicio el pensamiento se ha desarrollado. A lo largo del camino que va de la mitología a la logística el pensamiento ha perdido el elemento de la reflexión-sobre-sí, y hoy la maquinaria mutila a los hombres, a pesar de que los sustenta. (1969, 54)

Este carácter reificado de la razón hace decir finalmente a los autores que hay que “desentenderse de la lógica cuando está contra la humanidad”. (1969, 258)

Así, esta escuela permitió desvelar que la ciencia se ha convertido en un mito, la cual no se encuentra solo en la sociedad sino en ella misma cuando se encamina al dominio de la naturaleza y la sociedad. Ideología que muestra a la ciencia como proceso racional, técnico y neutral, animando el progreso humano.

### **3. La racionalidad comunicativa de Habermas**

Teniendo en cuenta estas reflexiones sobre la razón instrumental en Weber y la Escuela de Frankfurt, Habermas abre nuevos horizontes para pensar la razón humana, la cual no se reduce a la razón instrumental. Será la razón dialógica la nueva forma que tome la razón práctica. Así, asumirá que el proyecto ilustrado no está acabado, por lo que este pensador no renuncia al proyecto moderno. Presentaremos las ideas centrales de la propuesta habermasiana, así como la distinción entre los tipos de racionalidad que hace el pensador alemán.

3.1. *La racionalidad de las acciones.*- Partiendo de un estudio de Weber, Habermas también distingue entre acciones instrumentales y estratégicas, pero considera que las acciones humanas y su racionalidad no se agotan en ellas, por lo que considera que hay acciones comunicativas.

Las acciones instrumentales son aquellas donde el sujeto revisa los medios apropiados para alcanzar determinados fines, como son las acciones técnicas. Es lo que se denomina, una racionalidad instrumental o acción racional dirigida a fines. Dice Habermas que su finalidad es el éxito técnico y el criterio con que se mide los medios es la eficiencia. Por otra parte, la acción estratégica es intersubjetiva, donde los sujetos hacen planes para alcanzar sus fines, respetando "las reglas de elección racional y evaluamos su grado de influencia sobre las decisiones de un oponente racional" (1989 I, 367). Esta racionalidad estratégica puede aparecer en los grupos humanos que coordinan proyectos para alcanzar metas vecinales, empresariales o políticas. Mientras las acciones comunicativas, realizada por sujetos hablantes interrelacionados, tienen por finalidad el entendimiento o acuerdo. Por lo que define a

la acción comunicativa como la interacción que persigue fines ilocucionarios. Considera que la acción racional básica es la última, porque está presente en toda acción humana. Con esto, como sostiene Velasco, “Habermas encontró en la noción de acción comunicativa la forma de rescatar lo salvable de la razón práctica” (2003, 32).<sup>114</sup> Dicho en términos de Oliveira, para Habermas, “el propio lenguaje humano posee la condición necesaria y suficiente de la racionalidad.” (1996, 304)

Sin embargo, ¿cómo saber que la acción comunicativa es mejor que la acción instrumental o estratégica? Dado que la acción comunicativa está caracterizada por ser intersubjetiva y mediada por el lenguaje, esto nos lleva a presentar los presupuestos de su teoría del lenguaje.

3.2. *Los actos de habla.*- Habermas se inscribe dentro del giro lingüístico-pragmático de la filosofía, que le permite repensar la racionalidad envuelta en el lenguaje. Basándose en la teoría de los actos de habla de Austin y Searle, expresa que estos actos de habla son:

a) *actos locucionarios*, cuando el hablante dice algo (ej. “el CO2 contamina el medioambiente”), en este caso el acento se encuentra en lo que se dice, en el “algo”;

b) *actos ilocucionarios*, cuando el hablante hace algo diciendo algo (ej. la comprensión del estado del planeta mientras dice “el CO2 contamina el medioambiente”). En estos actos se busca el entendimiento y acuerdo.<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> La española Margarita Boladeras resume así el planteamiento de Habermas con respecto a los antecedentes señalados: “Los problemas de la recepción de la teoría de la racionalización de Weber por parte del marxismo, desde Lukács hasta Horkheimer y Adorno, le hacen recapacitar sobre las grandes limitaciones tanto del paradigma de la filosofía de la conciencia como del paradigma de la acción teleológica y toma partido a favor de las razones que abogan por una sustitución de dichos paradigmas por el de la acción comunicativa. Su propuesta teórica es clara: hay que sustituir el paradigma de la filosofía de la conciencia y el de la acción teleológica por el paradigma de la acción comunicativa.” (1996, 75)

<sup>115</sup> Habermas habla de “*modalidades ilocucionarias de cada pretensión de validez*”, es decir, de “tipos puros de empleo de lenguaje orientado al entendimiento” (1989 I, 418. Cursivas del propio Habermas), que son: *constatativos*, expresan el sentido cognitivo de las sentencias, para lo que se utilizan describir, comunicar, narrar, explicar, interpretar; *expresivos*, que manifiestan el sentido pragmático de la autopresentación del hablante a un oyente, a través de las sentencias intencionales; y *regulativos*, “que expresan la realización de acciones regladas institucionalmente; en contraposición a las tres primeras clases, no pertenecen a los universales pragmáticos” (Oliveira 1996, 302). De ahí, sostendrá la idea de pretensiones de verdad, de veracidad y de rectitud que desarrollaremos más adelante.

c) *actos perlocucionarios*, donde los sujetos obtienen una consecuencia de su acto de habla (ej. que algunos oyentes sientan temor por el futuro, otros sean indiferentes y otros proactivos con respecto a la reducción de la contaminación medioambiental). En estos actos se busca convencer o persuadir.

La acción comunicativa se distingue de las interacciones de tipo estratégico porque todos los participantes persiguen sin reservas fines ilocucionarios con el propósito de llegar a un acuerdo que sirva de base a una coordinación concertada de los planes de acción individuales. (1989 I, 379)

Este pensador alemán afirma que si se busca el éxito, el emisor no tiene que expresar sus verdaderas intenciones, mientras que en los actos ilocucionarios se tiene que hacer explícita esa intención. Y como vive de la estructura de los actos ilocucionarios, Habermas afirma que los actos perlocucionarios son parasitarios, además porque no constituyen la finalidad de los actos de habla.<sup>116</sup> Así, la racionalidad de las acciones comunicativas es completa.

Por lo anterior, Habermas relaciona los actos ilocucionarios con los actos comunicativos (y su tipo de racionalidad) y los actos perlocucionarios con los actos teleológico-instrumentales. En palabras de Habermas:

Cuento, pues, como acción comunicativa a aquellas interacciones mediadas lingüísticamente en que todos los participantes persiguen en sus actos de habla fines ilocucionarios y sólo fines ilocucionarios. Las interacciones, en cambio, en que a lo menos uno de los participantes pretende con sus actos de habla provocar efectos perlocucionarios en su interlocutor las considero como acción estratégicamente mediada lingüísticamente. (1989 vol. I, 378)

Siendo que las acciones comunicativas o ilocucionarias son originales a los actos de habla, ¿cómo es posible ese entendimiento entre el emisor y el receptor? Para responder ello, Habermas desarrolla su tesis de pretensiones de validez universales.

---

<sup>116</sup> Al respecto precisa Velasco: “el punto subrayado por Habermas es que los componentes esenciales del acto de habla son el locucionario y el ilocucionario y, en particular, la distinción existente entre “decir algo” y “hacer algo al decir algo”; los efectos perlocucionarios (y las correspondientes intenciones) son externos al acto de habla en cuanto tal; sus intenciones en realidad pueden ser deliberadamente ocultadas por el hablante a sus interlocutores. Esto implica, según Habermas, que el uso instrumental o estratégico del lenguaje resulta extrínseco a la naturaleza del lenguaje en cuanto tal.” (2003, 34-35)

3.3. *Las pretensiones de validez.*- En el habla cotidiana, el entendimiento entre el emisor y el receptor es posible gracias a las pretensiones de validez implícitas en las acciones comunicativas. Dichas pretensiones son: inteligibilidad, veracidad, verdad y rectitud de las normas. Veamos estas pretensiones:

a) *Pretensiones de inteligibilidad:* Para que exista entendimiento entre emisor y receptor hay la pretensión de que lo que se dice se entiende, sea porque comparten un lenguaje (tanto en su dimensión sintáctica, como semántica y pragmática). Este es el presupuesto universal que da sentido a toda lengua y que traspasa a los mundos subjetivo, objetivo e intersubjetivo.

b) *Pretensiones de veracidad:* En la acción comunicativa, referidas al mundo subjetivo, el receptor presupone que el emisor está siendo sincero.

c) *Pretensiones de verdad:* La acción comunicativa, referida al mundo objetivo, entre un emisor y un receptor implica que lo que se dice hace referencia al estado de las cosas en mención.

d) *Pretensiones de rectitud de las normas:* La acción comunicativa, referida al mundo intersubjetivo, requiere que el emisor y el receptor acepten las normas de convivencia que ambos comparten. Sobre estos tres últimos señala Habermas:

La intención comunicativa del hablante comprende, pues, a) el realizar un acto de habla que sea correcto en relación con el contexto normativo dado, para poder con ello establecer una relación interpersonal con el oyente, que pueda considerarse legítima; b) el hacer un enunciado *verdadero* (o presuposiciones de existencia *ajustadas a la realidad*) para que el oyente pueda asumir y compartir el saber del hablante; y c) el expresar verazmente opiniones, intenciones, sentimientos, deseos, etc., para que el oyente pueda fiarse de lo que oye. (1989, 393-394)<sup>117</sup>

Señala Velasco: “En tanto que pragmáticos universales del lenguaje, las mencionadas pretensiones de validez se encuentran enquistadas en las estructuras

---

<sup>117</sup> Véase también Habermas 1991, 160-161.

del habla discursiva; se suponen siempre vigentes en cualquier acto lingüístico y su no satisfacción puede ser reivindicada por los participantes en la interacción comunicativa” (2003, 37). Y cuando dichas pretensiones se ponen en duda, hay una forma de evaluar las pretensiones<sup>118</sup>. Si no entendemos lo que se dice, hay que dejarse entender. Frente a las dudas de las pretensiones de veracidad, se puede juzgar dicha sinceridad por las acciones del individuo en su vida. Ante las dudas de la pretensión de verdad y de la rectitud de las normas, a través de la argumentación<sup>119</sup>. La primera pretensión es propia del lenguaje y subyace en los demás. El análisis de las pretensiones de validez le permite sostener que la naturaleza de la razón es su carácter comunicativo, es decir, que su finalidad está orientada al entendimiento lingüístico.

Esta argumentación —propia de la racionalidad comunicativa— a la que se refiere es el discurso racional, es decir, diálogo con reglas cuyo sentido es el entendimiento.<sup>120</sup>

3.4. *La lógica del discurso.*- Habermas considera que el discurso es un tipo de acción comunicativa que surge cuando las pretensiones de validez (de verdad y de rectitud de las normas) son problemáticas, por lo que “el discurso es crítico” (1996, 304). De ese modo, tenemos el discurso teórico y el discurso práctico. El cuestionamiento de la verdad es asunto del discurso teórico, mientras que el cuestionamiento de las normas (que surge con la pregunta ¿por qué usted actuó así?) es asunto del discurso práctico. El discurso tiene por finalidad la fundamentación de las pretensiones de validez de las acciones comunicativas que

---

<sup>118</sup> Afirma Habermas: “Si el entendimiento y la coordinación comunicativa de la acción tienen que ser posibles, los actores deben ser capaces de tomar postura frente a las pretensiones de validez criticables y de orientarse en su acción por pretensiones de validez.” (2002, 43)

<sup>119</sup> “Llamo *argumentación* al tipo de habla en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de desempeñarlas o de recusarlas por medio de argumentos. Una *argumentación* contiene razones que están conectadas de forma sistemática con la *pretensión de validez* de la manifestación o emisión problematizadas.” (1989 I, 37)

<sup>120</sup> En palabras de Boladeras: “la racionalidad es discursividad, capacidad de argumentación, capacidad de establecer acciones orientadas al entendimiento (entre distintos individuos y del individuo consigo mismo), discursos en los que se da cuenta de las pretensiones de validez.” (1996, 71-72)

se refieren a la verdad y a las normas. Para lo cual, este discurso deja de lado todas las presiones de la acción, excepto la misma comprensión.

Basándose en Robert Alexy —luego de hacer referencia a las reglas en la esfera lógico-semántica (que carecen de contenido ético) y a las reglas referidas al procedimiento de la argumentación (que tienen contenido ético)—, Habermas establecerá las siguientes reglas para el proceso del discurso:

- (3.1) Todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión.
- (3.2) a) Todos pueden cuestionar cualquier información.  
b) Todos pueden introducir cualquier afirmación en el discurso.  
c) Todos pueden manifestar sus posiciones, deseos y necesidades.
- (3.3) A ningún hablante puede impedírsele el uso de sus derechos reconocidos en (3.1) y (3.2) por medios coactivos originados en el exterior o en el interior del discurso. (1991, 112-113)

En *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Habermas reformula estas presuposiciones del diálogo, señalando cuatro: el carácter público y la inclusión, la igualdad en el ejercicio de la comunicación, exclusión del engaño y la ilusión, y carencia de coacciones<sup>121</sup>. En todo caso, cree el pensador alemán que estas reglas pretenden inmunizar contra la represión y la desigualdad, es decir, afirmar la condición de simetría<sup>122</sup>. Así pues, en esta búsqueda cooperativa de la verdad y la rectitud, queda excluida de la comunicación toda coacción. Habermas considera que estas reglas del discurso no son convenciones, sino “presupuestos inexcusables” (1991, 113). Bajo estas normas, procede a la demostración de su principios.

---

<sup>121</sup> Escribe Habermas: “Las cuatro presuposiciones más importantes son: a) carácter público e inclusión: no puede excluirse a nadie que, en relación con la pretensión de validez controvertida, pueda hacer una aportación relevante; b) igualdad en el ejercicio de las facultades de comunicación: a todos se les concede las mismas oportunidades para expresarse sobre la materia; c) exclusión del engaño y la ilusión: los participantes deben creer lo que dice.; y d) carencia de coacciones: la comunicación debe estar libre de restricciones, ya que éstas evitan que el mejor argumento pueda salir a la luz y predeterminan el resultado de la discusión. Las presuposiciones a), b) y d) imponen al comportamiento argumentativo las reglas de un universalismo igualitario que tiene como consecuencia, *respecto a las cuestiones práctico-morales*, que se atienda equitativamente a los intereses y orientaciones valorativas de todos y cada uno de los afectados.” (2002, 56)

<sup>122</sup> La situación ideal de habla afirma esta simetría entre los sujetos. Añade: “Hoy más que nunca me parece correcta la intención de reconstruir las condiciones generales de simetría que todo hablante competente ha de presuponer como suficientemente dadas en la medida en que pretende participar en una discusión.” (1991, 112)

La racionalidad comunicativa permitiría “aunar sin coacciones y de generar consenso” (1989, 27), superando su subjetividad inicial a través del discurso.

3.5. *Los principios U y D.*- Los principios del discurso práctico, establecidos por Habermas —y que constituyen la fundamentación de la ética del discurso, sostenidas a su vez en las pretensiones normativas de validez—, son: el Principio de Universalidad (“U”) y el Principio de la ética discursiva (“D”). Tras los pasos de Kant, la moral está caracterizada por la universalidad. Aunque la universalidad de Habermas no está sostenida en algún *a priori* metafísico, sino que es un principio racional que nos permite comprobar si una norma es correcta, es un “procedimiento intersubjetivo” que nos permite comprobar la validez de las normas<sup>123</sup>. El Principio U del discurso formula la condición formal que han de tener las normas válidas. Lo formula del siguiente modo: “[Una norma es válida] cuando todos pueden aceptar *libremente* las consecuencias y efectos colaterales que se producirán previsiblemente del cumplimiento *general* de una norma polémica para la satisfacción de los intereses de *cada uno*.” (1991, 116)<sup>124</sup>

Habermas caracteriza este principio como cognitivo, universal y formal. Cognoscitivo porque el principio U permite “mostrar que las cuestiones práctico-morales pueden decidirse mediante razones” (1991, 142) y así refuta al escepticismo. Universal porque todo el que participe en el discurso podrá aceptar las normas de acción, con lo cual se niega el relativismo ético. Formal porque no tiene contenido axiológico, sino solo es una regla de argumentación, con lo cual se enfrenta a las éticas materiales.<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> “La ética discursiva no proporciona orientaciones de contenido, sino solamente un procedimiento lleno de presupuestos que debe garantizar la imparcialidad en la formación del juicio. El discurso práctico es un procedimiento no para la producción de normas justificadas, sino para la comprobación de la validez de normas postuladas de modo hipotético.” (1991, 143)

<sup>124</sup> Más adelante, redacta el principio U del siguiente modo: “Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se derivan, previsiblemente, de su aceptación general para la satisfacción de los intereses de *cada* particular, pueda ser aceptada libremente por cada afectado.” (1991, 142)

<sup>125</sup> Afirma Habermas que frente a las éticas materiales o de vida buena, “el formalismo ético es, en efecto, decisivo: el postulado de la universalidad funciona como un cuchillo que hace un corte entre “lo bueno” y “lo justo”, entre enunciados evaluativos y enunciados normativo rigurosos.” (1991, 129)

Tengamos en cuenta que el Principio U no es una norma moral, sino una regla de argumentación del discurso práctico, es decir, para comprobar la corrección de las normas. Habermas la llama “principio puente” porque permite el acuerdo en los discursos prácticos. Será el Principio D el que establezca el cómo de dicha universalización, la cual se sustentará en “la aprobación de todos los afectados”. La ética del discurso se puede reducir a este principio (1991, 117): “únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consiguen (o puedan conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico.” (1991, 117)<sup>126</sup>

De ese modo, una norma será válida cuando es aprobada por los participantes de un discurso práctico, es decir, cuando se sustenta en el acuerdo de dichos participantes que establecen relaciones simétricas<sup>127</sup>. No se trata de un pacto que evalúa los intereses de los individuos, sino la satisfacción de los intereses universalizables, dentro de un discurso. El contenido ético del discurso es la validez de las normas.

Si atendemos al punto de vista moral bajo el cual sólo obtienen reconocimiento aquellas normas que son igualmente buenas para todos, el discurso racional parece como el procedimiento más apropiado, ya que se trata de un procedimiento que asegura la inclusión de todos los afectados y la consideración equitativa de todos los intereses en juego. (2002, 53)

Esto constituye la “situación ideal de habla” que Habermas no coloca como utopía, sino al modo kantiano, como idea regulativa<sup>128</sup> que nos permite orientar nuestras acciones y como criterio para nuestra crítica. La define así:

---

<sup>126</sup> Habermas insiste que se debe diferenciar el Principio U del Principio D, porque este último “expresa la idea fundamental de una teoría moral, pero no pertenece a la lógica de la argumentación.” (1991, 117)

<sup>127</sup> Como señala Velasco: “El principio discursivo presupone y exige relaciones simétricas de reconocimiento entre los diversos participantes y, en tanto que define la forma en que se fundamentan *imparcialmente* las normas intersubjetivas de acción, constituye el criterio central de evaluación moral, esto es, el “punto de vista moral.” (2003, 54)

<sup>128</sup> Aunque Habermas dice que no es solo un principio regulativo: “el concepto de una situación ideal de habla no es solamente un principio regulativo en el sentido de Kant. Pues con el primer acto de entendimiento lingüístico, fácticamente hacemos siempre ya esa suposición” (2001, 156). En otras palabras, cuando hablamos, ese acto empírico ya presupone esa situación ideal de habla, porque ella es una “condición constitutiva del habla racional.” (2001, 156)

Llamo ideal a una situación de habla en que las comunicaciones no sólo no vienen impedidas por influjos externos contingentes, sino tampoco por las coacciones que se siguen de la propia estructura de la comunicación. La situación ideal de habla excluye las distorsiones sistemáticas de la comunicación. Y la estructura de la comunicación deja de generar coacciones sólo si para todo participante en el discurso está dada una distribución simétrica de las oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla. (2001, 153)

Considera que hay cuatro condiciones para cumplir con la situación ideal de habla: 1) igualdad de oportunidades en el discurso; 2) igual derecho a hablar, es decir, hacer afirmaciones, interpretaciones, explicaciones, justificaciones, razones, etc.; 3) veracidad, que los agentes del discurso tengan igualdad de oportunidades de “emplear actos de habla representativos, esto es, de expresar sus actitudes, sentimientos y deseos.” (2001, 153) Esto puede garantizar que los participantes sean veraces. 4) Que los agentes del discurso tengan igualdad de oportunidades de “emplear actos de habla regulativos, es decir, de mandar y oponerse. De permitir y prohibir, de hacer y retirar promesas, de dar razón y exigirla.” (2001, 154) Estas condiciones tienen que darse para que se realicen los discursos. Esta situación ideal de habla (exenta de coacciones externas y distorsiones internas) es una “suposición inevitable” (una “anticipación” como también la llama Habermas) que nos permite el discurso y el “consenso racional”, además nos sirve como “canon crítico”.

#### **4. Los tres usos de la razón práctica**

En una conferencia de 1988, titulada “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica”<sup>129</sup>, Habermas diferencia estos tres tipos de racionalidad práctica, que las identifica con las tres principales teorías éticas: el utilitarismo, el aristotelismo y el kantismo respectivamente. En cada uno, la razón práctica obra de manera distinta, “la constelación de razón y voluntad varía en los discursos pragmáticos, en los éticos y en los morales” (2000, 110), es decir, las preguntas, las respuestas y las acciones serán distintas desde los marcos pragmático, ético y moral.

---

<sup>129</sup> Texto incluido en *Aclaraciones a la ética del discurso* de 1991, edición española de 2000.

La racionalidad pragmática trabaja con preceptos en el campo de las acciones técnicas o estratégicas. Este tipo de racionalidad utiliza la lógica medio-fin, elementos necesarios para tomar una decisión racional: “lo que es racional hacer está determinado en parte por lo que se quiera: de lo que se trata es de la elección racional de los medios para un fin dado, o de la ponderación racional de los objetivos dentro de un marco de preferencias ya existentes” (2000, 111), es decir, la racionalidad es teleológica. Y su finalidad es la eficacia, porque según ella se buscan los medios para lograr el fin deseado. Y el tipo de relación de la cual se sirve es la negociación o el compromiso.

La racionalidad ética trabaja con consejos prudenciales para el logro de una vida buena y feliz. Esta racionalidad pone su énfasis en el logro de la identidad individual y colectiva, por lo que se hace necesaria una autocomprensión e interpretación de los valores culturales. Así, “Lo que tú “debes” o “tienes” que hacer posee aquí el sentido de que a la larga y en conjunto “es bueno” para ti actuar de ese modo.” (2000, 113)

La racionalidad moral buscará principios universales que establezcan el marco de la justicia, basado en una lógica universal. Por lo que, dice Habermas: “Solo una máxima universalizable desde la perspectiva de todos los afectados vale como una norma que puede encontrar aquiescencia universal y por tanto merece reconocimiento, es decir, es obligatoria moralmente” (2000, 116). Su finalidad es la resolución de conflictos de modo justo e imparcial, en palabras del pensador alemán, es “llegar a un entendimiento mutuo sobre la solución concreta de un conflicto en el campo del actuar regulado por normas.” (2000, 117)<sup>130</sup>

Como un cuadro resumen de estas tres racionalidades prácticas tendríamos:

---

<sup>130</sup> Habermas sitúa a la ética del discurso dentro de la tradición kantiana (2000, 110)

	Racionalidad pragmática	Racionalidad ética	Racionalidad Moral
¿Qué debo hacer?	Pregunta dirigida a desarrollar estrategias de toma de decisión	Pregunta relacionada con las cuestiones de identidad y de proyecto. Lo que se debe hacer es lo bueno para uno.	Pregunta que reflexiona sobre la máxima universalizable, es decir, por imperativos categóricos e incondicionales.
<i>Terminus ad quem</i>	Obtener indicaciones técnicas y estratégicas	Obtener consejos clínicos	Obtener juicios morales
El deber	El deber se dirige al arbitrio de un sujeto que adopta decisiones prudentes	El deber se dirige a la tendencia a la autorrealización	El deber está dirigido a la libre voluntad de una persona autolegisladora
Razón práctica	La razón práctica se funde con su uso pragmático	La razón práctica ilustra el horizonte biográfico de un <i>ethos</i> asimilado por costumbre	La razón práctica coincide con la moralidad, es decir, en la autonomía la razón y la voluntad coinciden.
Los discursos	Su validez se apoya en el saber empírico. No hay relación interna entre razón y voluntad	Su validez se apoya en contextos biográficos y evaluaciones de lo que es bueno para la persona. Razón y voluntad se determinan recíprocamente.	Su validez depende de la imparcialidad y la universalidad del juicio. Voluntad determinada por razones.

Habermas cree que sólo la racionalidad moral actúa de modo dialógico, ya que su campo de acción es la intersubjetividad. Mientras las demás se quedan en la esfera egocéntrica y monológica<sup>131</sup>. El tono de que la perspectiva moral es mejor que las demás queda claro cuando sostiene: “No cabe duda de que el discurso moral-práctico se libera de la perspectiva que mira al propio éxito y a la propia vida, de la que en cambio las reflexiones pragmáticas y éticas siguen presas” (2000, 124). Sin embargo, toma su respectiva distancia de la teoría kantiana al señalar que ya no

<sup>131</sup> “Tampoco las preguntas éticas exigen en modo alguno una total ruptura con la perspectiva egocéntrica, pues no en vano están referidas al *telos* de mi vida.” (Habermas 2000, 114)

podemos fundamentar la moral desde un metadiscurso, para así salvar la unidad de la razón: “La unidad de la razón práctica ya no se puede fundamentar, siguiendo el modelo kantiano de la unidad de la consciencia trascendental, en la unidad de la argumentación moral” (2000, 125-126). El pensador alemán cree que con el Derecho se gana la unidad de la razón.<sup>132</sup>

---

<sup>132</sup> “La teoría moral tiene que dejar abiertas estas preguntas y entregárselas a la filosofía del Derecho. Pues la unidad de la razón práctica solamente puede hacerse valer a sí misma de un modo que no esté expuesto a malentendidos en la red de aquellas formas de comunicación y prácticas civiles en las cuales las condiciones de la formación colectiva racional de la voluntad hayan ganado firmeza y consistencia institucional.” (Habermas 2000, 126)

## CAPÍTULO V

### NARRACIÓN Y COMPLEJIDAD DE LA RAZÓN PRÁCTICA

#### 1. Planteamiento de la cuestión y tesis centrales

Los cuatro modelos de racionalidad práctica nos provocan varias interrogantes: ¿son modelos irreductibles? ¿Es una de las racionalidades prácticas la mejor? ¿Hay una revolución de paradigmas cuando pasamos de uno al otro? ¿O es posible nuevas comprensiones que las abarquen, viendo sus virtudes y limitaciones? ¿Qué pueden ellos ofrecernos para comprender nuestra condición humana contemporánea? En definitiva, ¿cómo entender la racionalidad práctica?

En el presente capítulo desarrollaré las siguientes tesis: a) Los desacuerdos morales requieren de un debate continuo que permita ir creando nuevas interpretaciones o fusiones de horizontes, superando así la inconmensurabilidad de los discursos. Aunque puede pensarse que los discursos (éticos y culturales) no son traducibles íntegramente, los debates interpretativos pueden generar genuinos puentes de entendimiento. Ahí es donde la racionalidad práctica adquiere un valor especial. b) Este camino hermenéutico, además de histórico, es narrativo, es decir, que asume una visión en la cual vamos encontrando nuestros lazos significativos en la constitución de nuestra identidad. Narramos nuestras vidas en contextos históricos, así resultan vitales nuestras interrelaciones y marcos culturales. Eso mismo hace necesario la narración de los discursos éticos. c) Las diferentes racionalidades prácticas tienen elementos significativos irrenunciables, así como aspectos que deben ser superados por nuevos marcos interpretativos. No hay pues revoluciones de paradigmas que se produzcan en la historia de la ética, donde unas teorías superan definitivamente a otras, sino nuevas interpretaciones que van ampliando nuestras maneras de vernos a nosotros mismos. Por eso, afirmamos la idea de que las distintas racionalidades han hecho relevantes diferentes aspectos de

la vida ética, por lo que no aceptamos las pretensiones de reducir la ética a los elementos señalados por una teoría ética. Es decir, postularemos una comprensión compleja del fenómeno moral. d) Afirmaremos una racionalidad práctica teleológica, pero cuya naturaleza es bitética, es decir, que tiende tanto al bien como a no provocar el mal, de ese modo, el no causar sufrimiento es irreductible a promover el bien. e) Los aspectos normativos de las acciones son relevantes en la medida que estos se encuentren incorporados en nuestras comprensiones, es decir, el marco deontológico tiene sentido cuando los sujetos hacen suyos dichas normas o reconocen la necesidad de incorporarlas para entenderse como sujetos morales. f) Finalmente queremos afirmar que uno de esos componentes que le dan complejidad y dinamismo a la vida moral son las pasiones, el cual no es sólo un factor que produce turbulencia a la racionalidad sino que es componente suya. La razón es un deseo de claridad, de orden, de comprensión de nuestra vida y acciones. Por lo que contraponerla a una dimensión irracional es continuar con una perspectiva maniquea insalvable. Así, el cultivo de una vida atenta, de la mirada atenta, van generando las articulaciones necesarias entre lo racional y lo afectivo, porque su característica central es conectarnos y orientarnos en el mundo.

Para sustentar estas tesis nos apoyaremos principalmente en MacIntyre y Taylor, Morin, diálogo que nos permite no solo desarrollar sus ideas sino también las nuestras.

## **2. El desacuerdo moral según MacIntyre**

Ha sido MacIntyre, en *Tras la virtud* (1984), quien de una peculiar forma ha planteado el tema de la inconmensurabilidad de los discursos morales. Empieza haciéndonos una "sugerencia inquietante" sobre el estado de la ciencia, en la que nos pide pensarla como fragmentos de un gran discurso, del cual quedan solo perspectivas contrarias, produciendo un debate interminable. Todo esto produciría un estado grave de desorden que ni la filosofía del lenguaje ni la fenomenología ni el existencialismo, pueden comprender lo que sucede.

¿Cuál es el objetivo de este ejemplo imaginario? MacIntyre lo hace explícito:

La hipótesis que quiero adelantar es que, en el mundo actual que habitamos, el lenguaje de la moral está en el mismo grave estado de desorden que el lenguaje de las ciencias naturales en el mundo imaginario que he descrito. Lo que poseemos, si este parecer es verdadero, son fragmentos de un esquema conceptual, partes a las que ahora faltan los contextos de los que derivaba su significado. Poseemos, en efecto, simulacros de moral, continuamos usando muchas expresiones-clave. Pero hemos perdido —en parte, si no enteramente— nuestra comprensión, tanto teórica como práctica, de la moral. (2001, 14-15)

Tenemos fragmentos de lo que era un discurso coherente, el aristotélico-tomista. Sin duda, reconoce que aceptar esto es difícil, porque tenemos confianza en nuestro lenguaje y razonamiento moral. Y porque esto implicaría un cambio en nuestra visión de quienes somos. Sin embargo, esto implica un pesimismo del estado actual porque ninguna filosofía actual puede ayudarnos a enfrentar este desorden moral: “En el mundo real, las filosofías dominantes del presente, la analítica y la fenomenología, será impotentes para detectar los desórdenes en el pensamiento y la práctica moral...No obstante, la impotencia de esta clase de filosofía no nos deja completamente desprovistos de recursos.” (2001, 15)

Si las filosofías dominantes no nos van a ayudar, el procedimiento que propone el autor es comprender su historia. Y si la hipótesis propuesta es correcta, cree que debe haber pocos seres que hayan reconocido esta catástrofe. Y añade el filósofo escocés: “si lo que digo es verdad, nos hallamos en un estado tan desastroso que no podemos confiar en un remedio general” (2001, 17). A pesar de eso cree que esto no debe llevarnos a un estado de angustia y pesimismo, aunque sigue pensando que solo persisten las apariencias de la moral “aun cuando la sustancia integral de la moral haya sido fragmentada en gran medida y luego parcialmente destruida.” (2001, 18)

¿Cómo se expresan esos fragmentos morales que tenemos? Al carecer de un discurso sustantivo y unificador que les otorgue sentido, los fragmentos sólo generan

desacuerdos morales. Y MacIntyre considera que por eso las discusiones morales tienen un carácter interminable: “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 es que esos desacuerdos se expresan en su carácter interminable” (2001, 19). Por lo que no existe ningún modo racional de resolver los desacuerdos: “no hay un modo racional de afianzar un acuerdo moral en nuestra cultura.” (2001, 19)

Para explicar su afirmación, nos presenta tres ejemplos del debate moral contemporáneo:

1. El primer grupo de desacuerdos es en torno a la guerra (2001, 19):
  - a) Ninguna guerra moderna puede ser justa, por lo que hay que ser pacifistas. Esta posición podría corresponder a las virtudes aristotélicas.
  - b) Si quieres paz, prepárate para la guerra. Eso requiere el incremento del armamento para disuadir. Esta podría ser una tesis de Maquiavelo, Bismark y Clausewitz.
  - c) La guerra es medio justo cuando se trata de liberar a los grupos oprimidos, como es el caso de las guerras en los países del Tercer Mundo. Tesis que podría ser asumida por Fichte y Marx.
  
2. El segundo tipo de desacuerdos es en torno al aborto (2001, 20):
  - a) Cada persona tiene derechos sobre su propia persona y su cuerpo. Por lo que el aborto es moralmente permisible. Esto podría estar respaldado por el liberalismo de Locke, para quien tenemos el derecho a la libertad.
  - b) La madre no tiene derecho al aborto, salvo si el feto estuviese muerto o gravemente dañado. Argumento que puede remitirse a Kant, por su idea de la dignidad de todo ser humano racional.
  - c) Asesinar es malo y como el embrión es un ser humano, entonces el aborto sería un asesinato, por lo que es moralmente malo. Este argumento podría estar sustentado en la interpretación tomista de la ley moral.

3. El tercer grupo de desacuerdo es en torno a la igualdad y la libertad en la medicina y la educación privada o pública (2001, 19-20):

a) La justicia exige igualdad de oportunidades, por lo que las autoridades deben proveer un acceso igualitario a las atenciones sanitarias y a la educación. Eso exige entonces la abolición de la enseñanza privada y de la práctica médica privada. Argumento que podría estar sustentada por Green y Rousseau.

b) Todo el mundo tiene derecho de contraer las obligaciones que desee. La libertad exige no sólo la existencia de la práctica médica privada y de la enseñanza privada, sino además la abolición de cualquier traba a la práctica privada. Tesis que podría ser defendida por Adam Smith.

Estos argumentos, que tienen una gran influencia en los debates actuales, tienen tres características:

1. La primera característica es la “inconmensurabilidad conceptual de las argumentaciones morales” (2001, 22). Piensa MacIntyre que cada uno de los argumentos es lógicamente válido. Las premisas rivales son tales que no tenemos ninguna manera racional de sopesar las pretensiones de validez de cada una. Y es porque cada posición emplea un concepto normativo diferente de los demás. Así, en el primer grupo existe una diferencia entre criterios de justicia e inocencia por un lado y éxito y supervivencia del otro lado. En segundo ejemplo, existe una diferencia entre los criterios de derechos individuales y derechos generales. En el tercer ejemplo, existe una oposición entre criterios de igualdad y libertad.

El carácter inacabable de la discusión se da porque “no hay establecida en nuestra sociedad ninguna manera de decidir entre estas pretensiones, las disputas morales se presentan como necesariamente interminables” (2001, 22). Esto se complica más, porque en las discusiones siempre interviene un trasfondo de arbitrariedad privada.

2. La segunda característica de las discusiones morales es que se presentan como si fueran argumentos racionales e impersonales.

Considera el autor que cuando estas dos características se combinan dan un aspecto paradójico al desacuerdo moral contemporáneo. Esto se debe a que desde la primera característica la discusión rápidamente decae hacia un desacuerdo no argumentado y los desacuerdos no serían sino un enfrentamiento entre voluntades antagónicas, cada una de ellas son determinadas por un conjunto de elecciones arbitrarias entre sí mismas. Mientras desde la segunda característica se apela a una regla objetiva, la buena razón sería independiente del hablante y del oyente porque se utilizan criterios impersonales, de reglas de justicia, generosidad y deber. En esto radicaría la paradoja del desacuerdo moral.

3. La tercera característica del debate moral contemporáneo es que cada argumentación rival tiene un origen histórico distinto de los demás. Así, en el primer ejemplo, encontraríamos antecedentes en estas posiciones en las virtudes aristotélicas (a), Maquiavelo, Bismarck y Clausewitz (b) y, Fichte y Marx (c). En el segundo ejemplo estarían Locke (a), Kant (b) y la ley moral tomista (c). Y en el tercer ejemplo, tendríamos a T. H. Green y Rousseau (a) y Adam Smith (b). Esta relación de nombres revela la heterogénea variedad de fuentes morales que hemos heredado, resultando de ello un pluralismo moral.

Sin embargo, el término “pluralismo moral” es impreciso, porque podría ser entendido como diálogo ordenado entre puntos de vista interrelacionados como una mezcla malsonante de fragmentos de toda laya. La suposición del autor es que los conceptos morales del discurso moral “originariamente estaban integrados en totalidades de teoría y práctica más amplia, donde tenían un papel y una función suministrados por contextos de los que ahora han sido privados” (2001, 24-25). Y es que durante los últimos 300 años se ha operado un cambio significativo en los términos morales, de un lenguaje moral ordenado a un estado de desorden. Quizá,

siguiendo el argumento de MacIntyre, desorden tanto en la teoría y en la práctica moral.

Una comprensión de este tránsito requiere construir una “narración histórica verdadera en cuyo estadio más temprano el razonamiento moral era de clase muy diferente” (2001, 25). Un obstáculo para ello es el “tratamiento uniformemente ahistórico de la filosofía moral por parte de los filósofos contemporáneos” (2001, 25). Se tiende a separar a los filósofos morales de su medio cultural y social en el que vivieron y pensaron porque se consideran elementos irrelevantes en la discusión moral, presentándose la ilusión que el debate moral en todos los tiempos es único. De ese modo, separan la historia de la filosofía.

Una objeción a su planteamiento que hace el propio filósofo escocés es que la discusión contemporánea es racionalmente inacabable porque toda discusión valorativa es, y debe ser siempre, inacabable. Además, porque ningún desacuerdo moral puede resolverse en ninguna época. El autor pone esta objeción en los siguientes términos:

Lo que usted presenta como un rasgo contingente de nuestra cultura, y necesitado de alguna explicación especial, quizá histórica, es un rasgo necesario de toda cultura que posea discurso valorativo. Esta es una objeción que no puede ser evitada en esta etapa inicial de la discusión. (2001, 26)

Considera que dar una respuesta a esta objeción requiere analizar y criticar el emotivismo, como filosofía que mejor expresa la situación fragmentaria actual. Mejor dicho, sería el emotivismo lo que subyace a la idea de que nuestro lenguaje moral es inherentemente diverso y tiende al desacuerdo, por lo que no habría que extrañarse de los debates inacabables.

¿Qué respuestas pueden darse al reto de MacIntyre? La “sugerencia inquietante” de MacIntyre es un llamado a entender los discursos morales dentro de su historia, cuyos debates internos han producido esta complejidad discursiva. Por eso su denuncia de las éticas ahistóricas que solo buscan criterios, principios, para orientar

las acciones humanas. Podemos comparar la situación fragmentaria del mundo moral moderno con lo que nos decía en un artículo anterior<sup>133</sup>, donde nos hablaba de una crisis epistemológica del agente que ve que su esquema de interpretación se ha derrumbado y realiza discursos auto-referentes. Solo las narraciones y las tradiciones pueden darnos un marco necesario para comprender el estado de las ciencias y de los discursos morales.

Veamos las características que encuentra de los debates morales actuales. Si empezamos por la tercera característica, es comprensible que los argumentos tengan distintos orígenes históricos, todo ello gestado durante la historia de la misma cultura occidental. El hecho que esto genere un “pluralismo moral” donde cada uno utilice diferentes argumentos en el debate, no creo que deba ser abordado de forma pesimista<sup>134</sup>. Como el mismo Aristóteles lo había señalado (a pesar de haber vivido en un mundo antiguo), la naturaleza de la racionalidad práctica es su diversidad de opiniones, puntos de vista y creencias que los agentes defienden, es decir, es un procedimiento que enfrenta la complejidad de lo humano. El mismo procedimiento deliberativo tiene sentido porque hay distintas perspectivas, aunque quizá las posibilidades de acuerdo racional eran mayores porque los miembros de la *polis* compartían valores comunes.

Quizá habría que pensar que la característica de los debates morales que presentan argumentos racionales e impersonales, corresponda más a una tendencia moderna de identificar la racionalidad práctica con una racionalidad teórica o cuasi científica. No cabe duda que bajo la epistemología moderna, los argumentos morales

---

<sup>133</sup> “Crisis epistemológicas, narrativa dramática y filosofía de la ciencia” de 1977 (MacIntyre 2003).

<sup>134</sup> Si bien puede sostenerse una diferencia entre las tradiciones morales (que algunos asumen como inconmensurables) con la pluralidad moral, que es lo que una colectividad considera valioso, no creo que deba pensarse en dimensiones indeliberables. Las tradiciones morales nunca se mantienen en estado de pureza, por lo que o bien son contaminadas por otras perspectivas o bien terminan asumiendo las exigencias de esa pluralidad de bienes. No es de extrañar que encontremos autores que son aristotélicos con un matiz kantiano o utilitaristas kantianos o utilitaristas con matiz aristotélico, entre otras posibles combinaciones. Los argumentos de una tradición moral nunca son cerrados y desde ella misma pueden abrirse a nuevas interpretaciones, como lo hemos visto en el caso del utilitarismo. O en términos filosóficos, podemos apreciar corrientes como marxistas analíticos, fenomenólogos existencialistas, etc. Dicho de otra manera: el nivel teórico (o epistemológico) de los debates no debe estar tan separado del nivel práctico que requiere criterios para resolver situaciones problemáticas.

tienden a presentarse en esa forma, pero no creo que sea la única posibilidad que dichos argumentos tengan en nuestra época, especialmente luego de someter a una interpretación histórica dicha perspectiva moderna.

El pluralismo moral, al abrir tantas perspectivas, no requiere solo una forma de resolver los debates morales, sino al contrario, se abren muchas maneras de resolver los conflictos: deliberaciones, cálculos utilitaristas, discursos, etc. A veces las soluciones serán jurídicas, otras consecuencialistas, otras veces la misma realidad nos hará seguir caminos no previstos. Claro, dichos caminos estarán dentro de un contexto que es la narrativa y la tradición en la que se desenvuelven, las cuales nunca están ni acabadas ni cerradas definitivamente. Cuando MacIntyre cree que los debates morales son inacabables racionalmente, en sus propios términos, lo son en tanto no se vean como parte de una narrativa histórica. Es decir, una interpretación narrativa puede hacer de la racionalidad una racionalidad histórica, sin pretensiones de encontrar criterios universales omnicomprensivos. Así, los debates no tienen que concluir en la claridad de los discursos racionales sino que se resuelven muchas veces en las prácticas de las personas y los pueblos desde sus propios marcos narrativos. La inconmensurabilidad de las argumentaciones morales no tiene que ser necesariamente un problema, sino que presenta un límite de nuestras racionalidades aisladas de todo otro factor. Siendo la experiencia humana compleja e histórica, no será posible una solución teórica, lógica e impersonal. La variedad de experiencias históricas nos va permitiendo resolver esos debates de diversas maneras, pero también dejando otras sin resolver, sea temporal o definitivamente.

El debate conmensurabilidad-inconmensurabilidad ha llegado a extremos que no se sostienen en sus propios términos. La conmensurabilidad, como discurso o conocimiento absoluto desde el cual todo puede ser conocido y explicado, desde lo cual todo puede ser traducido y medido, sólo puede ser asumido desde criterios permanentes y ahistóricos. Así, la diferencia es anulada en aras de la identidad y el otro asimilado a lo mismo. Por su parte, la inconmensurabilidad niega ese discurso

absoluto y la posibilidad del conocimiento y comprensión del otro desde su diferencia. Postura entendible por su oposición a la modernidad, que busca la salvaguardia de las sociedades multiculturales. Sin embargo, como afirmaremos, las posibilidades de comprender un discurso diferente sólo se puede hacer desde los marcos referenciales, pero donde dichos marcos nunca terminan siendo los mismos, sino abriendo y/o ampliando sus fronteras. Ese es el campo de la “fusión de horizontes” donde desde nuestros marcos vamos comprendiendo al otro pero a la vez siendo transformado ante la presencia del otro. Por eso es que los desacuerdos morales necesitan de debates interpretativos, lo que involucra apertura, diálogo y cuestionamiento, que vaya creando puentes de encuentro y comprensión.

Por eso, es indispensable seguir manteniendo el debate moral, a pesar de su aparente inconmensurabilidad, buscando las mejores razones o argumentos para defender nuestras ideas que afectan tanto las ideas y las acciones humanas. En términos de MacIntyre: “no estamos en condiciones de sostener que ahora poseemos la verdad o somos totalmente racionales. Lo más que podemos sostener es que ésta es la mejor visión que alguien ha sido capaz de dar hasta ahora, y que nuestras creencias acerca de cuáles son los rasgos de una ‘mejor visión hasta ahora’ cambian de maneras que son impredecibles en el presente” (2003, 85). Y la construcción de una nueva narrativa no es posible sin atender a la tradición en la que se desenvuelve el debate. La tradición no es pues una masa homogénea de ideales y creencias, sino que ella misma encierra debates interpretativos. Ante esa diversidad interpretativa, añade que “las tradiciones en ciertos períodos requieren y necesitan revoluciones para su continuación” (MacIntyre 2003, 90). Sin embargo, reconociendo el carácter histórico y narrativo de la moral, el uso de expresiones como “revoluciones” y “mejor interpretación” pueden dar sólo la idea de evoluciones de paradigmas morales, lo cual no queremos sostener. Las tradiciones morales resuelven sus conflictos sea traduciendo a su lenguaje otras tradiciones o revalorando otros aspectos de su propia tradición. Desde esa dinámica interna se van generando nuevas y mejores interpretaciones.

Lo que MacIntyre sostiene con respecto a la ciencia también puede ser aplicado a los desacuerdos morales: “Cuando las conexiones entre narrativa y tradición por un lado, y teoría y método de otro, se pierden de vista, la filosofía de la ciencia se enreda en problemas insolubles” (2003, 99). La inconmensurabilidad de las teorías éticas y de los debates morales seguirán mientras no se conecten las doctrinas éticas dentro de nuevas narraciones que den vida a las tradiciones.<sup>135</sup> Esas nuevas interpretaciones no son ajenas a las tradiciones mismas, sino que existen potencialidades suyas que las permiten.

Así pues, la narración juega un rol interpretativo fundamental tanto en la vida de las personas como de las propias teorías éticas. Por lo que entenderemos por ética narrativa a la pretensión de un discurso de las personas que narran sus historias y al hacerlo interpretan los acontecimientos que viven, produciendo un juego dialéctico de lo subjetivo-objetivo, personal-colectivo, ficción-realidad, valores-hechos y pasiones-razones. Ese es el rol de la razón práctica y a través del discurso narrativo lograr inteligibilidad a la acción y a la vida humana, aunque no lo alcance nunca plenamente. Por lo que hay un bucle acciones-narración-inteligibilidad que es un ejercicio de la razón práctica. Las acciones expresan narraciones y las narraciones cuentan las acciones, lo cual va generando inteligibilidad a las acciones y a la vida de los agentes narrativos. Y, como lo ha señalado MacIntyre (2001b, 266), hay un sentido teleológico en la narración, lo cual no elimina el carácter impredecible de la vida humana.<sup>136</sup>

---

<sup>135</sup> Anota finalmente el filósofo escocés: “Es sólo cuando las teorías son ubicadas en su historia, sólo cuando tenemos en cuenta las demandas de justificación en contextos de tipo histórico sumamente particulares, que nos libramos tanto del dogmatismo como de la capitulación del escepticismo.” (2003, 100)

<sup>136</sup> MacIntyre añade otros factores de la narración: somos tanto autores como actores de nuestra propia narración, hay una participación de otros en nuestra propia narración y asimismo participamos en sus narraciones, la tradición es la fuente desde donde vamos narrando nuestros acontecimientos. Y afirma su tesis central: “el hombre, tanto en sus acciones y sus prácticas como en sus ficciones, es esencialmente un animal que cuenta historias.” (2001b, 266)

### 3. La diversidad de bienes y la argumentación racional

Una sugerencia más relevante que la de MacIntyre ha sido formulada por Charles Taylor, en su artículo “La diversidad de bienes”<sup>137</sup>, quien considera que el principal problema de los enfoques éticos contemporáneos es que presuponen un modelo epistemológico<sup>138</sup> que ignora las distinciones cualitativas, para así lograr encontrar principios universales, absolutos, que orienten la acción humana. Y al hacerlo, además, hacen que el razonamiento sea previamente construido. Este modelo, considera el filósofo canadiense, “ha distorsionado la autocomprensión teórica de los modernos. La distorsión resulta evidente sobre todo en las ciencias sociales, pero creo que también ha producido un gran daño en la teoría ética.” (1996a, 65)<sup>139</sup>

En el campo de la ética, dos teorías aparentemente contrapuestas, comparten ese modelo epistemológico: el utilitarismo y el formalismo kantiano<sup>140</sup>. El utilitarismo, concibiendo al hombre como un individuo racional, postula el principio de mayor felicidad para el mayor número, para lo cual tiene que realizar un cálculo de

---

<sup>137</sup> Este artículo aparece en su obra *Philosophical Papers 2* (1985), previamente publicado en el texto colectivo dirigido por Sen y Williams, *Utilitarianism and beyond* (1982) y hay una traducción castellana en la revista *La Política* (1996a), en la cual nos hemos basado.

<sup>138</sup> En su artículo “La explicación y la razón práctica” (1993) nos dice que la razón práctica está marcada por la perspectiva epistemológica, que consiste en “la tendencia a pensar en la pregunta sobre lo que algo es, en términos de la pregunta de cómo se *conoce*” (1996b, 274). Al hacerlo valora solo los elementos cuantificables dejando de lado los elementos cualitativos de la experiencia humana como son las creencias, los valores, los ideales de vida, etc.

<sup>139</sup> En su artículo “Rationality” (incluida también en su obra *Philosophical Papers 2* de 1985) relacionaba la comprensión teórica y la racionalidad. La comprensión teórica está desconectada de nuestras metas, deseos y actividades, pretendiendo entender las cosas tal como ellas son. Esta comprensión teórica está relacionada con la racionalidad, desde el inicio de la cultura intelectual en el mundo griego. El Logos estaba relacionado con dar cuenta de algo, ser capaz de decir claramente lo que la cosa en cuestión es. Por eso sostiene que la “comprensión racional está ligada a la articulación” (1992, 137). Y añade: “Esto ofrece una posible interpretación de “racional” que nosotros podemos ver como muy importante en nuestra tradición: nosotros tenemos una comprensión racional de algo cuando podemos articularlo, es decir, distinguir y disponer los diferentes rasgos de la cosa en un orden claro” (1992, 137). Por ello es que los griegos hicieron una conexión profunda entre habla y razón. Así, la teoría y la racionalidad están conectadas (1992, 137) y las demandas de racionalidad se relacionan con las comprensión teórica. De esa manera, la comprensión teórica es la más racional en el campo de la comprensión. Dado que vivimos en este tipo de cultura, tendemos a juzgar las culturas ateoréticas de menos racional. Tendemos a juzgarlas según nuestros estándares racionales.

<sup>140</sup> En otra parte ha identificado al kantismo con el modelo apodictico de razón práctica y al utilitarismo con el modelo *ad hominem* (1996b, 276), aunque él mismo considera que realiza una “argumentación *ad hominem*”. Llamas interpreta por “argumentación *ad hominem*” como aquella que se funda “en supuestos implícitamente admitidos por el sujeto, que no se apoyan en demostraciones, sino que son asumidos como punto de partida.” (2001, 117)

cantidades, dejando de lado toda entidad metafísica. Por su parte el formalismo, partiendo también de una concepción de persona racional, formula Imperativos categóricos universales que respeten la dignidad humana. Añade Taylor:

El formalismo, como el utilitarismo, cuenta con la aparente ventaja de permitirnos ignorar las problemáticas distinciones entre las cualidades de las acciones y los modos de vida, que cumplen un papel tan importante en nuestras decisiones morales reales, en nuestros sentimientos de admiración, arrepentimiento, etc., pero que son tan difíciles de justificar cuando alguien las pone en tela de juicio. (1996a, 66)

Así pues, el fenómeno moral es más complejo y no explica en su totalidad con principios o imperativos. El razonamiento moral moderno tiende a ignorar esa complejidad, evitar el lenguaje de cualidades, los sentimientos o pasiones, las inclinaciones, los modos de vida, las postulaciones metafísicas, las valoraciones personales y colectivas, convicciones, para buscar la objetividad prometida por el modelo epistemológico moderno. Es decir, ignorando esos aspectos, el razonamiento moral se encontraría en condiciones para resolver las cuestiones éticas. Sin embargo, a pesar de ambas perspectivas, ellas “descansan en alguna concepción moral sustantiva.” (1996a, 66)

Un razonamiento moral incondicionado, que se pretende universal, presupone sujetos racionales e iguales. Esta concepción del agente moral se encuentra perfilada desde la antigüedad griega. “Pero, en cierto sentido, también se corresponde con algo muy profundo en el razonamiento moral humano. Todo razonamiento moral se desarrolla en el seno de una comunidad; y es esencial para la existencia misma de la comunidad que cada cual asigne este status a los demás interlocutores en tanto agentes morales” (1996a, 66). Y esta tendencia humana, en la cultura occidental, logró plasmarse en la concepción de un agente moral racional e igualdad entre todos ellos. Es decir, coloca en un marco histórico a la concepción moderna de agente moral. Así, la racionalidad neutral y la idea de un sujeto universal son desarrollos de una precondición del pensamiento moral mismo.

Sin embargo, el gran problema del utilitarismo y el formalismo ha sido pretender reducir el campo de lo moral a sus propias perspectivas, dejando de lado otros elementos sustantivos de la moral<sup>141</sup>. Taylor sostiene que es indispensable tener una visión compleja de la moral, que incluya nuestras “convicciones morales más profundas” (1996a, 67). Porque las consecuencias del formalismo y el utilitarismo es “una severa distorsión en la comprensión de nuestro pensamiento moral” (1996a, 68). La crítica a la “ilusión formalista” y al “reduccionismo utilitarista” lo lleva a sostener la necesidad de ampliar los límites de lo moral, pero más aún a la pertinencia misma del término (1996a, 68). Taylor no desea renunciar a la idea de una personalidad moral universal, sino ampliar los límites de la moral incluyendo otros ideales y fines que quizá entren en conflicto con la perspectiva universalista. “Establecer *a priori* los límites de lo moral nos impide ver con claridad si los límites son pertinentes, hasta qué punto lo son y elaborar un planteamiento coherente.” (1996a, 68)

Abrir los límites de lo moral —previa superación del método epistemológico— para incluir las distinciones cualitativas es una de las pretensiones de Taylor. ¿A qué se refiere con distinciones cualitativas?<sup>142</sup>:

Se trata de las distinciones cualitativas que trazamos entre tipos de acciones, sentimientos o formas de vida: nobles o viles, moralmente elevados o bajos, admirables o aborrecibles. Estos lenguajes de contrastes cualitativos son dejados de lado o, incluso, eliminados por las reducciones utilitaristas y formalistas. Quisiera

---

<sup>141</sup> Taylor es enfático al respecto: “Una de las ilusiones que surge de cualquiera de ambas reducciones es la creencia de que existe un único dominio consistente de lo “moral”, un único conjunto de consideraciones o modos de cálculo que determinan qué debemos hacer “moralmente”. La unidad de lo moral se determina conceptualmente *ab initio*, reduciendo el razonamiento moral al cálculo de consecuencias para la felicidad humana, al estudio de la aplicabilidad universal de ciertas máximas, etc.” (1996a, 68)

<sup>142</sup> Esta idea se encuentra ya en Aristóteles. En la *Política*, luego de sostener que el hombre se define por el logos (palabra, razón), sostiene que con la palabra hacemos distinciones morales que fundan la convivencia social: “la palabra es para 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 sólo, 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.” (1253a 11-12) Mas Taylor acentúa las diferencias cualitativas al señalar que con ellas valoramos como superior una acción o un modo de vida. En otras palabras, la diversidad de bienes presupone evaluaciones fuertes, de la cual nos ha hablado en otra parte: “Algo es una meta moral nuestra no sólo en virtud del hecho de que estamos de facto comprometidos con ella. Debe tener esta condición más fuerte, que la veamos como una demanda, requiere o llama a este compromiso...una meta fuertemente evaluada es aquella en que, si dejamos de desealarla, *nosotros* apareceríamos como insensibles o brutales o moralmente perversos.” (1996b, 277)

argumentar, en oposición a ella, que son centrales para nuestro pensamiento moral, e inseparables de él. (1996a, 68)<sup>143</sup>

Coloca cuatro ejemplos de distinciones cualitativas: la integridad personal, la caridad, la liberación y la racionalidad. Estos contrastes cualitativos no son necesariamente compatibles, la defensa de uno de ellos generalmente implica argumentar contra otros. Por eso sostiene que “es evidente cuán diferentes entre sí son estos puntos de vista. Con ello, no sólo quiero decir que están basados en distintas imágenes del hombre, de su condición y de sus posibilidades, sino también que conducen a prescripciones incompatibles en nuestras vidas” (1996a, 70). Esto lo lleva a plantear la cuestión de las combinaciones de estas distinciones cualitativas. ¿Cómo combinarlas coherentemente? “La cuestión realmente importante sería cómo combinar dos, tres o cuatro fines, virtudes o criterios diferentes, que sentimos que no podemos repudiar, pero que parecen exigirnos logros incompatibles a lo largo de nuestras vidas” (1996a, 70). Esto requiere previamente no tener una idea restringida de lo moral.

Taylor presenta tres formas de articular estos contrastes cualitativos: mediante la noción de obligación, a través de las nociones de desprecio y admiración, y por el sentimiento de respeto. A través de ellos hacemos que una valoración sea superior a otra, es decir, articula pensamientos y sentimientos. Además, con ellas las cualidades superiores resultan incompatibles con otras valoraciones. Así, las articulaciones propuestas por Taylor no buscan homogeneizar la moral, sino explicar cada distinción cualitativa y encontrarles su propia dinámica. En *Fuentes del yo*,

---

<sup>143</sup> Más adelante añade que “Es esta dimensión del contraste cualitativo de nuestra sensibilidad y pensamiento morales lo que es marginado en las reducciones utilitaristas y formalistas. Uno de los principales propósitos del utilitarismo fue eliminar estos contrastes y reducir todos los juicios de preferencia ética a su forma cuantitativa, a una única dimensión. De un modo distinto, los formalismos se las arreglan para reducir estos contrastes a la irrelevancia; el razonamiento ético puede filtrarlos a través de un procedimiento de determinación de lo correcto que no los toma en cuenta o los transforma en meras preferencias subjetivas y que, por lo tanto, queda eximido de juzgar sus méritos sustantivos.” (1996a, 74)

Taylor afirma que esos “hiperbienes” son productos de argumentaciones comparativas que son leídas a partir de nuestra historia.<sup>144</sup>

El rechazo del lenguaje de distinciones cualitativas por parte de los reduccionismos se ha debido a que utilizan un lenguaje “demasiado difíciles de validar”. Frente a esto responde: “Que la argumentación sea difícil en este terreno, no implica que sea imposible ni que no exista algo parecido a una convicción racionalmente inducida.” (1996a, 75)

Considera Taylor que dos son las razones por las que se opta por el utilitarismo y el formalismo: a) Porque el lenguaje de contrastes es discutible, mientras ambas perspectivas poseen fundamentos más sólidos. Sin embargo, “estas pretensiones de contar con un fundamento más firme son ilusorias” (1996a, 75). Parecen serlo debido a la cultura en la que se sustentan. b) Porque el lenguaje de contraste no es compatible con una imagen naturalista del hombre. Se prefieren principios explicativos impersonales, objetivos y absolutos, lo cual implica una desacreditación del lenguaje de contrastes. El utilitarismo y el formalismo presuponen este fundamento naturalista: “Ante la falta de demostraciones de la validez de este tipo de naturalismo, las reducciones utilitaristas y formalistas se revelan claramente arbitrarias, ya que encuentran escaso fundamento en nuestra sensibilidad y práctica éticas.” (1996a, 75)

Las dos consecuencias de la crítica al modelo epistemológico aplicado a la ética son: a) “lo ético no es dominio homogéneo” (1996a, 79); b) los bienes son diversos. La unidad de ellos solo se dan dentro de una perspectiva en particular. Y añade:

A estas alturas, debería resultar claro que ningún procedimiento basado en una única consideración, sea el utilitarismo o la teoría de la justicia fundada en un contrato ideal, puede dar cabida a la diversidad de bienes que debemos tomar en cuenta en nuestro razonamiento político normativo. Tales funciones unifactoriales seducen nuestra

---

<sup>144</sup> “Si los hiperbienes se erigen a través de superposiciones, la convicción que conllevan nos viene dada por la lectura que, desde una cierta comprensión de crecimiento moral, hagamos de sus transiciones...Un hiperbién sólo podrá defenderse mediante una cierta lectura de su génesis.” (1996c, 89)

escrupulosidad epistemológica y nos llevan a rechazar los lenguajes de contraste. (1996a, 80)

Tal unidad es ilusoria y la exactitud es espuria. Y para que no quede dudas nos dice que “es propio de los lenguajes de contraste mostrar que nuestros fines son inconmensurables” (1996a, 80). Finaliza en el mismo sentido: “Nuestro pensamiento político necesita liberarse tanto de la mano muerta de la tradición epistemológica como del monismo utópico del pensamiento radical para poder tomar en cuenta la real diversidad de bienes que reconocemos.” (1996a, 81)

Sin embargo, a pesar de su crítica a las teorías unifactoriales y de reconocer la diversidad de bienes, nos deja la interrogante: ¿cómo hace un individuo, que vive en una sociedad multicultural, para dar sentido a su propia vida? ¿cómo hace una sociedad para que estos bienes no entren en conflicto? Taylor rechaza las posiciones neutrales que buscan criterios universales y objetivos para la solución de conflictos. Eso no lo lleva inexorablemente al relativismo, sino que recurre a una posición gadameriana. Afirmados en nuestros horizontes de significaciones, podemos comprender al otro, aprender del otro, para que brote de ahí una nueva comprensión, la cual sería más rica que la anterior, llegando a consensos provisionales pero sustantivos porque sería una nueva comprensión significativa. Esta articulación que se hace necesaria construye transiciones para una mejor comprensión. Así, sin desconectarme de nuestros horizontes podemos articular mejores comprensiones que vayan encontrando salidas a nuestros conflictos. Esta “comprensión amplia” es ganada a través de contrastes y comparaciones, es decir, que a pesar de nuestros “compromisos ontológicos” (y por ellos) podemos ganar interpretaciones más amplias, que no excluye la mirada crítica.<sup>145</sup>

---

<sup>145</sup> Interpretando a Taylor, Llamas sostiene: “Hay estándares de racionalidad interculturales, pero no son juicios globales sobre una cultura, o criterios que establezcan la superioridad de una sobre otra, sino sobre algún aspecto de ella. Por otra parte, esos patrones interculturales de racionalidad no son juicios universales, sino juicios comparativos: establecen un patrón común a las culturas que están siendo comparadas, el cual no es válido para cualquier otra comparación” (2001, 114-115). Por su parte, en la misma dirección, escribe Gamio: “Que no haya un esperanto valorativo, un “criterio” moral supracultural y neutral no implica que las culturas sean incomunicables o incomparables. El diálogo intercultural se entiende como una *fusión de horizontes*, en donde la disposición de apertura es requisito indispensable para la puesta en marcha de dicho diálogo. El encuentro con el otro sólo puede ser inteligible para mí desde mi propio vocabulario crítico, pero tal encuentro puede interpelar

Así, Taylor concibe a la racionalidad práctica como asumiendo horizontes significativos que, sin embargo, puede lograr transiciones a comprensiones más amplias en su encuentro con otros. En otras palabras, la razón práctica es transicional:

El razonamiento práctico...es un razonamiento que procede por transiciones. Por él se procura establecer, no que un planteamiento sea absolutamente correcto sino, más bien, que un planteamiento es superior a otro. Conciérne, cubierta o abiertamente, implícita o explícitamente, a propuestas comparativas. Demostramos que una de dichas pretensiones comparativas está bien fundamentada cuando podemos demostrar que *movernos* de A a B constituye una ganancia epistémicamente. (1996c, 88)<sup>146</sup>

Y como hemos visto, dicha ganancia es pensada por su génesis o narración, es decir, en la medida que interprete y logre asimilar lo nuevo en mis formas de vida. No hay nada como la búsqueda de un fundamento universal y común, sino comprensiones transicionales mejores, capaces de moverse hacia una comprensión más amplia que resuelva los problemas o descubrir errores.<sup>147</sup> El carácter transicional de nuestros discursos morales nos ayuda a sostener el carácter abierto y heurístico de la razón práctica. Y que asumiendo hiperbienes no excluye la posibilidad de comprensión del otro diferente. Y esa comprensión también implica una nueva comprensión de uno mismo y del mundo.

---

mis propios supuestos y aún contribuir a modificarlos, situación que el otro también puede experimentar. Se trata de una operación comunicativa que no es ajena a la crítica y a la autocrítica.” (2007, 137-138)

<sup>146</sup> Y su argumentación *ad hominem* se afirma cuando sostiene: “Las fuentes de esa argumentación se encuentran en la narrativa biográfica. Estamos convencidos de que un cierto punto de vista es superior porque hemos vivido la transición que entendemos como reductora-de-error y, por tanto, como ganancia epistémica.” (1996c, 89)

<sup>147</sup> Llamas hace una interpretación correcta de Taylor cuando escribe: “Una teoría supera otra explicación cuando resuelve mejor las dificultades de la explicación, cuando la amplía de un modo que no estaba incluido en la anterior, o mostrando el error que pueda haber en ella. Es un modo de argumentar intrínsecamente comparativo: el avance en comprensión se da como una transición de una hipótesis explicativa a otra. “La esfera de la argumentación racional queda ampliamente extendida” al reconocer que el ser humano está en el mundo según una forma significativa, que explicar la acción humana es algo que sólo puede hacerse en un discurso que incluya el sentido. La racionalidad humana aparece entonces como la capacidad de captar significados y de actuar conforme a ellos.” (2001, 119)

#### 4. La complejidad de la vía media

¿Cómo entender las teorías éticas y sus respectivas racionalidades? ¿Instaladas en una de ellas deberemos seguir pensando una cierta superioridad de una y marginación de las otras? ¿O seguir pensando que cada racionalidad es para ámbitos distintos de las acciones humanas en las cuales tiene validez?

a) *El fenómeno moral y la racionalidad práctica son complejos.*- Apoyándonos en Morin, abordaremos las teorías éticas y sus distintas racionalidades. Asumiremos que el fenómeno moral, y su racionalidad práctica, es complejo, por lo que contiene elementos de naturaleza heterogénea interrelacionados e interdependientes. En términos de Morin: “tejido heterogéneo inseparablemente asociado”. En el tejido heterogéneo del mundo moral son relevantes los elementos subjetivos (conciencia moral, deseos, sentimientos, voluntad, pensamientos, mundo inconsciente, etc.), los elementos ligados a la praxis (lenguaje, acciones y consecuencias), la dimensión social (relación con otros, comunidades, clases sociales, instituciones), además de factores culturales y económicos<sup>148</sup>. El pensamiento simplificador<sup>149</sup> puede darse en las teorías cuando se postula un principio explicativo y/u orientador de la vida moral (la conciencia racional, la utilidad, el placer, la felicidad, etc.), llevando a una reducción del discurso moral y generando lenguajes excluyentes, es decir, en sentido práctico llevaban a una disyunción, “o este o lo otro”. Otras veces a una abstracción que no permitía ver el lado práctico o aplicativo de los discursos éticos. ¿Cómo entender la vida moral desde esa complejidad? ¿Y cómo una visión compleja de la vida moral puede afrontar los conflictos, si no pueden recurrir a unos principios prácticos sin que se le acuse de reduccionismo?

---

<sup>148</sup> De una idea similar es Carlos Pereda cuando sostiene que desde el modelo productor (el cual entiende la moral en sentido complejo) no se trata de buscar un fenómeno primario de la moral: “Lo primario es *toda la trama de fenómenos que produce cualquier moralidad*, por ejemplo: a) los agentes morales y sus rasgos de carácter, b) los afectos morales, c) las reglas, d) los discursos morales, e) las instituciones en las que transcurre la vida moral.” (Pereda 1993, 128)

<sup>149</sup> Morin identifica en el pensamiento simplificador a la disyunción, la reducción, la abstracción y la causalidad. Y para el pensamiento complejo identifica el diálogo, la recursividad y el principio hologramático. (2001, 105-108)

Sabiendo de la complejidad del fenómeno moral, de sus teorías y racionalidades, podríamos aplicar los criterios dialógicos, de recursividad y el principio hologramático, utilizados por Morin (2001, 105). El diálogo para evitar la disyunción práctica (“o conmigo o con los otros”), dando espacio a multiplicidad de voces (científicas, políticas, religiosas, ciudadanas, etc.), sean saberes, creencias, opiniones o deseos. Además, permitiendo abrir espacios cerrados donde sólo los académicos tienen la razón. La recursividad nos puede permitir ver un mundo no regido por causas y efectos en sentido lineal, sino donde un efecto a su vez se convierte en causa de un nuevo fenómeno o causa de la misma causa que lo produjo. Esta bicondicionalidad de la vida humana nos hace sentirnos más responsables por nuestras formas de vida, acciones, pensamientos, sentimientos y deseos. Devolviendo a los agentes la posibilidad de transformarse y transformar su mundo. Por el principio hologramático sentirnos que no podemos reducir nuestras vidas y los discursos prácticos a factores totalizadores (patria, sociedad, tradición, etc.) ni a factores individuales (libertad, derecho individual, mundo privado, etc.), sino que ambos se encuentran íntimamente ligados: el todo en cada individuo y el individuo como expresión de la totalidad.

Lo anterior no anula la relevancia de las teorías éticas, ellas han abierto nuevas dimensiones del fenómeno moral que otras desconocían o no prestaban mucha atención. Mas pensarlas como únicos modelos de abordar todos los problemas morales o como superiores frente a los demás es un gran error. Así, no podemos abordar satisfactoriamente los problemas teleológicos sin pensar también los asuntos deontológicos implicados en ellos, tampoco podemos afrontar los problemas deontológicos excluyendo los asuntos teleológicos por ser menos importantes. Pensar en temas de felicidad dejando de lado temas de justicia, nos lleva a pensar en una felicidad ideal, utópica o *light*. Y preocuparse por la justicia (sea desde el marco del derecho o desde una justicia distributiva) sin pensar en temas que atañen a la felicidad de las personas (los valores culturales, el nivel educativo, la salud

mental de las personas) es preocuparse por formalidades sin sustancia<sup>150</sup>. Un buen ejemplo lo presentan los problemas ecológicos que por un lado requiere de todas las voces y perspectivas, así como de múltiples actores para solucionarlos. Ya no es asunto de los científicos o políticos, ahora es una urgencia humana el comprender y actuar para hacer frente a estos problemas. Pretender que solo la economía o la religión o las costumbres, etc., son las culpables es tan errado como pensar que una de ellas solucionará dichos problemas.

b) *Las teorías éticas yerran al simplificar la vida moral.*- Luego de haber explorado las principales racionalidades prácticas en los capítulos anteriores, con sus respectivos argumentos éticos, queremos afirmar la tesis de que el principal problema de todas ellas es que hacen relevante uno o algunos de los elementos de la complejidad del fenómeno moral, subordinando u olvidando los demás, lo cual es motivo de su imposible aplicación. Así, aunque Aristóteles reúne muchos de estos elementos, notamos todavía la sombra de irracionalidad que atribuye a las pasiones<sup>151</sup>, una negación velada a pensar en un orden moral que incluya a todos los seres humanos<sup>152</sup>, el mirar los asuntos humanos solo desde el todo<sup>153</sup> y el poco lugar que tiene la libertad del individuo para replantear los fines de sus actividades<sup>154</sup>. Asimismo, Kant siempre manifiesta una lucha de la razón contra las inclinaciones o

---

<sup>150</sup> Creo que hacia ese tipo de posturas teóricas se encaminan las reflexiones éticas, superando las dicotomías o los reduccionismos. Digno ejemplo de ello es la filósofa española Adela Cortina, quien a pesar de su formación en la ética discursiva, no ha dejado de reconocer la importancia de las perspectivas teleológicas. Y sus trabajos se encaminan a tender esos puentes y ver sus interrelaciones e interdependencias. Por otra parte, la teoría ética Richard Hare ha sido denominada "utilitarismo kantiano". También podemos mencionar a Paul Ricoeur quien relaciona la perspectiva teleológica (que denomina "ética") con la perspectiva (que denomina "moral").

<sup>151</sup> Recordemos que en la *É. N.* (I, 13) había señalado la naturaleza irracional del alma apetitiva o desiderativa que guarda una relación peculiar con la razón, ya que "participa de alguna manera de ella", se le "opone y resiste", "escucha y obedece", como el hijo obedece a su padre.

<sup>152</sup> Aunque pueda parecer una crítica anacrónica, porque será la modernidad que hará relevante la dignidad humana y la necesidad de un marco universal, podemos decir que en la época griega hubieron siempre condiciones teóricas para pensar en la inclusión de todos los hombres, sea desde las tesis heracliteanas de un *logos* universal y común, de la unidad de la especie humana de Hipias, para señalar sólo dos de esos antecedentes del pensamiento aristotélicos. Además los estoicos posteriormente volverán a explorar esas ideas de Heráclito.

<sup>153</sup> Recordemos la expresión aristotélica de que una mano solo tiene sentido por el todo, el cuerpo, lo cual anulaba la posibilidad de explorar acerca del sentido moral y político de los individuos. Mientras que la modernidad se valorará la individualidad y su potencialidad moral y política (Hobbes, Rousseau, Locke, Kant, etc.).

<sup>154</sup> También aquí puede parecer que caemos en un anacronismo, pero basta recordar que los sofistas habían distinguido entre las leyes naturales y humanas, mas sus consecuencias no fueron seguidas por Aristóteles al señalar que las cosas solo tienen una finalidad y que no cabe discusión sobre los fines, solo sobre los medios.

pasiones<sup>155</sup>, el escaso valor de las consecuencias de las acciones, la felicidad como excluida de la moralidad y la escasa atención a la importancia del lenguaje en la vida moral<sup>156</sup>. El utilitarismo, en la versión de Bentham, descuida la formación moral del hombre, la calidad moral de los actos, el lenguaje como constituyente de nuestra racionalidad, para concentrarse en las consecuencias y el método para reformar las instituciones sociales. Además, no sacó siempre las mismas consecuencias de su tesis inicial de “evitar el dolor”, siguiendo un camino que priorizó el cálculo de intereses con el objetivo de maximizar el placer. Mientras la ética del discurso centra toda reflexión y discurso moral en el lenguaje, cuyo sentido originario es el entendimiento. Y desde esa situación ideal de habla, ¿no se privilegia un acceso (moderno, ilustrado), frente a los accesos no siempre ideales y racionales que nos presentan las demás culturas? ¿Y qué nos hace pensar, como cree Habermas, que la racionalidad del discurso es superior a otra racionalidad? ¿No subordina el lenguaje, aun siendo omnipresente, todo otro elemento de la vida moral en tanto que no permitiría ver la dinámica propia de esos elementos?

Así, la búsqueda de principios que fundamenten la vida moral, actitud frecuente en las éticas normativas, ha llevado a excluir o subordinar otros elementos del fenómeno moral. Ello presupone que uno o unos factores son más importantes que otros, tanto para fundamentar o explicar la vida moral como para servir de orientación de ella. ¿Por qué no pensar que varios o todos los factores son relevantes en la explicación y orientación de la vida moral? ¿O por qué no pensar que las culturas van trazando sus estrategias temporales para la sobrevivencia de un estilo deseable? Una vez más, se puede objetar que estoy mezclando indebidamente los niveles epistémicos y prácticos. Mas por tratarse de la racionalidad práctica, ésta no puede renunciar a su dimensión práctica, es decir, de confrontarse con los problemas humanos y no sólo comprenderlos. Y nuestra recurrencia a las culturas no implica necesariamente caer en el relativismo, pero sí afirmar el carácter dialéctico y

---

<sup>155</sup> Estas sólo se salvan cuando se racionalizan, es decir, cuando la razón las transforma y les da un sentido moral.

<sup>156</sup> A pesar que había escrito de “Todo saber es comunicable” (CRP A829/B857), no pudo sacar las consecuencias de ello porque se encontraba encerrado dentro del paradigma monológico.

heurístico de esta racionalidad que le puede permitir encontrar nuevas interpretaciones más comprensivas y menos excluyentes y reduccionistas.

c) *Razón y racionalidades prácticas.*- La filosofía se ha caracterizado por ser una actividad que involucra racionalidad (conocimiento racional, reflexión racional, comprensión racional, contemplación intelectual, etc.), por lo que pensar la razón y la racionalidad es pensar en la propia filosofía. Y como también la filosofía ha pensado la naturaleza de lo humano, el pensar la razón y la filosofía es pensar en lo humano, es decir, implica una autocomprensión.

El uso del término “razón” en la cultura occidental ha mostrado múltiples facetas. Paraphraseando a Aristóteles tenemos que “la razón se dice de muchas maneras”, es decir, hay muchos significados que involucra este término. En su historia cotidiana y filosófica la encontramos asociada con sentido, certeza, orden, imparcialidad, neutralidad, universalidad, coherencia, causa de algo, acción, verdad, conciencia, etc. Y en el mundo premoderno la encontramos frecuentemente asociada no sólo con lo humano sino con la naturaleza de las cosas. Así, el *logos* griego implicaba razón, sentido, palabra, relacionada con la *physis*, lo que es. En otras palabras, como lo señaló Taylor, con *logos* se quería expresar la pretensión humana de tener claridad, de dar orden y de ese modo ser comprensible para otros. Una realidad comprensible equivalía a un lenguaje comprensible por otros. Y los filósofos fueron diseñando criterios para discernir lo racional de lo no racional, a buscar las demarcaciones que excluyan el sinsentido: la apariencia, las opiniones y las pasiones. Pero todo ello dentro de sus propios marcos tradicionales, expresando los ideales de la propia cultura. Por eso, Taylor sostiene que la “comprensión teórica” fue considerada como la más racional, porque lograba articular con claridad un orden determinado. La modernidad dará el siguiente paso: la racionalidad será desligada de todo marco tradicional, será concebida como universal y neutral, características que presuponen la creencia que la razón puede obtener certezas, verdades apodícticas. La libertad moderna era básicamente la liberación de la razón de todo poder que la someta, para constituirse en jueza y rectora del saber y de la vida

humana. Una razón fundamento de todo lo existente que no reconocía lazos sustantivos con otros elementos (sean metafísicos, religiosos, políticos, etc.).

Desde el ámbito de la filosofía y de la ciencia, la razón sufrió una seria crisis o, mejor dicho, el modelo de racionalidad moderna fue puesta en cuestión. El surgimiento del irracionalismo filosófico en el siglo XIX, el descubrimiento del inconsciente freudiano, las irracionalidades del sistema económico evidenciado por Marx, el surgimiento de la física cuántica que desafía la racionalidad tradicional, etc., todo ello se encaminó a revisar el concepto de razón y racionalidad.

No cabe duda que el primer elemento (ya presente de una determinada manera en Hegel) es la historicidad de la razón. Y es la hermenéutica la que ha desplegado las potencialidades de la razón histórica, entre ellas la de concebirla como dadora de sentido, el cual ya presupone pre-comprensiones significativas. Todo ello constituyendo el mundo humano de significaciones. La vida de los individuos y de las comunidades se hacen comprensibles y adquieren sentido a partir de esos horizontes significativos. De ese modo, se vuelven relevantes las culturas, las tradiciones y las comunidades humanas, que articulan esas significaciones. La hermenéutica ha permitido una narración de la propia razón, dentro de la cual la razón autofundante y fundamento de todo —propia de la modernidad— resulta un sinsentido. A partir de este marco, podemos indagar más acerca de la racionalidad humana.

Parafraseando a Nietzsche podemos decir que una mala interpretación de la razón ha sido verla como si fuese algo simple, cuando es una realidad que reúne muchos elementos<sup>157</sup>. Con la unidad que nos presenta las palabras creemos comprender el fenómeno del cual hablamos, sin percatarnos de la red semántica en la que está envuelta. Lo mismo podríamos decir de la razón, que se nos presenta

---

<sup>157</sup> “Los filósofos —escribía Nietzsche— suelen hablar de la voluntad como si ésta fuera la cosa más conocida del mundo... A mí la volición me parece ante todo algo *complicado*.” (1980, 39)

como una unidad semántica cuando ella está llena de subjetividades, pretensiones de sentido, presupuestos culturales y argumentaciones lingüísticas.

Para aclarar más los términos, podemos hacer nuestra las diferencias que establece Morin entre razón, racionalidad y racionalización. Escribe el pensador francés:

La razón corresponde a una voluntad de tener una visión coherente de los fenómenos, de las cosas y del universo. La razón tiene un aspecto indiscutiblemente lógico...La racionalidad es el juego, el diálogo incesante, entre nuestro espíritu, que crea las estructuras lógicas, que las aplica al mundo, y que dialoga con ese mundo real. La racionalidad, de algún modo, no tiene jamás la pretensión de englobar la totalidad de lo real dentro de un sistema lógico, pero tiene la voluntad de dialogar con aquello que lo resiste. (2001, 101-102)<sup>158</sup>

La razón es deseo de comprensión, pretensión de orden, claridad, visión coherente; no es facultad como lo entendía parte de la tradición filosófica. En otras palabras, la razón no puede autojustificarse sino mediante un deseo, el cual nunca puede lograr plenitud. Mientras la racionalidad es el intento dialógico de tal comprensión del mundo y de la vida, es el ejercicio de justificación de nuestras creencias<sup>159</sup>. Una vez más, tanto la comprensión y la justificación plenas nunca pueden lograrse, no por interferencia de otros factores no-rationales, sino por su propia naturaleza. Por eso, no consideramos que lo esencial de racionalidad práctica sea la lógica que los razonamientos prácticos, ésta no es sino un aspecto de la misma pero no todo su contenido ni su esencia. Después de todo, la lógica de la inferencia práctica puede cumplirse en sujetos desencarnados, es decir, sin historia y sin mundo, sin nexos vitales.

---

<sup>158</sup> Un aspecto importante, dentro de la teoría de la complejidad, es no definir los conceptos por las fronteras sino por el núcleo: "No hay que tratar nunca de definir a las cosas importantes por las fronteras. Las fronteras son siempre superpuestas. Hay que tratar, entonces, de definir el corazón, y esa definición requiere, a menudo, macro-conceptos." (Morin 2001, 105)

<sup>159</sup> En una dirección semejante se encuentra la afirmación de Villoro: "De lo anterior podemos deducir una regla general de racionalidad: Todo sujeto debe procurar para sus creencias una justificación lo más racional posible, de acuerdo con la práctica que esas creencias pretenden guiar y con el tipo de conocimiento que pretende alcanzar." (1988, 44)

Por su parte, la racionalización es “encerrar la realidad dentro de un sistema coherente. Y todo aquello que contradice, en la realidad, a ese sistema coherente, es descartado, olvidado, puesto al margen, vista como ilusión o apariencia” (2001, 102). Esta pretensión se ha expresado tanto en la filosofía, teología y la ciencia. Es el sueño de una comprensión total, de certeza, de seguridad, tanto para la comprensión como para la acción.

No cabe duda que el *logos* griego, la *ratio* latina, la razón en los idiomas modernos, ha transitado por los tres significados. Sin embargo, ha sido Aristóteles quien ha manejado la razón de una forma más flexible, sin excluir la seriedad del análisis. Distinguió diversas formas de racionalidad, consideró la razón práctica como aquella que dialoga con las pasiones hasta el punto de entenderla como razón desiderativa, la piensa como propia para la vida humana caracterizada por la contingencia, finitud y diversidad. Este tipo de racionalidad práctica fue opacada por la pretensión moderna de volverla una ciencia, de reducir la racionalidad práctica a principios últimos, de esta pretensión son herederas las teorías utilitaristas y kantianas. No obstante, la perspectiva kantiana abre una nueva dimensión de la racionalidad práctica: la necesidad de pensar en normas universales y en valorar la vida humana en su particularidad y generalidad (no tomar a las personas como un elemento más del discurso moral)<sup>160</sup>. Considero que aunque actualmente se reinterpretan la universalidad y la dignidad humana, son dos aspectos irrenunciables de la racionalidad práctica. Aunque ellas deben abrir paso a nuevas exigencias del discurso ético como el factor medioambiental.

---

<sup>160</sup> Wieland, desde una perspectiva deontológica, reconoce las relaciones de la razón práctica con la incertidumbre y la contingencia. Entiende por razón práctica como la facultad que busca “posibilitar, fundamentar y justificar el obrar del hombre según el mandato de normas universalmente vinculantes” (1996, 20). Una razón con normas universales relacionada con el obrar contingente, solo produce aporías: la aporía de la aplicación de normas universales a actos particulares, la aporía de la motivación que la hace dependiente de una serie de motivaciones a pesar de pretender regular las mismas motivaciones, finalmente la aporía institucional porque enfrenta las normas con las instituciones. Y concluye con algo significativo: “La razón práctica deberá, por tanto, cultivar un adecuado grado de escepticismo no respecto de sus exigencias, sino respecto de sus posibilidades, en la medida en que haya comprendido que no puede jamás tomar a su cargo una garantía de éxito para los resultados de su propia actividad” (1996, 50). Es pues una razón deontológica y trágica.

Entender la racionalidad práctica como un proceso que abre distintas facetas, inclusive a sus propias irracionalidades, es entenderla de modo dinámico (expresado en su carácter dialógico y heurístico). Al ser un complejo, la razón y la racionalidad práctica, producen y reorganizan esos elementos con los cuales trabaja. La mirada crítica de la razón debe dar paso a la actitud autocrítica de la razón que reconozca los elementos no racionales con los cuales se relaciona, las irracionalidades que genera y la imposibilidad de elaborar un sistema completo de la vida moral. Así, ninguna teoría y racionalidad éticas pueden pretender ofrecer un sistema completo del fenómeno moral, aunque pueden ofrecer razones para comprender algunos aspectos de la vida moral (los fines, las acciones, las personas, las consecuencias, las normas, las leyes morales, etc.).

No cabe duda que esta forma de entender la racionalidad corre pareja también a un cambio en la autocomprensión del hombre. Podríamos decir que la muerte de Dios (Nietzsche), condujo a la muerte del hombre (Foucault) abstracto e ideal, nos permite ver a un hombre finito, frágil y vulnerable, ante lo cual nos surge el imperativo de cuidado. El cuidado del *antropos* nos exige una razón crítica de sí misma, pero abierta a diálogos que la cuestionen. Es lo que Pereda llama “razón incierta” y afirma tajantemente: “*defender la incertidumbre de la razón es la mejor defensa de la razón*” (1993, 127).<sup>161</sup> Pero no sólo una razón crítica e ilustrada sino también la “cura de sí” implica una razón que cuida de lo humano, de su fragilidad y contingencia presente a veces amenazada por la propia racionalidad humana. Una nueva racionalidad que reduzca los límites entre ésta y la vida humana. ¿Qué implica ese cuidado del *antropos*? “Cuidado de la existencia frágil y contingente de lo humano, tanto como ser individual, comunitario y como especie. Atención y cuidado de la diversidad e identidad de lo humano. Cuidado de los logros de lo humano en su devenir histórico (tradiciones culturales). Atención y cuidado de la complejidad del mundo humano y

---

<sup>161</sup> Suscribo el siguiente texto de Pereda: “Así, restringir en la razón el alcance de atributos tales como “criterios precisos, fijos y generales” y “creencias últimas en tanto fundamentos inmodificables” y vincularla a la “aventura” de los ciclos argumentales despiden un concepto duro de razón cuyo funcionamiento es único, homogéneo, demarcado, necesario. Pero *no* despiden a la razón. Por el contrario, le da la bienvenida a una razón incierta y nos invita a aprender a vivir con ella, a ejercitarnos incesantemente en ella, atreviéndonos a pensar la tarea de dar razones como plural, heterogénea, gradual, contingente. Mi propuesta: *defender la incertidumbre de la razón es la mejor defensa de la razón.*” (1993, 126-127. Cursivas del mismo autor)

de la imposibilidad de abarcarlo en concepciones definitivas y totales” (Polo 2008, 63). Hay pues una correspondencia necesaria entre una visión compleja de la racionalidad práctica y el cuidado del *antropos*, como una manera de hacer efectiva dicha complejidad.

Dicho esto, nos apartamos de la aproximación criterial de la razón práctica, es decir, de aquellas perspectivas que consideran que la racionalidad práctica es un asunto de establecer criterios para orientar la acción humana, sea la imparcialidad, la simetría, la falsabilidad, la equidad, entre otros. Con estos criterios se ha querido garantizar la racionalidad de los argumentos contra el irracionalismo y el dogmatismo fanático<sup>162</sup>. Los criterios se hacen importantes cuando la razón práctica ha sido reducida a procedimiento para resolver problemas, es decir, cuando se ha dejado su sentido tético. Frente a esta tendencia criterial, observamos que la “exigencia de racionalidad” no se reduce al intercambio de argumentos orientados por un criterio, es decir, no es solo el lenguaje articulado lo que ofrece racionalidad, sino la trama de relaciones, circunstancias, eventos, sentimientos, historia personal y colectiva. Además, la perspectiva criterial presupone muchas veces una forma maniquea de ver el desenvolvimiento de la razón (lucha contra la irracionalidad y el dogmatismo), cuando la propia razón crea irracionalidades y dogmatismos. La racionalidad no es una instancia neutra o un mecanismo procedimental que juzga con imparcialidad todo proceso, por eso no está exenta de producir sus propias enfermedades.

d) *Racionalidad práctica y acción.*- Mosterín (1999) ha dividido la racionalidad práctica en dos: la racionalidad práctica parcial y la racionalidad práctica global. En la primera se encuentran las teorías de la decisión, mientras la racionalidad global procura maximizar la felicidad de la vida entera. Aunque en un primer momento incluye a las sabidurías clásicas y orientales (1999, 59), luego parece decir que esto

---

<sup>162</sup> Puede verse la exposición de tales criterios en Garzón Valdés 2000, desarrollados en el último capítulo titulado “¿Puede la razonabilidad ser un criterio de corrección moral?”. Este filósofo español prefiere utilizar el término “razonabilidad” para distanciarse de una racionalidad dura, mas creo que lo que denomina “razonabilidad” (aunque él mismo quiere convertirlo en un criterio) muy bien puede entrar en nuestra concepción de la racionalidad práctica.

puede ser logrado por la ciencia (1999, 67)<sup>163</sup>. Nosotros no seguiremos dicha distinción porque presupone la fragmentación de la vida moderna, donde una cosa es tratar nuestros asuntos de felicidad y otras las funciones sociales que tenemos. Pensamos que las decisiones que tomamos, en cualquier ámbito en el que estemos (personal, social, político, laboral, etc.) va conformando nuestra felicidad o nuestra vida como un todo. Así, la teorías formales de la racionalidad práctica han buscado el control sobre situaciones específicas, aislándola de la vida personal o social como un todo. Procedimiento científico aplicado a las acciones humanas.

Por otro lado, parte del debate contemporáneo tiene que ver con el lugar de la verdad en las cuestiones prácticas. ¿Tiene un significado cognoscitivo la razón práctica? ¿Hay verdades prácticas? Sin duda, los extremos, nada aceptables, son: por un lado quitar todo carácter cognoscitivo a la razón práctica cayendo en posiciones subjetivistas, emotivistas y relativistas; por otro lado, pensar que la razón práctica ya contiene verdades morales, llámense mandatos divinos, leyes o principios morales que debemos aplicar a estos problemas. Entre la irracionalidad y la racionalidad cuasi-científica o instrumental existen posibilidades para entender el lugar de la verdad en la praxis humana.

No aceptamos la primera posición porque supone que el ámbito de la razón teórica (y de la ciencia como su expresión más acabada) es la objetividad, mientras que el de la razón práctica serían las cuestiones opinables y razonables, todas ellas subjetivas o intersubjetivas. Nuestra época reconoce que la objetividad se construye a partir de la subjetividad, la que a su vez consustancialmente es intersubjetiva. De ese modo, nos permite superar la escisión entre saber objetivo e impersonal y vida personal e inmersa en vicisitudes cotidianas.

---

<sup>163</sup> “La racionalidad global práctica sólo puede basarse en una concepción racional global, teórica, y por eso una racionalidad...solamente puede darse en una época en que dispongamos de suficiente información acerca de la realidad del universo, acerca de nuestra vida, etc. Es decir, que si no tenemos ideas racionales acerca de cómo es el mundo y cómo somos nosotros, es imposible que logremos conducir nuestras vidas enteras de una manera racional” (Mosterín 1999, 67). Palabras que parecen ecos cartesianos, porque el mismo Descartes esperaba completar el saber para formular una moral definitiva, mientras se bastaba con una moral provisional. Esto presupone que a mayor conocimientos científicos, racionales, mayor progreso moral. Y sobre ese presupuesto se ha erigido el mundo moderno.

Tampoco es sostenible la segunda posición porque supone verdades prácticas o morales ya dadas, sean como arquetipos platónicos, valores absolutos o normas divinas<sup>164</sup>. Esto involucra serios problemas: ¿Cuál es ese orden objetivo preexistente a la experiencia moral misma? ¿Y los otros órdenes o verdades morales serían inferiores o falsos? Desde esta perspectiva, la vida moral se convierte en un simple ámbito de aplicación, la finitud y la contingencia son obstáculos superables por la luz de la razón, además la libertad humana queda reducida a lo que dicten las verdades eternas.<sup>165</sup>

Sin embargo, las perspectivas premodernas nos ofrecerían nuevas posibilidades para nuestro tiempo<sup>166</sup>. La acción humana con sentido es aquella que tiene en sí misma su propia finalidad, en ello radica el ejercicio del bien (porque un bien previamente definido requeriría de marcos metafísicos). Y es en su ejercicio donde se constituyen las verdades prácticas, lo cual da paso a la libertad y a la creatividad. Dicho con Arregui, la verdad práctica no es una mera adecuación “sino que tiene una dimensión práctica, creativa y heurística” (Arregui 2004, 198). La razón práctica tiene un valor cognoscitivo no porque tenga y aplique verdades eternas y necesarias para la vida humana, sino porque su verdad se constituye y realiza en la *praxis* misma. Como lo afirma Arregui:

Pero el conocimiento práctico tiene como fin la realización de una verdad que depende de nuestra actividad y que, por tanto, no nos está previamente dada. Lo que

---

<sup>164</sup> Juan Cruz diferencia entre intelecto práctico y razón práctica. El primero tiene la tarea de conocer o intuir los primeros principios morales, mientras la segunda tiene por función orientar la vida a su bien. En otras palabras: “Si el intelecto moral señala la meta o el fin último de toda la vida, la razón práctica marca la ruta o los medios que conducen a esa meta” (1982, 131). Así, las verdades morales ya están dadas y la acción se convierte en el arte de aplicar los principios en el contexto de la vida humana contingente. No aceptamos esta forma de ver las cosas, porque tiende a ampliar el intelecto que Aristóteles sólo para las verdades metafísicas. Una versión menos fuerte es la de Taylor, al hablar de intuiciones morales “profundas, intensas y universales” (1996c, 18), que son respeto a la vida, integridad, bienestar y prosperidad.

<sup>165</sup> ¿No estamos cayendo en el mismo error de excluir perspectivas éticas o culturales que asumen dichas verdades eternas? Sin pretender excluir estas posturas morales, éstas mismas se encuentran en un contexto donde hay otras perspectivas, por lo que siempre mostrarán un límite en sus propias posturas teóricas y prácticas. Creo que hay mejores ventajas interpretativas y prácticas suponiendo que esta racionalidad no incluye verdades inmutables, aunque esas mismas perspectivas pueden y deben entrar en el debate práctico.

<sup>166</sup> Ya en *Ética y crisis moral* (capítulo III, 3) hablábamos de una acción total, basándonos en las enseñanzas de Lao Tzu, el hinduismo, Aristóteles y el libre pensador contemporáneo J. Krishnamurti. (1996, 81-118)

ahora está en juego es una verdad que nosotros hacemos y que no es de ningún modo independiente de nuestra actividad. (2004, 208)

¿Nos lleva lo anterior necesariamente al relativismo? No lo creemos. Pensamos para ello en las normas y su lugar en la *praxis*. Ha sido frecuente, en una comprensión intelectualista, pensar las normas y su aplicación como si fuese tarea de la razón práctica. Es decir, que hablar de razón práctica es hablar de reglas que la constituyen, seguido de un procedimiento deductivo. No hay duda que en la *praxis* están involucradas las normas (sean consideradas eternas o no), sin embargo éstas solas no constituyen la dimensión cognoscitiva de la razón práctica. De ser así, ésta última se habría convertido en una racionalidad instrumental que solo evalúa medios para aplicar reglas o piensa en una razón impersonal que debe autofundamentar sus normas universales. Sin embargo, ¿cuál es el sentido de las reglas en la *praxis* humana? Para preguntarnos con Taylor, ¿en qué consiste seguir una regla?

La existencia de normas o reglas no explica todo el hecho de la razón práctica, porque ésta involucra un agente, su subjetividad (creencias, voluntad y pasiones) y un modo de ser o hábito creado a partir de una historia personal. Este agente se enfrenta a determinadas circunstancias en las cuales debe elegir un curso de acción. En esa deliberación entran en juego reglas aprendidas, pero que solo tendrán significación en tanto puedan ser interpretadas por un sujeto que ha incorporado un trasfondo significativo. Mas nunca podrá aplicar de manera mecánica una normas en la medida que la acción involucra particularidad y contingencia. Así, las normas siempre tendrán formas específicas de realizarse en la vida de las personas y las colectividades.

Por lo anterior, tenemos tres aspectos que es necesario tener en cuenta: i) la existencia de un hiato entre las reglas (que por su naturaleza son genéricas) y las acciones (que, como lo entendió Aristóteles, son siempre particulares y contingentes); ii) un agente capaz de interpretar las normas, es decir, con un hábito incorporado; iii) una situación particular que siempre incluye la incertidumbre, lo

inesperado. Al no estar en el ámbito de lo determinado, la razón práctica es una razón que espera lo inesperado. En palabras de Taylor:

Las situaciones humanas se presentan en infinitas y variadas formas y determinar a qué equivale una norma en una situación determinada cualquiera puede exigir una gran perspicacia. Ser simplemente capaz de formular reglas no bastará. Lo que distingue a la persona con verdadera sabiduría práctica es menos la habilidad para formular reglas que el saber cómo actuar en cada situación particular. Hay una "laguna *phronética*" entre la fórmula y su aplicación, y esto también es obviado por las explicaciones que dan primacía a la regla-como-representada. (1997, 235-236)

La razón o sabiduría práctica implica pues una interpretación de las normas en el contexto de la práctica, es decir, a partir de las circunstancias o situaciones dadas. Por eso tiene esta racionalidad un componente heurístico. Lo que se realice no se sabrá hasta que se realice, es decir, no se puede saber de antemano, como pretendieron las racionalidades calculadoras al eliminar la incertidumbre en las acciones humanas. De alguna manera hay en la *praxis* una dimensión libre y creativa, es decir, una dimensión estética en la racionalidad práctica<sup>167</sup>. Esta espontaneidad última no excluye de ninguna manera el saber que es necesario para seguir una norma. Lo que sostengo es que a pesar de la existencia de un saber incorporado en la acción, no deja de haber un momento para la espontaneidad, la novedad, lo inesperado, ya que no todo está dicho ni por la norma ni por el hábito.

A partir de Bourdieu, Taylor señala que no basta que existan reglas para aplicarlas mecánicamente, se requiere de cierto *habitus*<sup>168</sup> entendido como una

---

<sup>167</sup> El siguiente texto está en la misma dirección que deseo afirmar: "Todos los testimonios parecen coincidir en que los artistas no conocen su obra hasta que la han realizado y en que lo que les mueve a realizarlo es precisamente el deseo de conocer. No hay una idea, completa, madurada y formada en la razón que luego se plasma en la materia" (Labrada, citado por Arregui 2004, 213). El mismo Arregui escribe en esa línea: "en toda razón práctica hay un momento o un componente artístico." (2004, 214)

<sup>168</sup> En *Le sens pratique* Bourdieu se refiere al *habitus* como "sistemas de disposiciones durables y transportables" (1980, 88) y productor de prácticas individuales y colectivas (1980, 91). Además, hace posible la producción libre de pensamientos, percepciones y acciones inscritas dentro de límites (1980, 92-93). Finalmente señala que el *habitus* es "ley inmanente" (1980, 99). Y en *Razones prácticas* vuelve a reiterar: "Los "sujetos" son en realidad agentes actuantes y conscientes dotados de un *sentido práctico*, sistema adquirido de preferencias, de principios de visión y de división (lo que se suele llamar un gusto), de estructuras cognitivas duraderas (que esencialmente son fruto de la incorporación de estructuras objetivas) y de esquemas de acción que orientan la percepción de la situación y la respuesta adaptada. El *habitus* es esa especie de sentido práctico de lo que hay que hacer en una situación determinada" (1997, 40). En la misma línea interpretativa véase Gamio 2007, el capítulo titulado "La comprensión como práctica social."

disposición “duradera y transferible”<sup>169</sup>. Por eso, la norma tiene sentido en la práctica, no como una representación previa y neutral. Esta interrelación entre reglas y prácticas hace decir a Taylor: “Una regla que existe sólo en las prácticas que anima y que no requiere formulación expresa y que puede no tenerla. ¿Cómo es esto posible? Sólo a través de nuestra comprensión encarnada” (1997, 236). En ese *habitus* o “comprensión encarnada” radicaría el contenido cognoscitivo de la razón práctica, porque a través de él expresamos lo que consideramos significativo para nosotros<sup>170</sup>. Y con él podemos interpretar las normas y su función en las acciones humanas. En la *praxis* (entendida como hábitos y acciones) cobran sentido las normas y surgen nuevos saberes. De ese modo, nuestra perspectiva de racionalidad práctica no asume el relativismo donde todo tiene el mismo valor (malentendido que puede generar términos como deliberación, pasiones, no causar sufrimiento, mirada atenta, etc.), porque no queremos desconocer el marco normativo como —por ejemplo— los derechos humanos, indispensables para la convivencia contemporánea, sino pretendemos afirmar la relevancia de su incorporación en la *praxis* de los ciudadanos. Solo incorporados es que tienen sentido para la acción. Esto requiere pues la realización de la “fusión de horizontes” para que sean sentidos o incorporados en nuestra identidad contemporánea.

Volvemos a insistir: ni las normas ni los hábitos eliminan la posibilidad del surgimiento de lo nuevo en la *praxis*, justamente por lo cual se hace incierta. La irrupción de lo nuevo, de lo inesperado, desestabiliza nuestras pretensiones, ante lo cual a la razón práctica sólo le cabe permanecer atenta. Aquello que desborda nuestra racionalidad pero en lo que está inmersa, nos exige esperar lo inesperado, para parafrasear a Heráclito. Esta perspectiva dista mucho de aquellas versiones modernas que buscaban certidumbre en la *praxis* humana, porque justamente lo que la caracteriza es su apertura a lo inesperado, a lo nuevo que nos reta a pensar creativamente y a seguir manteniendo una mirada atenta.

---

<sup>169</sup> Siguiendo la misma línea argumentativa, Arregui sostiene que usar una regla es una habilidad: “Ninguna regla contiene en sí misma el método de su aplicación y, por tanto, en la conducta de seguir una regla está implicado siempre un cierto tipo de conocimiento.” (2004, 215)

<sup>170</sup> “Las reglas expresas —sostiene Taylor— sólo pueden funcionar en nuestras vidas en compañía de un sentido no formulado dentro de un código en el cuerpo. Este *habitus* es el que “activa” las reglas.” (1997, 238)

La presencia de la incertidumbre no elimina el carácter teleológico de la acción humana<sup>171</sup>. Sin embargo, con respecto a la razón práctica y sus fines, queremos evitar dos extremos: a) que existan fines objetivos y racionales, sean concebidos naturalista o idealmente, a los cuales estamos determinados; b) que solo existan fines instrumentales, que pertenecen al ámbito de la voluntad humana. Frente a ellos, afirmamos una posición intermedia que surge del sentido mismo de la acción en tanto acción atenta. Sólo desde este fondo podemos pensar la deliberación y deshacerse de la polémica si ésta es de fines o no. Justamente creemos que Aristóteles afirmó que la deliberación es de medios porque la acción atenta ya involucra su propio sentido tético y no es un momento externa a la misma.

Hemos sostenido que la razón práctica es teleológica, una finalidad que se va realizando en la acción misma. Y esa misma actividad realiza el bien. Sin embargo, ¿cómo absolver la imputación del utilitarismo negativo que nos pide pensar también en minimizar el sufrimiento? Una razón práctica que sólo está orientada al bien nos conduce sólo a la beneficencia, al bienestarismo, al bien común, pero como bien ha señalado Bermudo, la búsqueda del bienestar oculta o relega el sufrimiento, el malestar (la pobreza extrema, la tortura, la muerte) . La experiencia económica ha mostrado muchas veces que la prosperidad de una parte se hace a costa de la explotación y el sacrificio de otros seres, sean humanos, animales y naturales. Además, el bien mismo ha sido especificado en términos teológicos, filosóficos o científicos, es decir, depende de marcos de creencias que siempre serán diferentes. Mas cuando hablamos de no causar sufrimiento, que no es reducible a la búsqueda del bien o a la promoción sólo del bienestar, eso mueve otras cualidades humanas, como la consideración, el cuidado, la atención, la mirada atenta, etc., que son

---

<sup>171</sup> Con esto nos apartamos de aquellas interpretaciones que asumen la racionalidad sólo como procedimiento, sin contenido alguno. La racionalidad sólo nos sirve para solucionar problemas. Al parecer, las ideas de Mosterín van en esa dirección: “La racionalidad no te dice que lo que tienes que tratar de conseguir es esto, el dinero o el amor o lo que sea...La teoría de la racionalidad nos dice que lo que tú quieras hacer es asunto que tú tienes que decidir. Ahora bien, una vez que tú lo has decidido, la teoría de la racionalidad te ayuda a conseguirlo” (1999, 76). Quitarle el sentido tético a la racionalidad conduce a reducirla a un procedimiento formal, donde las matemáticas y la lógica cobran centralidad. Y la nostalgia del contenido moral, cuando hay un desencanto del procedimiento formal, ha sido buscarle un contenido naturaleza, es decir, en las estructuras biológicas.

actitudes más prácticas que teóricas, porque me involucra con circunstancias y personas concretas. Cuando las personas, luego de un desastre natural como un terremoto, acuden a ayudar a otros no lo hacen movidos tanto por la idea de bienestar como por la idea de no-sufrimiento.

Por lo expresado, queremos afirmar que el carácter teleológico de la razón práctica es doble: tanto la realización del bien como evitar el sufrimiento. El carácter bitélico de la acción humana que una racionalidad práctica debe tener en cuenta: la búsqueda del bien y/o evitar el mal, puede prevenirnos de la excesiva teorización y especialización académica de la ética, así como una consideración distinta en planes políticos y económicos<sup>172</sup>, porque la finalidad de no-dañar, no causar sufrimiento o minimizar el dolor nos devuelve la atención al prójimo, nos lleva una mirada atenta a los otros. El español Esquirol ha señalado que la mirada atenta contiene en sí misma una orientación y una conexión (2006, 19), es decir, ella tiene un sentido teleológico que brota de la conexión con el mundo. Así pues, hay una relación estrecha entre atención-conexión-orientación-acción.

e) *La racionalidad práctica es constitutivamente pasional*<sup>173</sup>.- La racionalidad práctica ha tenido siempre problemas en relación con toda la gama de pasiones, sentimientos, deseos y afectos. La respuesta general ha sido la marginación de los sentimientos, priorizando los intereses de la razón. Y es que desde la perspectiva de la razón desencarnada, las pasiones son fuente de disturbio de la vida humana y más cercanas a la vida animal. La sombra de irracionalidad ha perseguido al mundo de las pasiones, comparadas muchas veces con la forma infantil de vivir, hasta llegar al mundo adulto caracterizado por la seriedad de la razón.

Entender que la razón práctica es constitutivamente pasional requiere superar la idea de racionalidad solo ligada a los procedimientos lógicos, matemáticos, a los

---

<sup>172</sup> Hay que indicar que también desde las perspectivas budistas podría hablarse de un "utilitarismo negativo", toda vez que una de sus principales afirmaciones es que la existencia es sufrimiento, insatisfacción. Por lo que ante ella, hay que evitar causar sufrimiento, dolor, mal, daño a cualquier ser vivo. Esto lleva al budismo a tomar una actitud de atención y cuidado, lo cual requiere un cultivo, una práctica constante.

<sup>173</sup> Desarrollaremos esta idea en el último capítulo de nuestra tesis, aquí solo la presentaremos brevemente.

conocimientos y metodologías científicas. Requerimos dejar la perspectiva de la razón desencarnada, pura, que mira desdeñosamente toda otra realidad. Es distanciarse del proyecto moderno de convertir la ética en una ciencia, para acercarla más a una hermenéutica de la complejidad. Ya hemos señalado que Aristóteles llegó a entenderla como razón o inteligencia cualificada por el deseo o deseo inteligente, porque es en esta relación entre pasiones y razón donde se decide el mundo moral, es decir, son las pasiones humanas lo que le dan el carácter de práctica a la razón. Pero, ¿cómo debe ser esa relación para que resulte la moral? ¿A qué parte del mundo racional se dirige la razón? ¿Es posible pensar la universalidad de la razón incluyendo a las pasiones? ¿Cuál es pues el lugar de las pasiones en la vida moral?

## CAPÍTULO VI

### LAS POSIBILIDADES DE UNA ÉTICA DE LOS SENTIMIENTOS

Generalmente el rechazo de los sentimientos ha estado asociado a una sobrevaloración de la razón, a la cual se le atribuye la capacidad de percibir las cosas de manera imparcial y cuyas respuestas son necesarias y universalmente válidas. Sin embargo, con la caída de los metarrelatos y de una razón organizadora de todos los asuntos humanos, se ha vuelto a poner de relieve aquellas características atribuidas a los afectos humanos: parcialidad, vulnerabilidad, contingencia y fragilidad. El hombre en concreto, de carne y hueso, es aquel que ama y odia, se alegra y entristece, tiene cólera y envidia, siente compasión o indiferencia, esperanza o desesperación, etc. Aunque en estas últimas décadas hay mayor interés científico por los sentimientos, todavía son pocos los trabajos filosóficos que reconocen el valor de ellos en el mundo moral, así como las posibilidades de una ética de los sentimientos.

Así las cosas, tendremos que hacernos un conjunto de preguntas que nos permitan revisar el estado actual de la cuestión: ¿Qué son los sentimientos? ¿Son irracionales los sentimientos? ¿Cuál es el papel que tienen en la vida moral? ¿Cuándo un sentimiento es moral? ¿Cómo se relacionan los sentimientos con la razón práctica? ¿Cómo educar los sentimientos morales?

A decir verdad, la reivindicación filosófica de los sentimientos morales no es algo que se ha producido en las últimas décadas. Dos de los referentes modernos más destacados fueron David Hume y Adam Smith, pero en general fue ignorado el papel importante de la afectividad en el mundo moral. En el siglo XX, será la fenomenología la que volverá a replantear el tema de la contribución de la afectividad en la vida moral (Max Scheler y Dietrich von Hildebrand). Sin embargo, nosotros vamos a servirnos de algunas perspectivas de dicha revaloración propuestas en las

últimas décadas: el lenguaje de los sentimientos de José Antonio Marina, la perspectiva ilustrada de Esperanza Guisán, el neoaristotelismo de Martha Nussbaum y el crecimiento de la afectividad en Richard Rorty.

La tesis que defenderemos son: a) Debemos dejar el dualismo razón-pasiones, donde éstas últimas están marcadas por la irracionalidad, dualismo seguido por buena parte de los filósofos occidentales. Hay en todo componente afectivo una dimensión cognitiva, por lo que no puede hablarse de un simple impulso ciego. b) La necesidad que la razón y los afectos descansen sobre la vida atenta, es decir, que la mirada atenta proporciona una base necesaria para evitar los monstruos de la razón y las irracionalidades de los sentimientos.

## 1. El lenguaje de los sentimientos

¿Qué vamos a entender por sentimientos? ¿Qué son estos? ¿Cuál es su estatus epistemológico, si puedo referirme de esa manera? Desde la perspectiva filosófica, uno de los que más ha trabajado este tema es el español Marina. En su *Diccionario de los sentimientos*, José Antonio Marina y Marisa López Penas, descubren a través del lenguaje las dimensiones básicas del sentir. Señalaré sólo las características más importantes que descubren estos autores acerca de los sentimientos:

- a) Los sentimientos son algo que sucede en la intimidad, claro que cada cultura marca los límites entre lo que está dentro y lo que está fuera;
- b) Los sentimientos producen otros sentimientos, como el desprecio produce rencor, éste venganza, de éste el dolor, odio, frustración, etc.;
- c) Las distintas culturas tienen técnicas para manejar los sentimientos;
- d) Sentir es un modo básico de ser consciente, que no se reduce a lo cognitivo ni a lo afectivo. “Es la capacidad de percibir las sensaciones o las alteraciones del propio organismo; pero también la capacidad de emocionarse, o de desear, y el acto de ser afectado por estímulos espirituales.” (Marina y López 2000, 51)

- e) Hay un modo correcto e incorrecto de sentir.
- f) El valor surge de los sentimientos de aprecio y estima, que a su vez se relacionan con la consideración y la atención.
- g) Las cuatro dimensiones afectivas son: atracción/repulsión, agrado/desagrado, aprecio/desprecio, activación/depresión.

En una obra anterior, *El laberinto sentimental*, que ha devenido en texto fundamental para estos asuntos, Marina nos dice que nuestro contacto básico con la realidad es sentimental y práctico. “Lo cual no es una simple experiencia subjetiva, sino que ellos nos dicen algo de nosotros mismos y del mundo en que vivimos” (Marina 2004, 16). Además, señala con claridad la tesis de su libro:

Los sentimientos son un balance de nuestra situación. Son un balance continuo. Son un balance continuo, pero realizado a varios niveles de profundidad y que incluye un mensaje cifrado... Los sentimientos son punto de llegada y punto de partida. Son resumen y propensión. Resultan de la acción pasada y preparan la acción futura. *Los sentimientos inician una nueva tendencia*. Disponen para la acción o para la inacción, que es también un modo de comportarse. (2004, 33)

Dado que nuestra conciencia está caracterizada por su intencionalidad, los estados afectivos también son intencionales. Por lo que nuestros afectos lo son del mundo, dirigidos, lo que abre la relación con el otro. Así, dejarse afectar y afectar son expresiones de la intencionalidad, que nos instala en el mundo de un modo peculiar que sustenta toda actividad interna o externa. Por eso, los afectos nos liga al mundo, con un tono valorativo. Por ejemplo, la alegría, la tristeza, el amor, el odio, etc., nos involucran y motivan a actuar y a vivir, expresan nuestros lazos vitales. Sin embargo, como veremos, la intencionalidad no se reduce a estados afectivos, sino que ella misma es conciencia, atención, cuyo cultivo puede ampliar o fragmentar nuestros afectos y pensamientos. Dicho de otro modo, el mundo afectivo depende de la cualidad de nuestra conciencia intencionada. El amor y el odio pueden convertirse en fuertes impulsos para matar a una persona, en la medida que la conciencia que las produce se cierra a la mirada atenta, porque es ésta última la naturaleza de la propia conciencia.

Marina, al igual que otros filósofos<sup>174</sup>, también ha intentado una taxonomía del mundo afectivo. Divide los afectos en tres especies: sensaciones de dolor y placer, deseos y sentimientos. Y dentro de los sentimientos distingue “estados sentimentales” que son sentimientos duraderos, “emociones” que son sentimientos breves y, “pasiones” que son sentimientos intensos (Marina 2004, 34-35). En esta parte queremos referirnos solo a los sentimientos, aunque ellos mismos manifiestan un complejo de realidades que la componen.

## 2. Crítica a la irracionalidad de los sentimientos

¿Son los sentimientos irracionales? ¿Hay racionalidad en los sentimientos o éstos deben ser guiados por una razón externa a ella? Otras de las obras dedicadas a reivindicar los sentimientos o emociones es el libro *Justicia poética* de Martha Nussbaum, quien además explora la contribución de las emociones a la racionalidad pública. Para tal fin, primero presenta las objeciones que se han dado contra las emociones, variantes de la opinión que ellas son irracionales.

La primera objeción es que las emociones son fuerzas ciegas que no tienen nada o poco que ver con el razonamiento, más bien son impedimentos o amenazas para el buen juicio. La autora responde que debemos distinguir entre emociones (amor, temor, piedad, cólera, esperanza) de impulsos corporales (hambre, sed). Las emociones son intencionales, es decir, se dirigen hacia un objeto. Por ejemplo, el amor se dirige hacia alguien en especial. A esto se suma que las emociones están

---

<sup>174</sup> Podemos encontrar otras clasificaciones en Santo Tomás y Descartes. El primero dividía las pasiones en dos grupos: lo concupiscible y lo irascible. En lo concupiscible incluía tres parejas: amor-odio, deseo-aversión y alegría y tristeza. En lo irascible incluía: esperanza-desesperanza, temor-audacia y la cólera (*Suma teológica*, I, II, qu. 23, art. 4. Concl.). Por su parte, Descartes creía que sólo habían seis pasiones principales o primitivas: la admiración, el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza (*Las pasiones del alma*, art. 69). Más contemporáneamente, Solomon afirma que hay tres especies fundamentales de pasiones: emociones, estados de ánimo y deseos (1993, 70). En el Apéndice a *El laberinto sentimental*, Marina hace referencia de otras clasificaciones realizadas por científicos psicólogos, neurólogos, antropólogos, etc. En un artículo posterior, titulado “De los sentimientos a la ética”, Marina nos presenta una clasificación de las experiencias afectivas un poco distinta: “Al mundo de los valores accedemos mediante las experiencias afectivas, que podemos dividir en tres grandes grupos: *experiencias motivacionales* (que incitan, dirigen y mantienen una acción), *experiencias afectivas objetivas* (que parecen ser mera respuesta a la presencia de un valor, por ejemplo, la belleza), y *experiencias sentimentales* (que evalúan la interacción entre nuestros deseos y la realidad).” (2003, 27)

relacionadas íntimamente con las creencias acerca de los objetos. Al respecto dice Nussbaum: “En síntesis, no hay motivos para creer que las emociones son inadecuadas para la deliberación sólo porque pueden ser erróneas, así como no hay motivos para desechar todas las creencias de la deliberación sólo porque pueden ser erróneas.” (1997, 97)

La segunda objeción es que las emociones son inestables y un buen juez debe tener la cualidad de la estabilidad. La respuesta de Nussbaum es que las emociones capacitan al agente a percibir ciertas clases de valor, por ello, “son necesarias para una visión ética completa” (1997, 97). Sin las emociones no habría posibilidad de interesarnos por los demás ni para participar en la vida pública. Con las emociones se puede reconocer la vulnerabilidad de la vida humana, del mismo modo que con la literatura se puede inspirar compasión, identificarse con los demás, preocuparse por el sufrimiento del otro, etc., esas actitudes son indispensables para “una plena racionalidad social” (1997, 100). En otras palabras, si excluimos las emociones de nuestro razonamiento práctico no podremos “experimentar una reacción plenamente racional ante el sufrimiento ajeno” (1997, 100). Continúa sosteniendo: “En efecto, la persona privada de las evaluaciones contenidas en la piedad parece estar privada de una información ética sin la cual tales situaciones no se pueden evaluar racionalmente.” (1997, 99)

La tercera objeción es ubicar el papel de las emociones sólo en la vida privada, no en la deliberación pública porque ésta requiere imparcialidad. Ante esta objeción sostiene que el intelecto calculador es miope para los valores, “no capta el valor de la muerte de una persona, una captación que es inherente al juicio basado en las emociones.” (1997, 102)

La cuarta objeción es que las emociones se dirigen hacia particulares, no a unidades sociales. En este caso, la autora reconoce que la novela como sus elementos emocionales se dirigen hacia el individuo, “visto como cualitativamente distinto y separado” (1997, 105). Eso no significa desatender las condiciones

sociales, sino que la calidad de vida individual “resulta compatible con críticas institucionales y políticas serias, e incluso las motiva.” (1997, 105)

Como hemos visto, el campo de la razón práctica no es el aplicación de leyes o principios racionales impersonales, sino es el campo que involucra hábitos, pasiones, opiniones, incertidumbre, opiniones, deliberaciones, libertad y elecciones. Esto nos lleva a sostener que buena parte de los trabajos contemporáneos sobre las pasiones humanas muestran el carácter complejo de los mismos. Por lo que los sentimientos no corresponden a la dimensión irracional sino que se realiza con una propia racionalidad, denominada “razón práctica”, denominación para ese complejo de cosas indicadas. En otras palabras, los sentimientos también tienen un aspecto cognoscitivo, evaluativo y deliberativo que interviene en la misma racionalidad práctica. La imagen de la razón como amo o juez que debe someter a la parte irracional o ponerla a derecho, debería ceder a una razón que se reconozca a sí misma como “contaminada” por lo que antes criticaba a las pasiones e imperfecciones humanas. Así que no le queda sino proceder de modo heurístico y hermenéutico, buscando el mejor curso de acción a través de una interpretación de las situaciones particulares.<sup>175</sup>

En resumen, nuestra época está en mejores condiciones para superar el dualismo razones-pasiones, que suponía la creencia de que pertenecían a dos naturalezas distintas (la razón a lo intelectual o espiritual, las pasiones a lo natural o corporal). Esa misma distinción llevaba a señalar la frontera entre lo racional y lo irracional, lo cual ya encerraba una cierta valoración de la actividad del pensamiento y de las formas de vida. Con lo racional resultaban asociados lo correcto, lo bueno, la virtud, la felicidad, el deber y la justicia. Con lo pasional resultaban asociados el mal, la injusticia, el vicio, la inmoralidad, etc. Como lo indica Hildebrand, la visión clásica

---

<sup>175</sup> Darío Botero tiene otra forma peculiar de tratar estos asuntos. Descarta la idea de denominar a los sentimientos como “irracionales” sino los coloca dentro del campo de lo no-racional. Para este filósofo colombiano, la “no-razón” es la “forma teórica o práctica que busca la realización pulsional erótico-afectiva y lúdica de los individuos” (2004, 169). Esta dimensión se expresa tanto en la vida cotidiana, como en el arte, el mito y el inconsciente. Es esta dimensión la que caracterizaría a los pueblos latinoamericanos, cuya gente destaca en la literatura, el sentido lúdico y mítico de asumir la vida.

de los afectos no hacía distinción entre ellos, todos estaban bajo la misma sospecha de irracionales, que debían seguir los dictados de la razón.<sup>176</sup> Pero luego de los monstruos que produce los sueños de la razón, hay mejores perspectivas para pensarlos de maneras diferentes, no dualistas<sup>177</sup>.

### 3. El lugar de los sentimientos en la vida moral

¿Cuál es el lugar de los sentimientos en la vida moral? Nietzsche ha sido un crítico muy duro del proyecto griego de racionalizar la vida moral, desvalorizando las pasiones. Este proceso es representado por Sócrates, quien formuló la ecuación (“la más extravagante de las ecuaciones” dice Nietzsche, 1985, 48): razón=virtud=felicidad. Es el triunfo de la razón contra los “apetitos oscuros”. Sostiene lapidariamente:

Sócrates fue la personificación de un malentendido: *toda la moral que predica el perfeccionamiento, incluida la cristiana, ha sido un malentendido...* La luz del día más cruda, la racionalidad a toda costa, la vida lúcida, fría, previsora, consciente, sin instintos y en oposición a ellos, no era más que una enfermedad diferente; no era de ninguna manera un medio de retornar a la “virtud”, a la “salud”, a la felicidad... “*Hay que luchar contra los instintos*” representa la fórmula de la decadencia. Cuando la vida es *ascendente*, la felicidad se identifica con el instinto. (1985, 52)

Pese a que este cuadro general no deja ver a los pensadores que valoraron positivamente las pasiones en la vida humana, sin embargo en tanto cuadro general es correcto. La ecuación misma ya excluía las pasiones. Pero estamos en una época donde podemos apreciar mejor los errores de esa ecuación.

---

<sup>176</sup> Afirma Hildebrand: “Una de las grandes fuentes de error en la filosofía es la simplificación excesiva o la incapacidad de distinguir cosas que se deben distinguir a pesar de que se asemejen de modo aparente o real. Este error resulta especialmente desastroso cuando la falta de distinción conduce a identificar algo más elevado con algo mucho más inferior... Y así, lo que se niega correctamente a estos tipos de “sentimientos”, se niega injusta y erróneamente a experiencias afectivas como la alegre respuesta a un valor, el amor profundo o el entusiasmo noble.” (1997, 33-34)

<sup>177</sup> Las investigaciones de los psicólogos cognitivistas han visto la dimensión racional de los sentimientos. Es ilustrativo señalar también el texto de Daniel Goleman, *Inteligencia emocional*, que nos hace recordar a Pascal y sus razones del corazón.

Partiendo de la afirmación de que los asuntos morales están ligados a nuestra imagen de nosotros mismos, diremos que los sentimientos son el sustento de nuestra identidad personal y moral, tanto en la expresión humana sencilla como cultivada. Sobre la identidad, señalaré a Dewey, quien afirmaba que “Las reacciones emocionales constituyen los principales elementos de nuestro conocimiento de nosotros mismos y de los demás. Así como las ideas de los objetos físicos están constituidas por material sensorio, las de las personas están compuestas de materiales emocionales y afectivos” (1965, 154). Los sentimientos nos muestran nuestra pertenencia a horizontes significativos, por lo que nos dicen algo no sólo de nosotros mismos sino de nuestra historia personal y colectiva.

Para resaltar su importancia en la vida moral, tomemos por ejemplos dos tradiciones morales contrapuestas: el aristotelismo y el kantismo. MacIntyre sostiene en *Tras la virtud* que las virtudes son disposiciones para sentir de maneras particulares (2001a, 189). Por su lado Kant necesitó traducir el lenguaje racional moral en términos de sentimientos, al hablar de “sentimiento moral” producido por la razón. En cualquier caso, los sentimientos son el sustento de nuestras disposiciones, actitudes y acciones, así como de nuestros juicios morales. De ahí su relevancia moral. Y como lo señalara Dewey, “si no hubiese un tinte de sentimiento en los juicios morales, éstos no influirían en la conducta” (1965, 153). Más aún, nuestro conocimiento moral incluye este sentimiento. “El afecto, desde el ardiente amor hasta el tibio agrado, es un ingrediente de todo conocimiento efectivo, de toda cabal comprensión del bien” (1965, 154). Aunque el asunto no es tan lineal como parece. Como lo ha señalado Marina, hay una interinfluencia entre sentimientos, pensamientos, acción y entorno:

Los sentimientos modifican el pensamiento, la acción y el entorno; la acción modifica el pensamiento, los sentimientos y el entorno; el entorno influye en los pensamientos, los sentimientos y la acción; los pensamientos influyen en el sentimiento, la acción y el entorno. Hay que tener cierto gusto por la complejidad para meterse a desenredar este lío. (2004, 27)

Una vez más, los sentimientos tienen un componente cognoscitivo, en la medida que el sujeto tiene incorporado saberes que lo predisponen a sentir y evaluar determinadas situaciones para tomar un curso de acción. Así, por ejemplo, Antígona tienen afectos profundos por su familia sustentados por la creencias en leyes divinas, todo esto se muestra en el deber que siente de enterrar a su hermano a pesar de la prohibición del gobernante Creonte. Su entrega nos habla de los lazos familiares y divinos que sustentan a la misma persona que las realiza. Una mutua interinfluencia entre sentimientos-pensamientos-acción-entorno constituyen nuestras formas de vida. Dicho de otro modo, los sentimientos no son simples reacciones frente al mundo exterior, sino que se explican dentro de una narración personal y comunitaria, que contiene saberes y vivencias previas incorporadas en el *habitus*.

#### 4. La naturaleza del sentimiento moral

¿Cuándo un sentimiento es moral? ¿Cuál es el significado de la expresión “sentimientos morales”? ¿Hay sentimiento morales universales o universalizables?

Una respuesta clásica a la primera cuestión la podemos encontrar en Kant, quien queriendo salvar los afectos, inclinaciones y sentimientos (a los cuales había considerado todos bajo el imperio de la “naturaleza madrastra”), consideró que si están bajo el imperio de la razón pura, entonces adquieren un estatus moral. Afirma que “el respeto hacia la ley moral es un sentimiento que está producido por un fundamento intelectual, y ese sentimiento es el único que nosotros podemos conocer enteramente *a priori* y cuya necesidad podemos penetrar” (1995, 97). En otros términos, un sentimiento no puede ser considerado moral si precede a la ley moral *a priori* (1995, 98). Sólo estamos ante la presencia de sentimientos morales cuando se fundamentan en la ley moral y en el respeto a ella.<sup>178</sup>

---

<sup>178</sup> Un poco más adelante, Kant escribe: “Este sentimiento (bajo el nombre de sentimiento moral) es, pues, producido sólo por la razón. No sirve para juzgar las acciones ni para fundamentar la ley moral objetiva misma; sino sólo de motor para hacer de esta ley, en sí misma, la máxima” (1995, 100). En síntesis, la razón, además de autolegislarse, debe ser “tutor” de las inclinaciones, aquella que determina el carácter moral de los sentimientos. En *La metafísica de las costumbres* dice en la misma dirección: “El sentimiento moral es la receptividad para el

Por su parte, Marina ha llamado la atención de las contradicciones que se generan cuando se piensan los sentimientos en la vida moral. La primera contradicción es que suele considerarse que los sentimientos es lo que nos define, sin embargo, escapan a nuestra voluntad. La segunda contradicción es que los sentimientos, siendo irracionales, son fundamento de nuestra motivación, entonces ¿cómo es posible actuar racionalmente? La tercera contradicción es que desconfiamos y a la vez elogiamos los sentimientos (2004, 229-230).

Para ayudar a resolver dichas contradicciones establece tres criterios para evaluar éticamente nuestros sentimientos. Estos son: a) Son malos los sentimientos que anulan la libertad (2004, 230). El deseo de libertad pone límites a todos los deseos y sentimientos. Y valoramos la libertad porque la pensamos como valor apetecible, es la irrupción de la inteligencia en la vida afectiva. Así, se produce la distinción entre “valores vividos” y “valores pensados”, con los segundos limitamos los primeros:

Éste es el primer criterio de la vida sentimental, en el que encontramos la razón de la complejidad de nuestra vida. *El ser humano necesita vivir sentimentalmente, pero necesita también vivir por encima de los sentimientos. Aspira a vivir de acuerdo con valores pensados, pero esta tensión entre valores pensados y valores sentidos le va a producir grandes quebraderos de cabeza y de corazón.* (2004, 234)

b) Los sentimientos pueden ser evaluados éticamente según los efectos del comportamiento que fomenta (2004, 234). En tanto que los sentimientos nos disponen para la acción, éstos pueden perturbar o promover la convivencia, causar conflicto o crear paz, favorecer o no la comunicación. Este factor consecuencialista es importante en la medida que los sentimientos dependen de sus objetos y no están referidos a ellos mismos.<sup>179</sup> La alegría o la indignación que se alimenta de sí misma

---

placer o el desagrado, que surge simplemente de la conciencia de la coincidencia o la discrepancia entre nuestra acción y la ley del deber.” (1989, 254)

<sup>179</sup> Esta idea la tomamos de Hildebrand quien critica el carácter auto-referencial de los sentimientos: “deleitarse en el propio encendimiento afectivo es negativo para la autenticidad de los propios sentimientos, se trate de entusiasmo, indignación o lo que sea” (1997, 44). Más adelante vuelve a decir: “Cualquier disfrute introvertido causa necesariamente una perversión cualitativa.” (1997, 45)

sin tomar en cuenta el objeto de la alegría o de la indignación le quita el valor moral que podría tener. Sin duda, esto tiene que ver con la naturaleza intencional de nuestra conciencia.

c) Hay sentimientos adecuados o inadecuados respecto de un valor presente (2004, 237). Será adecuado sentir indignación ante una situación injusta, no sentirlo será inadecuado. Así como será inadecuado la desvergüenza y la ingratitud. Sin duda, esto dependerá de las creencias y su influencia en los sentimientos. “A partir de nuestra vida afectiva hemos inventado valores y ahora queremos tener los sentimientos adecuados” (2004, 241). Este asunto es relevante, ya que muestra tres momentos en la vida afectiva: los sentimientos son fuente de valores, pero éstos buscan ir más allá de los sentimientos y ese más allá son “nuevos estados sentimentales”. Y con ello se va reconfigurando el mundo. Eso mismo es lo que ocurre en la simpatía.

Esperanza Guisán ha sostenido la necesidad de distinguir entre sentimientos morales (caracterizados tanto por ser racionales y emotivos, logrados por un espectador imparcial) y sentimientos individuales no-cualificados. Esta distinción le sirve para señalar que existen dos tipos de fundamentación de la ética: una basada en los sentimientos morales y otra basada en los sentimientos no-cualificados. Es en este último grupo que surgen el subjetivismo, el relativismo metodológico y la negación de la razón práctica. Los referentes de las primeras teorías son Hume y Adam Smith, quienes no niegan la razón práctica empíricamente condicionada. Esta teoría tiene como supuesto el continuo entre lo sensitivo y lo racional, entre el es y el debe.

Releyendo a Hume, Guisán encuentra que la ética es un constructo que surge de las propias demandas y necesidades humanas, por lo que es a partir de la naturaleza humana que se puede fundamentar la ética. Es por nuestra constitución natural que experimentamos sentimientos de aprobación y desaprobación. En ello no hay arbitrariedad, sino que los sentimientos morales son juzgados desde la imparcialidad,

desde lo general. De esa manera, los sentimientos morales son fuente de los juicios morales, son peculiares e implican un distanciamiento. “Se trata...de un sentimiento *único* y diferenciado que se produce solamente cuando *todo* el ser humano con sus pasiones y su capacidad de reflexión procede a elaborar juicios morales” (Guisán 1994, 381).

En *Razón y pasión en ética*, Guisán había replanteado el “método de la actitud cualificada” de Brandt, que sea capaz de valorar las relaciones entre emotividad y racionalidad en ética. Y entre sus propuestas nos había señalado que el lenguaje moral no es ni solo racional ni emotivo, sino que comportan ambos elementos. Así puede sostener que los enunciados éticos son racionales en tanto que emanan de una emotividad intersubjetiva y son emotivos, en la medida que comportan racionalidad (1990, 237-241).

Razón y experimentación descubren dichos sentimientos. Con ello, no se descarta la razón en la ética, aunque su uso pasa a ser instrumental. Similar planteamiento encuentra en Adam Smith, quien creía necesario un espectador imparcial a fin incrementar la simpatía, a fin de tener sentimientos cualificados.

El sentimiento moral, por consiguiente, no es sino aquel, realmente peculiar, y distinto de los restantes sentimientos, que, orientado por la ilustración, el distanciamiento objetivo en las valoraciones, se produce mediante reajustes que expansionen la empatía en principio limitada, de modo que todos y cada uno de los individuos particulares puedan disfrutar de los gozes de una convivencia armónica. (Guisán 1994, 383)<sup>180</sup>

De manera semejante a Guisán, Nussbaum recurre al “espectador juicioso” de Adam Smith, que califica como “dispositivo confiable de filtración” (Nussbaum 1997, 107). Las características de este “constructo artificial” son: a) es espectador, en tanto que no participa personalmente en los hechos, aunque se interesa por los sujetos

---

<sup>180</sup> Esta misma idea de observador imparcial la encontramos en Dewey: “Ponernos en el lugar de los demás, ver las cosas desde el punto de vista de sus objetivos y valores y reducir por lo contrario nuestras pretensiones y demandas, hasta que lleguen al nivel que tendrían a los ojos de un observador imparcial, es la forma más segura de lograr la objetividad del conocimiento moral” (1965, 155). Este mismo filósofo considera que la simpatía es el instrumento para resolver situaciones complejas.

envueltos en el problema, por lo que toma cierto distanciamiento e imparcialidad; b) es capaz de imaginar la situación en la que están envueltas cada una de las personas, es decir, este espectador tiene una “identificación compasiva” con el otro; c) evaluación externa: “tanto la participación empática como la evaluación externa son cruciales para determinar el grado de compasión que es racional sentir por una persona” (1997, 109); d) el espectador juicioso tiene pensamientos asociados con las emociones, es decir, las emociones tienen un aspecto cognoscitivo.

Así, las emociones serán buenas guías cuando sea informada de lo que sucede y cuando sea la emoción de un espectador, no de un participante, lo que permite no incluir nuestro interés personal. “El método del espectador juicioso apunta ante todo a filtrar esas facetas de la cólera, el miedo y otras emociones que se centran en el yo” (1997, 110). A esta racionalidad pública pueden contribuir las obras literarias, en opinión de Nussbaum y de Smith.

Sin embargo, la idea ilustrada de un espectador imparcial presupone muchas otras cosas no compatibles con nuestra propuesta de razón práctica: tomar distancia de nuestros horizontes de significados desde donde podamos juzgar a las partes comprometidas. Todavía encierra la sospecha sobre el mundo de las pasiones y su carácter irracional. Quiere garantizar una objetividad sin percatarse que ella misma está plagada de subjetividad e intersubjetividad. Es producir en el individuo un desdoblamiento del yo (uno comprometido y otro neutral). Esconde la idea de una razón-juez que de manera imparcial evalúa y juzga el mundo interno. Mas la razón práctica no requiere de ese tipo de “espectador imparcial”, sino una que presuponga (en su pensar y sentir) un lazo vital y una mirada atenta a lo existente. Así pues, en lugar de un espectador imparcial necesitamos percatarnos en la conexión producida por la mirada atenta que funda un sentimiento moral o una razón sintiente.

Guisán sostiene que los sentimientos son fundamentos de la ética en un doble sentido: por un lado, porque en la justificación de los juicios prácticos es imprescindible hacer referencia a los sentimientos; por otro lado, asimismo, son

indispensables cuando se trata de justificar las motivaciones psicológicas. A modo de síntesis, señala sobre la ética de los sentimientos:

- No todos los sentimientos humanos son sentimientos morales, sino los que ayudan a la promoción de la excelencia individual y la vida cooperativa comunitaria.
- Los sentimientos morales no son puramente subjetivos, sino intersubjetivos, generados en la convivencia, y
- Dichos sentimientos no son frutos de una sociedad particular, ni se debe a las decisiones de individuos aislados y particulares, sino que permanecen en el tiempo, son transculturales, y en cierta medida inmutables (en tanto en cuanto no se modifique la naturaleza o condición humana). (Guisán 1994, 395)

Con esto también queremos afirmar que los sentimientos morales son fundamentos de la racionalidad práctica, por lo tanto de la ética, en la medida que son expresiones de la convivencia humana y de su influencia intersubjetiva. Las experiencias humanas van creando nuevos valores y ampliando nuestros sentimientos, creando asimismo la posibilidad de ampliar los marcos de nuestra moral personal y social.

Recapitulando, la ética de los sentimientos los ha rescatado del olvido por parte de la tradición filosófica racionalista, asimismo ha reducido los límites de la razón pura práctica kantiana, así como superar el peligro del absolutismo y el relativismo éticos. Guisán añade dos ventajas que este tipo de ética puede ofrecer:

- a) a nivel epistemológico, una sólida base de fundamentación de la ética, dando cuenta y razón de las peculiaridades de la condición humana, mientras que b) a nivel axiológico ofrecen las mayores garantías de que van a ser respetadas las decisiones libres, informadas e ilustradas de las personas humanas. (1994, 395)<sup>181</sup>

Exactamente, ¿cómo puede darse cuenta de la condición y actos humanos marginando los sentimientos involucrados en ellos? La marca platónica en la filosofía ha hecho que ésta se eleve al mundo de las ideas sin reconocer que esa misma

---

<sup>181</sup> Mas una cuestión concreta nos asalta: ¿el amor es cualificado moralmente? Esto nos surge a partir de la sentencia de Nietzsche: “Lo que se hace por amor acontece siempre más allá del bien y del mal” (1980, 107). ¿Qué sucede con los sentimientos, como el amor, que salen fuera del marco de la moralidad? ¿Deben a secas ser condenados porque son inmorales? ¿O es que la naturaleza de los sentimientos no es moral? Cuestiones importantes que desbordan nuestra pretensiones de esta investigación.

elevación presupone a las pasiones como origen, sustento y finalidad. Sin embargo, se hace indispensable seguir pensando en las condiciones para discernir la moralidad de los sentimientos, porque en ellos mismos hay una gama cualitativa que permite apreciarlos como superiores e inferiores. Y una de esas condiciones indispensables la encontramos en la mirada atenta, en la atención, que orienta la praxis y nos conecta con el mundo. Una razón sintiente, una "razón cordial" como la ha llamado Adela Cortina, tendrá pues carácter moral en la medida que haya un cultivo de la atención.

## **5. El progreso moral como expansión de los sentimientos**

¿En qué consiste el progreso moral? ¿Es posible educar los sentimientos? ¿Cómo educarlos? Estamos de acuerdo con MacIntyre cuando sostiene "que la educación moral es una educación sentimental" (2001b, 189). Sin embargo, ¿qué significa educación de la sensibilidad? No es tanto el control o dominio racional sobre los sentimientos, sino el cultivo y ejercicio de la disposición para sentir. También, como lo ha señalado MacIntyre, "así como podemos cultivar nuestra disposición a actuar, también podemos cultivar nuestra disposición a actuar con determinado sentimiento" (2001a, 144). ¿Cómo entender ese cultivo y ejercicio de nuestra sensibilidad? Sin duda, no significa una educación sobre las obras de arte ni es una educación para mejorar la apariencia física (sentido vulgar y comercial del término "estética"), sino aprender a cultivar nuestros sentidos. En la educación de la sensibilidad, por ejemplo, se trata de aprender a sentir, como escuchar los distintos sonidos y no sólo aquellos que nos agradan, a ver los distintos colores y formas, de ese modo el cuerpo y la mente estarán más sensibles y alertas. Ese es el sustento para un cultivo de los sentimientos: educar la sensibilidad a través de la atención. Dicho de otro modo, la educación de los sentimientos debe empezar por el aprender a mirar. A darse cuenta, por el cultivo de la atención. Una vida atenta, como lo ha indicado Esquerol (2006), implica una vida despierta, aspecto apreciado por Heráclito y el budismo. Además, implica un detenerse, porque frente al flujo incesante de contenidos mentales la mirada atenta nos permite observar quietamente dicho

movimiento. Mas esa atención abre un espacio necesario para recibir, dado que la mirada atenta a los contenidos mentales permiten ver sus nudos y abrir ese espacio y la flexibilidad requeridos para recibir nuevos contenidos cognitivos y afectivos. Y una vida atenta, contrario a la tendencia egocéntrica y narcisista, nos descentra y así amplia nuestra sensibilidad. Despertar, detenerse, recibir y descentrarnos, como aspectos de la vida atenta. Por lo que suscribimos plenamente lo que afirma Esquirol: “La atención nos conecta con el mundo, y esta conexión es la mejor vacuna contra dogmatismos, eslóganes, ideologías y lenguajes aparentemente técnicos pero en realidad vanos. También esta conexión es lo que salvaguarda de su atrofia al sentimiento moral.” (2006, 84)

¿Por qué es importante para la educación ética? La vida de la ciudad generalmente obstruye nuestra sensibilidad, dado que los sentidos sólo se convierten en medios por donde se expresa los contenidos mentales, resultando sensaciones condicionadas. Cuando "vemos" a un ser humano generalmente no lo vemos porque lo comenzamos a juzgar según su apariencia, condición social, raza, etc., de esa manera cometemos muchos actos inmorales y hasta nos acostumbramos a ellos. Así, nuestra mente moldea rápidamente nuestras sensaciones. La vida atenta es base del conocimiento de sí mismo, por eso es necesario volver a educar nuestras sensaciones y que puedan estar abiertas al mundo, dado que su función básica era y es conectarnos con el mundo exterior y orientar nuestras vidas. Debemos educar nuestra sensibilidad para que sea una base sólida de nuestras actitudes y acciones, ya que sin ella no son posibles. Especialmente para ir extendiendo nuestros marcos de consideración y afecto por los demás, como lo ha señalado Rorty, asunto con el cual estoy de acuerdo<sup>182</sup>. Y eso nos puede permitir mayor capacidad de “responder a las necesidades de grupos de personas más y más abarcativos” (2001, 91). Esto

---

<sup>182</sup> Sin embargo, el problema de la ética de los sentimientos de Rorty es que trabaja con la dicotomía razón-sentimientos, lo que le lleva a plantear la disyuntiva violencia o solidaridad. No explora las posibilidades de una razón práctica en la que las pasiones juegan un rol esencial, donde los elementos cognitivos y afectivos se requieren mutuamente para tener sentido moral. Rechazar la razón moderna no implica desechar la razón práctica. De lo contrario, una ética sostenida solo en los sentimientos (como opuestos y excluyendo a la razón) puede también llevarnos a la violencia, a no ser que se piense en “sentimientos morales naturales”, lo cual es como volver a atribuir esencias en la naturaleza humana.

implica “ampliar al máximo la simpatía” (2001, 93)<sup>183</sup>. A todo ello lo denomina progreso moral.

Y como estamos asumiendo que la vida ética es una vida atenta al mundo, a las relaciones y a uno mismo, significa ello que la vida ética tiene mucho de vida estética, de vida que se va realizando constante y creativamente. Y en la creación, el creador y la cosa creada son uno. Aunque muchos seres humanos no podamos ser artistas, podemos compartir con ellos la creatividad que nace de la vida estética, es decir, de la vida atenta. De ese modo, ir siendo auténticos dentro del contexto que nos ha tocado vivir. Con la atención, la vida moral encuentra su unidad con la vida estética<sup>184</sup>. Cuando nos referimos a la vida atenta nos referimos a una cualidad de la mente que no se identifica ni con los pensamientos ni con los sentimientos, sino que los sostiene. Una cualidad de una mente pacífica y sensible que nos permite estar arraigados a este mundo, pero a la vez nos da suficiente libertad para seguir explorando en la vastedad de la existencia.

Sin embargo, ¿cómo educar nuestras disposiciones a sentir e ir ampliando nuestra sensibilidad? Existen por lo menos tres maneras de educar los sentimientos. Por un lado, Marina y Nussbaum consideran que la literatura es un recurso importante para la educación de los sentimientos. “La literatura ha sido siempre —dice Marina— manual de educación sentimental, y debería continuar siéndolo” (2004, 22). Mientras Nussbaum considera que las novelas son importantes en la formación moral de abogados y jueces. Por otro lado, la experiencia de las relaciones humanas son una fuente inagotable donde se crean y forman sentimientos<sup>185</sup>. Por

---

<sup>183</sup> Más adelante pone una imagen del progreso moral: “es como coser una manta elaborada y policromada, más que tener una visión más clara de algo verdadero y profundo” (Rorty 2001, 99). Guisán también nos habla de la necesidad de ampliar nuestra simpatía: “Desde luego, cuando nuestro sentimiento de simpatía no está lo suficientemente desarrollado, nos dejaremos cegar por lo más “cercano”, como dirá Hume, olvidando el valor de las personas o cosas situadas a mayor distancia. Para Hume, las relaciones morales placenteras y provechosas son las que se basan en el punto de vista de un espectador imparcial que logre colocar a todas las cosas a una misma distancia. El sentimiento moral sería así un sentimiento humano corregido y potenciado por la inteligencia.” (2004, 57)

<sup>184</sup> Ya en *La morada del hombre* (2006) sosteníamos la importancia de la atención en la vida moral, la que puede dar un nuevo sentido a las tradiciones éticas de las virtudes, deberes y valores.

<sup>185</sup> Esta segunda posibilidad me la fue sugerida, de modo muy pertinente, por el profesor Víctor Samuel Rivera.

ejemplo, las pláticas con el abuelo, el diálogo y/o el juego con los padres, las relaciones amicales, etc., son espacios donde los sentimientos se van generando y cultivando incesantemente. Con esto, el tejido comunitario se fortalece y crea unos lazos que también son parte importante de nuestra identidad personal y colectiva.<sup>186</sup> Después de todo, la vida atenta no es a un vacío metafísico sino al tejido de nuestras relaciones vitales.

Finalmente, consiste en revalorar las enseñanzas antiguas, como la podemos encontrar en la tradición budista<sup>187</sup>. En esta tradición hay lo que se denomina el cultivo del corazón, es decir, un tipo de meditación que busca ampliar el marco de la sensibilidad, empezando por uno mismo, seguido por los seres queridos, las personas desconocidas hasta imaginar toda la humanidad en la tierra. Y a todos ellos abrazarlos con el corazón compasivo. Dice el texto budista sobre el amor universal (*metta*): “Así como una madre protege y vigila hasta con su propia vida a su único hijo, así, con un pensamiento ilimitado hay que amar a todos los seres vivientes, amar al mundo en su totalidad, arriba, abajo, en torno de él, sin limitación alguna, con bondad benevolente e infinita”<sup>188</sup>. No se trata solo del trabajo intelectual, sino también de la imaginación y los sentimientos, que con su propia inteligencia, encuentran caminos para expresarse positivamente. Así, las necesidades actuales de rescatar la importancia de los sentimientos para la vida moral también pueden encontrar sugerencias en las antiguas tradiciones culturales.

---

<sup>186</sup> Esa quizá sea una de las principales pérdidas en las formas de vida egocéntricas y narcisistas. Sin afectos sustantivos, fácilmente los individuos pueden perder el sentido de su existencia.

<sup>187</sup> La antigua enseñanza del Buddha Gotama estaba dividida en tres partes: sabiduría (*pañña*), moralidad (*sila*) y meditación (*samadhi*). Son tres partes que se retroalimentan y se sustentan mutuamente. Y dentro de los tópicos transversales se encuentra los Cuatro Estados Sublimes o Ilimitados: amor universal o benevolencia (*metta*), compasión (*karuna*), gozo altruista o simpatético (*mudita*) y ecuanimidad (*upekkha*).

<sup>188</sup> *Metta-sutta*, citado por Rahula 1978, 129. La compasión es una idea central en todas las tradiciones budistas.

## CONCLUSIONES

Nuestro trabajo ha querido presentar los grandes momentos de la razón práctica, los cuales expresan distintas facetas de la misma. Esta comprensión de los principales modelos de la razón práctica han sido el marco para plantear nuestras interpretaciones de su devenir y su necesaria recuperación, superando viejos presupuestos que algunos pensadores han arrastrado. Así, sostenemos que estas tradiciones requieren de un marco narrativo que permita aprovechar las facetas desplegadas por ellas. A lo cual unimos un presupuesto epistemológico, es decir, entender el mundo moral como complejo, dentro del cual las expresiones multifacéticas pueden encontrar sentido. Y finalmente creemos necesario recuperar la noción de sentimientos para entender la razón práctica, hasta el punto que sin los primeros no tiene sentido la segunda. En este esquema puede entenderse las siguientes conclusiones:

1. La racionalidad aristotélica no era monolítica, sino que desplegaba diversas formas que dependían de las finalidades y los objetos de investigación. Por lo que podemos encontrar, para los asuntos éticos y políticos, un tipo de racionalidad denominada “práctica”, que trabaja de un modo distinto que la racionalidad teórica.

2. La forma de trabajar de la racionalidad práctica es a través de la *phrónēsis*, entendida como prudencia y sabiduría práctica. A diferencia de la racionalidad científica, la racionalidad práctica tiene que ver con opiniones que son expresiones del mundo contingente y finito. En estas circunstancias se hace necesaria la dialéctica y la deliberación. En ambas hay un ejercicio público del lenguaje para buscar el mejor curso de acción. El ejercicio de la *phrónēsis* requiere de hombres buenos y virtuosos, es decir, Aristóteles coloca en una relación de interdependencia la prudencia y la virtud, la racionalidad práctica y la vida ética, la razón y las pasiones.

3. La racionalidad práctica aristotélica es dialógica, porque con la dialéctica y la deliberación, el lenguaje se convierte en un elemento sustancial para comprender y resolver los problemas prácticos. Además, entiende que los procesos deliberativos son típicos de los asuntos humanos, donde se hacen presentes creencias y deseos, y se busca la realización de un bien. Y la elección a la que lleguemos por el proceso deliberativo estará marcada por la posibilidad de errar. No es la certeza la que espera el hombre prudente ni tampoco tiene el sustento en verdades morales eternas, por lo que en el encuentro con otros tiene que ir encontrando el mejor curso de acción.

4. En lo que respecta al estoicismo hemos sostenido que su propuesta de racionalidad es un puente entre el mundo antiguo y el mundo moderno, especialmente por los postulados de una ley moral universal, de un *lógos* personal que armoniza con esa ley universal, del espacio interior como lugar de la libertad, de la conciencia del deber, de la reducción de la razón práctica a la razón científica, de la seguridad moral, entre otros aspectos. Y con esta racionalidad, el mundo antiguo nos ofrecía dos claros modelos de racionalidad que seguirán inspirando a las siguientes generaciones.

5. La razón ha sido uno de los temas que subyace a toda la obra kantiana. La razón es definida como aquella facultad que contiene principios y que garantiza un conocimiento *a priori*. La crítica permite que la razón vea sus propios límites y posibilidades, para superar el uso dogmático y escéptico. Kant distingue dos usos de la razón pura: el uso especulativo y el uso práctico. Mediante el uso práctico, la libertad adquiere realidad, cuando antes sólo podía ser pensada por la razón especulativa. Y la libertad es la que fundamenta la moral. El rol de la razón práctica en la filosofía kantiana es sumamente importante porque es identificada con la razón pura misma.

6. La razón kantiana no se deja determinar por los objetos, sino que ella misma determina sus objetos. Ella misma es juez para la realidad y la *praxis* humana. Esta

revolución copernicana de Kant hace que, en los asuntos morales, no sea la experiencia humana la que determine las normas de acción, sino que la razón práctica misma puede autolegislar para determinar las acciones. Por eso señala que la razón práctica es legisladora. La experiencia humana no es fuente de la moral, sino la razón práctica misma es su fuente. En esto radica la autonomía de la moral kantiana, que al darse leyes se autoconstituye.

7. El mandato que constriñe la voluntad se llama imperativo, que Kant considera indispensable para las voluntades no santas. Los distingue en hipotéticos y categóricos. Son estos últimos los que tienen un contenido moral porque son incondicionados. Los imperativos categóricos de universalidad, de respeto y del reino de los fines, son las formas racionales que nos permiten enjuiciar y valorar moralmente nuestras prácticas concretas tanto personales como colectivas.

8. La felicidad, que constituía el fin último de la ética aristotélica, tiene un papel más modesto en la ética kantiana. En primer lugar, ya perderá la centralidad en la moral porque la verá sometida a muchos factores empíricos. Por eso, Kant prefiere subordinarla a la moral misma, es decir, que siendo personas morales podemos ser dignos de la felicidad. Confía que siendo sujetos morales, siendo dignos de ella, seremos felices. Con lo que sustenta la felicidad en una esperanza escatológica. En todo caso, el bien pleno se encuentra en ambos, aunque la felicidad deberá estar sustentada en la moralidad. Eso se corresponde con el tratamiento de las virtudes y los deberes, porque las primeras deben estar sustentadas en los segundos.

9. Frente a la metafísica moral kantiana, el utilitarismo provee una fundamentación y metodología realistas que buscan tener una mayor influencia en la vida económica, política y moral. La racionalidad práctica utilitarista es teleológica, pero de una teleología instrumental porque todo es medido en función del principio de utilidad. La racionalidad instrumental, para no sustentarse en algún elemento abstracto, metafísico o sentimental, necesitaba de una medida donde todo placer cuente igual para decidir la tendencia del acto individual y colectivo.

10. Mill consideró que no todos los placeres tienen el mismo valor, por lo que en el cálculo no todo puede ser cuantificado de la misma manera. Y, a semejanza de Aristóteles, valora más las cualidades intelectuales y morales que apuntan a un mejoramiento de la humanidad.

11. Particularmente relevante es su concepción de la razón práctica. Considera a la ética dentro del arte y su método es el mismo que el del arte. Sin embargo, coloca como fundamentos de la reglas de la ética (y del arte) a los conocimientos científicos. Aunque no apuesta por leyes universales, considera más bien necesarios principios prácticos con fundamentos científicos. La ética (como el arte) expresan el fin deseable, mientras que busca los medios en la ciencia.

12. Es relevante el utilitarismo negativo, porque pone atención a uno de los aspectos que los utilitaristas olvidaron: la disminución del dolor, el cual no puede ser subsumida en la maximización del placer. Esto implica volver a una racionalidad prudencial y menos calculadora, ganando un sentido más humano y moral.

13. Las teorías de Weber y de la Escuela de Frankfurt constituyen un antecedente necesario a la teoría de la racionalidad comunicativa de Habermas. Weber nos presenta cuatro tipos puros de acción, donde solo la acción con arreglo a fines es considerada con mayor grado de racionalidad. Este tipo de racionalidad trabaja coordinando los fines y los medios. La mayor racionalidad del sistema capitalista hace que este tipo de racionalidad instrumental se exprese en la política, la ciencia y la economía.

14. Por su parte, Adorno y Horkheimer centraron su crítica en la racionalidad instrumental como expresión de la razón occidental. El objetivo de dicha racionalidad es conocer y dominar la naturaleza y la vida humana. Y la crisis de la cultura occidental está en la crisis misma de la razón instrumental. Por lo que buscan recuperar una razón crítica de sí misma y de sus productos.

15. Habermas considera que las acciones no se reducen a ser instrumentales, sino que existe un tipo de acción que es fundamento de toda acción: es la acción orientada al entendimiento, al acto comunicativo, que implica una racionalidad envuelta en un lenguaje y es intersubjetiva. El entendimiento es posible bajo las pretensiones de validez que son: inteligibilidad, veracidad, verdad y rectitud de las normas. Los asuntos morales tienen que ver con la rectitud de las normas.

16. Cuando son puestas en cuestión las pretensiones de validez de las normas, entonces se recurre al discurso, el cual tiene una lógica. El discurso está caracterizado porque es público e inclusivo, presupone igualdad en su ejercicio, excluye el engaño y la ilusión, y carece de coacciones. El objetivo de este discurso y sus reglas es permitir el consenso, con los que se pretende superar la desigualdad y la represión.

17. A su vez, el discurso práctico está sustentado por dos principios: el de la universalidad y el de la ética discursiva. Con el primero se señala la condición formal que ha de tener una norma válida, por lo que funciona como una regla de argumentación. Con el segundo, establece el cómo, así se requerirá de la aprobación de todos los afectados. El marco de esta teoría la constituye la "situación ideal de habla", presupuesto en todo entendimiento lingüístico, donde no existe diferencias ni coacciones.

18. Además, Habermas distingue tres tipos de racionalidad práctica (pragmática, ética y moral), inscribiéndose la suya en la racionalidad moral, porque es una racionalidad que busca principios universales, sostenida a su vez en una lógica universal. Tiene por finalidad la resolución de conflictos de modo justo e imparcial a través del entendimiento. En sentido kantiano, la validez de los discursos se encuentra en la imparcialidad y la universalidad del juicio. Y es la única racionalidad que actúa de modo dialógico.

19. Por su parte, MacIntyre plantea el carácter inconmensurable de las tradiciones éticas debido a una fragmentación de lo que antes era un lenguaje único y coherente. Hay pues un error en las teorías éticas de no verse a través de una narración histórica que les permita ver el estado actual. No acepta que el carácter interminable de nuestros debates morales se deba a la propia moral, sino que se debe a las interpretaciones emotivistas del lenguaje moral. Si pensamos en la narración histórica podemos percatarnos que la diversidad de puntos de vista es una de sus características, lo cual no necesariamente nos lleva a pensar en un debate interminable porque las culturas tienen la posibilidad de encontrar soluciones a sus problemas. Por lo que afirmamos la necesidad de seguir realizando fusiones de horizontes que nos vayan permitiendo encontrar respuestas a los discursos teóricos y culturales.

20. Las tradiciones éticas y culturales no son esquemas cerrados y acabados, sino que los debates interpretativos que hay en su interior son parte de su naturaleza, que van definiendo históricamente lo que es bueno para uno mismo y su propia comunidad. Esos debates van definiendo lo que son las mejores razones o argumentos y lo que nos va a permitir encontrar nuevas salidas y nuevos debates en el mundo moral. Aunque las buenas razones de una época no lo serán para otra nueva, esto no implica necesariamente una visión evolucionista.

21. Una de las críticas más importantes, señaladas por Taylor, al utilitarismo y al kantismo es que ambos presuponen un modelo epistemológico con el cual afirman una ruptura entre el conocimiento científico de los hechos y las distinciones cualitativas. Por eso la modernidad se impuso la necesidad de reducir la moral a principios explicativos y leyes universales, dejando de lado otros aspectos sustantivos de la moral. Sin embargo, en nuestra época hay una exigencia de ampliar el marco de lo que se considera moral para incluir las distinciones cualitativas (valoraciones, creencias, pasiones, historias, etc.).

22. La crítica al modelo epistemológico nos hace ver que el campo de la moral no es homogéneo y que los bienes que contiene son diversos. Es una ilusión pretender reducir esa complejidad a un aspecto o principio que le de unidad. Sin embargo, esa diversidad de bienes no impide la comprensión, porque aún desde nuestros horizontes podemos entender al otro, logrando consensos provisionales y comprensiones más abarcentes. La racionalidad tayloriana es transicional.

23. Esto nos hace afirmar que el fenómeno moral es complejo, por lo que siempre habrá una pérdida si queremos reducirla a un factor, por más importante que sea. Esos elementos heterogéneos e interrelacionados hacen pensar el fenómeno moral como un tejido en constante construcción. Las distintas racionalidades prácticas nos han mostrado diferentes facetas de la misma, por lo que no asumimos la reducción de la ética a una sola racionalidad.

24. La teoría de la complejidad de Morin nos ha presentado tres principios que podemos asumir para entender la complejidad del fenómeno moral: diálogo, recursividad y principio hologramático. El *diálogo* para evitar argumentos disyuntivos, de ese modo dar espacio a diversidad de voces. La *recursividad* para superar las visiones lineales de causa efecto y ver que los distintos componentes del fenómeno moral están interrelacionados. Por el *principio hologramático* poner de relevancia al individuo como a la sociedad, a la parte como al todo. Esto nos lleva a sostener que uno de los errores de las teorías éticas, especialmente modernas, ha sido simplificar la vida moral.

25. La razón misma es compleja porque involucra múltiples aspectos como sentido, orden, certeza, imparcialidad, universalidad, coherencia, discurso, etc. Asumir la historicidad de la razón dentro de una narrativa es posibilitar la racionalidad de otras voces que articulan sus propias significaciones. Así, se muestra una razón práctica no encargada de proporcionar certezas y orden universal, sino una razón que pueda permitir participación en el debate público y mejores comprensiones en el encuentro con el otro. Es lo que queremos entender por razón práctica transicional,

afirmada por Taylor, una razón que desde su propia narración puede abrirse a nuevas significaciones más amplias cuando intenta nuevas comprensiones del otro con sus creencias, normas y valores.

26. La racionalidad práctica encuentra sus verdades prácticas en la acción misma, lo cual no excluye saberes y tradiciones previos. Con ello queremos señalar el carácter irrenunciable e irreductible de la acción humana, que no puede convertirse en simple medio de ideas tecnocientíficas y éticas. Siempre hay un carácter irrepetible y novedoso en la acción humana, justamente por constituir el mundo de lo contingente y finito. Si bien hay normas que están en juego en la actividad humana, ellas no eliminan la incertidumbre de las acciones. Aunque parte de ella se reduce cuando a través del hábito interpretamos dichas normas.

27. La racionalidad de la acción no se muestra solo porque ésta está dirigida hacia el bien, sino también porque pueda estar orientada hacia el no causar sufrimiento, lo cual nos exige minimizar el malestar y el sufrimiento. Este carácter bitélico de la acción humana nos permite evitar el predominio del bien (que puede esconder el mal que provoca) y la excesiva idealización de su contenido a costa de los seres vivos. Minimizar el sufrimiento nos exige una mirada atenta, una actitud de cuidado, es decir, nos devuelve la mirada al mundo y a aquellos que posibilitan la existencia misma.

28. Uno de los componentes indesligables de la racionalidad práctica son las pasiones, porque es con respecto a ellas y las acciones que se constituye su sentido práctico. Una nueva interpretación de esta relación nos lleva a dejar el dualismo razón-pasiones, para verlos de un modo integrado. La misma razón práctica es pasional y las mismas pasiones tienen un elemento racional o cognoscitivo.

29. Por ser la razón práctica una razón pasional, los sentimientos son tan racionales o irracionales como puede serlo la propia razón. Los sentimientos son la

fuerza motivadora de las acciones, pero para que no sean simples reacciones al mundo exterior, deben integrarse al *habitus* mismo, al marco narrativo de la vida de las personas y las comunidades.

30. Aceptamos la idea de sentimientos morales como fundamentos de la racionalidad práctica, por lo tanto de la ética, en la medida que son expresiones de la convivencia humana y de su influencia intersubjetiva. Esas experiencias van creando nuevos valores y ampliando nuestros sentimientos, asimismo creando la posibilidad de ampliar los marcos de nuestra moral personal y social.

31. Sostenemos que el progreso moral se expresa en la ampliación de nuestros mejores sentimientos socialmente logrados. Afirmamos la vida atenta como un sustento necesario de nuestro mundo mental, tanto intelectual como afectivo, porque tiene por virtud mantenernos unidos —a partir de una mente serena— a nuestra experiencia vital, pero a la vez nos ofrece orientación para andar por el vasto camino de la vida. Por eso, el cultivo de la mirada atenta puede ampliar esos marcos afectivos necesarios para evaluar el progreso moral de la humanidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T. y HORKHEIMER, M. (1969). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: SUR.
- ANSCOMBE, G. E. M. (1986). "Del razonamiento práctico", en RAZ, Joseph (Compilador). *Razonamiento práctico*. México: F.C.E.
- ARISTÓTELES. (1969). *De Anima*. Traducción de Alberto Llanos. Buenos Aires: Juárez Editor.
- ARISTOTE. (1959). *Étique a Nicomaque*. Traducción de J. Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- ARISTÓTELES. (1959). *Ética a Nicómaco*. Trad. M. Araujo y J. Marías. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- ARISTÓTELES. (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES. (1954). *Ética Nicomáquea*. Trad. de Antonio Gómez Robledo. México: UNAM.
- ARISTÓTELES. (1987). *Metafísica de Aristóteles*. Edición trilingüe. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES. (1982 y 1995). *Tratados de lógica. (Órganon)*. 2 tomos. Trad. Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELIS. (1962). *Ethica Nicomachea*. Texto griego editado por I. Bywater. London: Oxford University Press.
- ARISTOTLE. (2002). *Nicomachean ethics*. Traducción, introducción y comentarios de S. Broadie y Ch. Rowe. Oxford: Oxford University Press.
- ARISTOTLES. (1941). *The Basic Works of Aristotle*. Editado por Richard McKeon. New York: Random House.
- ARISTOTLES. (1957). *The Physics*. Trad. Philip H. Wicksteed y Francis M. Cornford. Cambridge: Harvard University Press.
- ARREGUI, Jorge V. (2004). *La pluralidad de la razón*. Madrid: Síntesis.
- AUBENQUE, Pierre. (1999). *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica.

- BARTH, Paul. (1930). *Los estoicos*. Madrid: Revista de Occidente.
- BERTI, Enrico. (2002). *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola.
- BENTHAM, J. (1970). *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation*. Edición a cargo de J. H. Burns y H. L. A. Hart. London: University of London.
- BERMUDO, J. M. (1992). *Eficacia y justicia. Posibilidad de un utilitarismo moral*. Barcelona: Horsori.
- BERKOWITZ, Peter. (2001). *El liberalismo y la virtud*. Barcelona: Andrés Bello.
- BOLADERAS, Margarita. (1996). *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos*. Madrid: Tecnos.
- BOTERO URIBE, Darío. (2004). *Manifiesto del pensamiento latinoamericano*. Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio.
- BOURDIEU, Pierre. (1980). *Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- BOURDIEU, Pierre. (1997). *Razones prácticas. Sobre una teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- BRANDT, Richard B. (1989). *Teoría ética*. Madrid: Alianza Universidad.
- BROADIE, Sarah. (1991). *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press.
- COLOMER, J. M. (1991). *Bentham, textos cardinales*. Barcelona: Ediciones Península.
- CORTINA, A. (1989). "La ética discursiva", en CAMPS, Victoria (ed.), *Historia de la ética. 3. La ética contemporánea*. Barcelona: Crítica.
- CRUZ CRUZ, Juan. (1982). *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*. Pamplona: EUNSA.
- CULLITY, Garrett y GAUT, Berys, editors. (2003). *Ethics and practical reason*. New York: Oxford University Press.
- DEWEY, John. (1965). *Teoría de la vida moral*. México: Herrero Hermanos.
- DÜRING, Ingerman. (1990). *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. México: UNAM.
- EPICTETO. (2001). *Manual. Disertaciones por Arriano*. Madrid: Gredos.
- ESQUIROL, Josep M. (2006). *El respeto o la mirada atenta. Una ética para la era de la ciencia y la tecnología*. Barcelona: Gedisa.
- FARRÉ, Luis. (1952). *Espíritu de la filosofía inglesa*. Buenos Aires: Losada.

- FARRÉ, Luis. (1945). *Los utilitaristas*. Buenos Aires: Editorial Futuro.
- GAMIO, Gonzalo. (2007). *Racionalidad y conflicto ético*. Lima: IBC-CEP.
- GARAY, Jesús de. (2005). "Hermenéutica y formas aristotélicas de racionalidad", en OÑATE, Teresa, GARCÍA, Cristina y QUINTANA, Miguel A. (Editores), *Hans-George Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*. Madrid: Dykinson.
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto. (2000). *Instituciones suicidas. Estudios de ética y política*. México: Paidós.
- GILABERT, Pablo. (2002). "La reformulación de Habermas de la Teoría Crítica en términos de una teoría de la acción comunicativa. Una breve exposición", en NAISHTAT, Francisco (compilador). *La acción y la política: perspectivas filosóficas*. Barcelona: Gedisa.
- GIMBERNAT, José Antonio, editor. (1997). *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- GÓMEZ-HERAS, José Ma. Ga. (2003). *Teorías de la moralidad. Introducción a la ética comparada*. Madrid: Editorial Síntesis.
- GUARIGLIA, Osvaldo. (1997). *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. Buenos Aires: EUDEBA.
- GUISÁN, Esperanza. (2004). "Propuesta para una ética laica universal", en FERNÁNDEZ, L. F., ÁNJEL, J. G. y Rodríguez, F. (Editores). *La mosca, el pez y el acróbata. La responsabilidad del intelectual*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- GUISÁN, Esperanza. (1994). "Sentimiento moral", en CORTINA, Adela (Directora). *10 palabras clave en ética*. Navarra: Verbo Divino.
- GUISÁN, Esperanza. (1990). *Razón y pasión en ética*. Barcelona: Antropos.
- GUISÁN, Esperanza. (2002). *Introducción a la ética*. Madrid: Cátedra.
- GUISÁN, Esperanza. (1992). "El utilitarismo", en CAMPS, Victoria (ed.) *Historia de la ética. 2. La ética moderna*. Barcelona: Crítica.
- GUISTI, Miguel. (1988). "Universalidad de la razón o racionalidad de la acción", en CAMACHO, Juan (editor). *La racionalidad*. Lima: MAIJOSA.
- HABERMAS, J. (2002). *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*. Barcelona: Paidós.

- HABERMAS, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
- HABERMAS, J. (1991). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- HABERMAS, J. (1991). *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós.
- HABERMAS, J. (1989). *Teoría de la acción comunicativa. (Vol. I. Racionalidad de la acción y racionalización social)*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (1990). *Teoría de la acción comunicativa. (Vol. II. Crítica de la razón funcionalista)*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (2001). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- HELLER, Agnes. (2004). *Teoría de los sentimientos*. México: Ediciones Coyoacán.
- HILDEBRAND, Dietrich von. (1997). *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*. Madrid: Ediciones Palabra.
- HINTIKKA, Jaakko. (1974). "Practical vs. Theoretical Reason. An Ambiguous Legacy", en KÖRNER, Stephan (Editor). *Practical Reason*. New Haven: Yale University Press.
- HÖFFE, Otfried. (1986). *Immanuel Kant*. Barcelona: Herder.
- HOSPERS, J. (1979). *La conducta humana*. Madrid: Tecnos.
- ÍMAZ, María Jesús. (1997). "Sobre el estoicismo. Rasgos generales y figuras centrales", en GARCÍA GUAL, Carlos (Editor). *Historia de la filosofía antigua*. Madrid: Trotta.
- JAEGER, Werner. (1995). *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México: F.C.E.
- KANT, Immanuel. (1973). *Cimentación para la metafísica de las costumbre*. Traducción de Carlos Martín Ramírez. Buenos Aires: Aguilar.
- KANT, Immanuel. (1995). *Crítica de la razón práctica*. Traducción de E. Miñana y Villagrasa y de Manuel García Morente. Salamanca: Sígueme.
- KANT, Immanuel. (1994). *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índice de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara.
- KANT, Immanuel. (1982). *Critique of pure reason*. English Translation, Introduction and Glossary by Wolfgang Schwarz. Darmstadt: Scientia Verlag Aalen.

- KANT, Immanuel. (1964). *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Translated and analysed by H. J. Paton. New York: Harper Torchbooks.
- KANT, Immanuel. (1989). *La metafísica de las costumbres*. Traducción y notas de CORTINA, Adela y CONILL, Jesús. Santafé de Bogotá: Rei Andes.
- KOLNAI, Aurel. "Deliberation is of ends", en MILLGRAM, Elijah. Editor. (2001). *Varieties of practical reasoning*. Cambridge: The MIT Press.
- LALANDE, André. (1967). *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*. Buenos Aires: El Ateneo.
- LA SENNE, René. (1973). *Tratado de moral general*. Madrid: Gredos.
- LEAR, Jonathan. (1994). *Aristóteles. El deseo de comprender*. Madrid: Alianza Editorial.
- LITT, T. (1932). *La ética moderna*. Madrid: Revista de Occidente.
- LLAMA, Encarnación. (2001). *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*. Pamplona: EUNSA.
- LLEDÓ, Emilio. (1988). "Aristóteles y la ética de la "polis"." En CAMPS, V. (ed.) *Historia de la ética*. (Vol. I). Barcelona: Crítica.
- McCARTHY, Thomas. (1987). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.
- MACINTYRE, Alasdair. (2001a). *Animales racionales y dependientes*. Barcelona: Paidós.
- MACINTYRE, Alasdair. (2003). "Crisis epistemológicas, narrativa dramática y filosofía de la ciencia" en *Estudios de filosofía*. Número 5, pp. 83-100.
- MACINTYRE, Alasdair. (1982). *Historia de la ética*. Barcelona: Paidós.
- MACINTYRE, Alasdair. (2001c). *Justicia y racionalidad*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias.
- MACINTYRE, Alasdair. (2001b). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- MACKIE, J. L. (2000). *Ética. La invención de lo bueno y de lo malo*. Barcelona: Gedisa.
- MARCO AURELIO. (1977). *Meditaciones*. Madrid: Gredos.
- MARINA, José Antonio y LÓPEZ PENAS, Marisa. (2000). *Diccionario de los sentimientos*. Barcelona: Anagrama.

- MARINA, José Antonio. (2003). "De los sentimientos a la ética", en SANTOS GUERRA, Miguel Ángel (coord.) *Aprender a convivir en la escuela*. Madrid: Akal.
- MARINA, José Antonio. (2004). *El laberinto sentimental*. Barcelona: Anagrama.
- MARINGONI DE CARVALHO, Maria Cecilia. (2001). "Por uma ética ilustrada e progressista: uma defesa do utilitarismo," en Manfredo A. De Oliveira (org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes.
- MATHIEU, V. (1980). *Temas y problemas de la filosofía actual*. Madrid: Rialp.
- MILL, John Stuart. (2002). *El utilitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- MILL, John Stuart. (1963). *The six great humanistic essays of John Stuart Mill*. New York: Washington Square Press.
- MILL, James. (1979). *Essay on Government*. Indiana: Liberal Arts Press.
- MORIN, Edgar. (2001). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- MOSTERÍN, Jesús. (1984). *Historia de la filosofía. Aristóteles*. Madrid: Alianza Editorial.
- MOSTERÍN, Jesús. (1999). *Epistemología y racionalidad*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Inca Garcilaso de la Vega.
- NAISHTAT, Francisco. (2002). "La teoría weberiana de la acción en clave pragmática: del Weber "oficial" al Weber "no oficial", " en NAISHTAT, Francisco (compilador). *La acción y la política: perspectivas filosóficas*. Barcelona: Gedisa.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1980). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1985). *El ocaso de los ídolos*. Madrid: Ediciones BUSMA.
- NUSSBAUM, Martha. (1995). *La fragilidad del bien*. Madrid: Visor.
- NUSSBAUM, Martha. (1997). *Justicia poética*. Barcelona: Andrés Bello.
- O'NEILL, Onora. (1995) "La ética kantiana", en SINGER, P. (ed.) *Compendio de ética*. Madrid: Alianza Editorial.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. (1996). *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. (1996). *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola.
- QUINTANEIRO, Tania et al. (2003). *Um toque de clásicos. Marx, Durkheim, Weber*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- POLO S., Miguel. (1996). *Ética y crisis moral*. Lima: Perú Textos.

- POLO S., Miguel. (2008). "Fundamentación ética de la praxis educativa", en TIRINI, S. y POLO, M. (Coordinadores). *Reflexiones sobre la complejidad educativa*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Inca Garcilaso de la Vega.
- POLO S., Miguel. (2006). *La morada del hombre. Ensayos sobre la vida ética*. Lima: ISDEN-UNMSM.
- PEREDA, Carlos. (1993). "Dos modelos de razón ilustrada", en CRUZ, Manuel (editor). *Individuo, modernidad, historia*. Barcelona: Tecnos.
- RÁBADE, Sergio, LÓPEZ, Antonio y PESQUERO, Encarnación. (1987). *Kant: conocimiento y racionalidad. El uso práctico de la razón*. Madrid: Cincel.
- RAHULA, W. (1978). *Lo que el Buddha enseñó*. Buenos Aires: Kier.
- REVOLLEDO, Álvaro. (2006). *En busca de la virtud. La ética del emperador y del esclavo*. Lima: Mantaro.
- ROANI, Alcione Roberto. (2004-I). "Faktum der Vernunft: Uma Interlocação Polêmica", en la revista de filosofía *Filosofazer*. Año XIII, nº 24, p. 59 a 70.
- RORTY, Richard. (2001). *¿Esperanza o conocimiento?* México: F.C.E.
- SALLES, Arleen L. F. (1999). "Percepción y emociones en la moralidad", en *Isegoría*, Revista de filosofía moral y política, Nº 20, pp. 217-226.
- SAMARANCH, Francisco. (1991). *Cuatro ensayos sobre Aristóteles*. Madrid: F.C.E.
- SANZ ELGUERA, Julio C. (1998). *Argumentos morales y argumentos éticos*. Lima: UNMSM.
- SEN, A. y WILLIAMS, B., editors. (1982) *Utilitarianism and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SOBREVILLA, David. (1995). "Tres teorías sobre la razón y la racionalidad", en GARAYCOCHEA, W., BARREDA, T y ARRIETA, T. *Razón y acción en la filosofía actual*. Arequipa: UNSA.
- SOLOMON, Robert C. (1993). *The passions. Emotions and the Meaning of Life*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- TAYLOR, Charles. (1997). *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós.
- TAYLOR, Charles. (1996a). "La diversidad de bienes", en *La Política*, Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad. Paidós, Nº 1, pp. 65-81.

- TAYLOR, Charles. (1996b). "La explicación y la razón práctica", en NUSSBAUM, M. y SEN, A. (compiladores). *La calidad de vida*. México: F. C. E.
- TAYLOR, Charles. (1996c). *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós.
- TAYLOR, Charles. (1992). *Philosophy and the human sciences. Philosophical Papers 2*. New York: Cambridge University Press.
- TRUEBA, Carmen. (2000). "La racionalidad práctica en la Ética nicomáquea", en TRUEBA, Carmen (compiladora). *Racionalidad: lenguaje, argumentación y acción*. México: Plaza y Valdes.
- TUGENDHAT, Ernst. (1997). *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa.
- VELASCO, Juan Carlos. (2003). *Para leer a Habermas*. Madrid: Alianza Editorial.
- VILLACAÑAS, José L. (1987). *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*. Madrid: Tecnos.
- VILLORO, Luis. (1988). "Sobre el concepto de racionalidad", en CAMACHO, Juan (editor). *La racionalidad*. Lima: MAIJOSA.
- WEBER, Max. (1996). *Economía y sociedad*. México: F. C. E.
- WELLMAN, Carl. (1982). *Morales y éticas*. Madrid: Tecnos.
- WIGGINS, D. (1986). "La deliberación y la razón práctica", en RAZ, Joseph. (Compilador). *Razonamiento práctico*. México: F.C.E.
- WIELAND, Wolfgang. (1996). *La razón y su praxis. Cuatro ensayos filosóficos*. Buenos Aires: Biblos.
- WILLIAMS, Bernard. (1982). *Introducción a la ética*. Madrid: Cátedra.
- WOHLFART, João A. (2004-I). "Alcances e Limites da Filosofia Kantiana", en la revista de filosofía *Filosofazer*. Año XIII, nº 24, pp. 35-58.