

## *Derecho y Moral.*

Prof. Carlos Peña González.

### I

Uno de los primeros problemas a los que debe hacer frente un curso sobre Derecho y Moral –como el que ahora estamos comenzando- es el de su propia justificación. ¿Por qué es importante reflexionar, desde el punto de vista de la filosofía, sobre las relaciones que existen entre el *derecho*, por una parte, y la *moral*, por la otra? A primera vista –podríamos pensar- se trataría de esferas separadas y examinarlas en conjunto equivaldría a mezclar, por decirlo así, peras con manzanas.

En efecto, las diferencias entre el derecho y la moral parecen obvias y casi saltan a la vista.

Mientras la palabra derecho designaría –paradigmáticamente- a un conjunto de normas o prescripciones de conducta amparadas en el uso actual o eventual de la fuerza (una regla de derecho sería una que dijera “no debes hacer x y si haces x, entonces debe sobrevenir una sanción coactiva”)<sup>1</sup>, la palabra moral (o ética) designaría a un conjunto de normas desprovistas de coactividad que pretenden decirnos cómo debemos vivir (por ejemplo, la regla “no debes mentir”)<sup>2</sup>. Si bien tanto la moral como el derecho intentan guiar o dirigir la conducta humana, el derecho lo hace auxiliándose del uso de la fuerza, cuestión que no ocurriría, en cambio, con la moral. Pero no sólo existiría esa diferencia –consistente en que

---

<sup>1</sup> La noción de que una norma jurídica equivale a un mandato de conducta amparado por la amenaza de sanciones coactivas –que es la que acabo de utilizar en el texto- presenta varios problemas técnicos que una amplia literatura se encarga de analizar y describir. Hart (en *The Concept of Law*, 1961, traducción de Genaro Carrió, Buenos Aires: Abeledo Perrot, 1977) sostuvo que ese modelo (que en la tradición anglosajona se atribuye a Austin) no es compatible con la *variedad* de reglas jurídicas que presenta un sistema legal moderno. En el sistema legal chileno, por ejemplo, hay normas que equivalen más o menos a mandatos amparados por la amenaza de sanciones (v.gr. la regla “quien mate a otro será castigado”); pero hay otras normas que no es fácil equiparar a ese modelo. Hay reglas, por ejemplo, que establecen cómo se crean otras reglas (así ocurre con las normas relativas al procedimiento de creación de una ley); reglas que establecen cuando una regla pertenece al sistema jurídico o es válida; reglas que establecen cómo se aplican las sanciones (Hart las llamó, respectivamente, reglas de cambio, reconocimiento y adjudicación y, en su conjunto, reglas secundarias. Reservó la denominación de reglas primarias para aquellas que se asemejan al modelo de un mandato amparado en la amenaza de sanciones). Así entonces, sugirió Hart, las normas jurídicas son profundamente diversas (hay reglas primarias y reglas secundarias y, dentro de estas últimas, reglas de cambio, reconocimiento y adjudicación) y es difícil reducirlas todas a un modelo único. Hans Kelsen –en la *Teoría Pura del Derecho*, 1960- por su parte, sugirió que todas las normas jurídicas establecen deberes amparados en sanciones coactivas. Las normas que aparentemente carecen de sanciones de esa índole, serían normas que Kelsen llamaba “dependientes”. Se trataría de normas que serían, por decirlo así, “partes” de otras que sí contienen sanciones. Así ocurriría, por ejemplo, con las reglas que confieren competencias para ejecutar ciertos actos o las reglas que definen ciertos eventos.

<sup>2</sup> En general, la moral puede ser caracterizada como un conjunto de normas que establecen cómo debemos vivir a la luz de una cierta idea del bien o del deber. Como se ha insistido muchas veces, hay varios tipos de moral que deben ser distinguidas. Se encuentra la moral social o positiva, que sería la moral socialmente mayoritaria en un tiempo y lugar determinados y la moral autónoma o personal, que sería aquella que cada sujeto elabora para sí.

una emplearía la fuerza y la otra no- entre el derecho y la moral. Todavía habría una diferencia de certeza: mientras las reglas de derecho son promulgadas y publicadas por una autoridad a quienes reconocemos obediencia por múltiples razones (es decir, se trata de reglas *puestas* por alguien, y de ahí que se hable de “derecho positivo”), ello no ocurre, al parecer, con las reglas morales que poseerían múltiples fuentes que las harían profundamente inciertas (¿quién promulga y dota de autoridad a las reglas morales?). Todavía podría agregarse una circunstancia de orden político para mantener separadas y como cosas distintas a ambas esferas. En una democracia se reconoce el derecho de las personas a orientar su vida por muy diversas concepciones morales. En otras palabras, la pluralidad de la moral sería consustancial a la democracia. El derecho, en cambio, incluso en una sociedad democrática, debe ser único: si usted mezcla el derecho con la moral, entonces está suprimiendo la diversidad. Es propio de una sociedad democrática – podríamos decir- que exista una pluralidad de sistemas morales y, en cambio, un único sistema jurídico. Es verdad, podríamos agregar, que a veces el contenido de un sistema jurídico coincide con el contenido de un sistema moral, pero se trata de una coincidencia puramente contingente y *no necesaria*.

Si lo anterior es así ¿por qué entonces no reducir el derecho al examen y análisis de las reglas de derecho positivo (o sea, de las reglas puestas por la autoridad política en un lugar y un tiempo determinados) en vez de intentar mezclarlas con algo tan variable y a primera vista caprichoso como la moral? ¿Por qué analizar las relaciones entre el derecho y la moral? Hay, por supuesto, varias razones para hacerlo. Si descontamos los argumentos de autoridad que, aunque nada despreciables, suelen pasarse por alto (filósofos tan importantes como Aristóteles, Santo Tomás, Hegel o Kant creyeron que el derecho y la moral estaban indisolublemente ligados), restan, todavía, algunos otros argumentos.

En general, la pregunta relativa a por qué debo obedecer una regla de derecho no puede ser respondida esgrimiendo puros argumentos de hecho. Por ejemplo, si usted pregunta por qué debe obedecer la norma jurídica conforme a la cual usted debe pagar sus obligaciones, usted no espera una respuesta del tipo: “porque si no lo haces, serás castigado”. Cuando usted formula una pregunta de esa índole no quiere saber *qué le ocurrirá si no cumple*: usted quiere saber *porqué* debe cumplir (una cosa es que usted sepa *qué* le ocurrirá si no obedece a sus padres. Otra cosa es que usted sepa *por qué* debe obedecerles). En otras palabras, usted pregunta si existe alguna razón para ejecutar la acción de cumplir. Ahora bien, para identificar esas razones usted puede esgrimir reglas jurídicas (frente a la pregunta de por qué debo cumplir la norma jurídica “a”, usted puede identificar la norma jurídica “b” que ordena cumplirla y así sucesivamente); pero usted no puede ir hasta el infinito en esa regresión. Va a llegar un momento en que deberá dar una razón no jurídica para cumplir. Ese tipo de razones no jurídicas es lo que la literatura identifica –según veremos- como razones morales. Hay aquí un motivo, entonces, para preocuparse de las relaciones entre derecho y moral<sup>3</sup>.

Pero existe todavía otra circunstancia que hace imprescindible ocuparse de este tema desde el punto de vista de la filosofía.

---

<sup>3</sup> Cfr. Nino, Carlos, Derecho, Moral y Política. Una revisión de la teoría general del derecho, Barcelona: Ariel, 1994.

Como veremos, uno de los problemas habituales de la filosofía moral es el de dilucidar si existen o no estándares objetivos para juzgar la corrección o la bondad de las acciones humanas<sup>4</sup>. En la filosofía es posible encontrar variadas respuestas a ese problema y cada una de ellas posee algún impacto en el derecho, en la medida que las reglas jurídicas contienen implícitamente una valoración de las acciones humanas. Como usted comprende, la *valoración de una acción* –digamos la acción de matar- es una cuestión lógicamente previa a su calificación como Obligatoria, Prohibida, Permitida o Facultativa por parte de una regla jurídica<sup>5</sup>. En otras palabras, para saber si una acción –la acción de matar- ha de ser, digamos, obligatoria o prohibida, se requiere *antes* disponer de alguna valoración de esa acción (de alguna calificación previa que nos diga si la acción del caso es buena o es mala, es correcta o incorrecta). Desde luego, el único tipo de valoración que podemos efectuar los seres humanos, los hombres y las mujeres, no es la valoración ética; pero, con frecuencia esa valoración o estimación de la acción que se trata de regular, es una estimación o valoración ética. Es esta una razón para que, en un curso de derecho, nos ocupemos de este problema.

Pero no son esas las únicas razones para estimar relevante este problema. Hay también una razón puramente conceptual (que, con todo, expondré aquí con algo de ligereza y corregiré más tarde).

Como usted sospecha –por lo que vengo diciendo- uno de los debates más intensos en la literatura jurídica se plantea en torno al tipo de relación que deben poseer entre sí el derecho, por una parte, y la moral, por otra parte. Hay quienes piensan que para establecer qué regla es derecho y cuál, en cambio, no lo es, es necesario previamente someter la regla a un previo test de moralidad. Según este punto de vista, una regla para ser considerada “de derecho” debe cumplir no sólo con ciertos requisitos procedimentales o de carácter formal (haber sido producida por los órganos y en base al procedimiento previsto en su norma inmediatamente superior o fundante), sino que también debe cumplir con requisitos que miran a la moralidad de su contenido. Es obvio que quienes así piensan –los jusnaturalistas- suponen que existen estándares de moralidad objetivos cuyo uso permite establecer qué regla queda cubierta con el concepto de derecho y cuál, en cambio, no. Una tesis jurídica, entonces, (el iusnaturalismo) está fuertemente asociada a una tesis ética<sup>6</sup>. Comprender ésta (la tesis ética) es básico para comprender cabalmente aquella (la tesis jurídica).

---

<sup>4</sup> Mackie, *Ethics. Inventing right and wrong*, England: Penguin Books, 1990, p. 20.

<sup>5</sup> Es lo que usted, con toda seguridad, conocerá en su curso de teoría de las normas como operadores deónticos. Como usted sabrá, las normas poseen diversos elementos. Habitualmente se citan los sujetos (el emisor, el imperado por la norma, el destinatario de la acción que la norma prescribe); el contenido (la específica acción u omisión que la norma establece como debida); las condiciones de aplicación (las circunstancias que han de verificarse para que la acción sea, en efecto, debida) y el carácter de la norma. El carácter de la norma depende de su operador deóntico. Así, Vp (prohibido hacer P, donde p es cualquiera acción), es una norma prohibitiva y Onp (obligatorio no hacer p) es obligatoria, aunque ambas normas pueden decir, finalmente lo mismo (Vp, prohibido fumar, es equivalente a Obligatorio no fumar). Esto último es lo que se quiere decir cuándo se afirma –como habrá ocurrido en su curso de teoría de las normas- que los caracteres deónticos son interdefinibles.

<sup>6</sup> En términos puramente conceptuales, un iusnaturalista defiende las siguientes tesis: a. existen principios de moralidad universales; b. esos principios son susceptibles de ser conocidos; c. una regla, para ser una regla de derecho válida, debe poseer un contenido que resulte compatible o se derive de esos principios.

No está demás entonces que –quienes nos ocupamos del derecho- nos preguntemos qué respuestas se han formulado frente a la índole de los estándares éticos. En términos más técnicos, no está demás que quienes nos interesamos por el derecho, nos ocupemos de algunos temas relativos a la razón práctica. Pero ¿qué debe entenderse por razón práctica?

La distinción entre las cuestiones *teóricas* y las cuestiones *prácticas* es antigua y ha sido sostenida por autores de prestigio. Puede afirmarse en principio que mientras *lo teórico* (theoria, contemplación) es relativo al pensamiento o, mejor todavía, a la esfera de la contemplación; *lo práctico* (praktikos) es lo relativo a la acción. Mientras la pregunta relativa a cómo es el mundo (¿por qué los planetas giran ordenadamente y no van cada uno por su cuenta?) es una pregunta teórica; la pregunta cómo debo vivir o cómo debo comportarme (¿debo torturar al secuestrador para saber el paradero de su víctima? ¿debo impedirle a un sujeto adulto que consuma drogas?) es una pregunta práctica. Se trata, como es fácil de observar, de preguntas distintas si atendemos a la manera en que buscamos sus respectivas respuestas. Las preguntas teóricas, en general, son respondidas –sugirió Quine- echando mano a información empírica y a algún conocimiento formal (¿Cuántos planetas hay en el sistema solar?, admite una respuesta que es fruto de observaciones empíricas y de las matemáticas). Otros autores han sugerido que las preguntas teóricas buscan *explicaciones o predicciones*. Las cuestiones prácticas, en cambio, no parece posible responderlas sólo por referencia a eventos empíricos (hechos), ni, tampoco, echando mano a cuestiones puramente formales<sup>7</sup>. Si usted se pregunta si debe o no consumir drogas, de poco le sirve que le informe que la mayoría de la gente lo hace (como es obvio, que la mayoría haga algo no provee de ninguna razón para que usted también lo haga: ¿por qué usted debiera comportarse como lo hace la mayoría?) o que le exhiba evidencia del daño que producen (quizá usted piensa que la estadía en este mundo no vale la pena y *quiera* causarse daño). Cuando planteamos preguntas prácticas -¿qué debo hacer en tal caso?- no buscamos dilucidar las causas que incidirán en nuestro actuar, ni, tampoco, predecir lo que haremos. Buscamos saber lo que debemos hacer. Hay autores que han sugerido que tanto el razonamiento práctico como el teórico se relaciona con normas. Mientras el razonamiento teórico se ocupa de las creencias que debemos tener, el razonamiento práctico se ocuparía de las acciones que debiéramos ejecutar; el primero modificaría nuestras *creencias* en cómo es el mundo, el segundo, modificaría nuestras *intenciones*.

Por supuesto, la existencia de actitudes intencionales de parte de los seres humanos, plantea múltiples problemas a la filosofía. Pero intuitivamente somos capaces de distinguir entre actitudes proposicionales (que tienen una función de representar al mundo tal como es) y actitudes intencionales (su intención de ir de compras no es representacional. Si usted quiere ir de compras, usted espera alinear su conducta con el mundo y no simplemente reflejarlo).

Con apoyo en esa distinción, al menos desde Aristóteles suele distinguirse entre la filosofía práctica y la teórica, o, más ampliamente aún, entre la razón teórica y la razón práctica (o,

---

<sup>7</sup> Nada de eso significa que el análisis formal de conceptos morales básicos (como “debe”) no tenga importancia práctica. Un análisis de ese tipo (respecto del concepto de “debe”) es el que ha llevado a cabo Hare.

con algo de más ligereza, entre las ciencias teóricas y las prácticas)<sup>8</sup>. La razón teórica se ocuparía de indagar en cuestiones relativas a cómo son las cosas y cómo se relacionan entre sí; la razón práctica, en cambio, se ocuparía de responder preguntas del tipo ¿qué debo hacer?, ¿cómo debo comportarme?. Aristóteles sugiere que las preguntas prácticas se refieren a asuntos que, en algún sentido, dependen de nuestra voluntad, de las acciones que seamos capaces de realizar. No tendría ningún sentido, sugiere Aristóteles, que nos pusiéramos a deliberar acerca de cómo deben orbitar los astros (puesto que ellos orbitan con independencia de nuestra voluntad); aunque sí tiene sentido que nos preguntemos cómo debemos vivir (porque suponemos que la vida que llevamos depende, en una medida relevante, de lo que decidamos). Por ejemplo, dice Aristóteles, “ningún lacedemonio delibera sobre cómo los escitas estarán mejor gobernados, pues ninguna de estas cosas podrían ocurrir por nuestra intervención”<sup>9</sup>.

Kant, por su parte, distingue entre el arbitrio animal (*arbitrium brutum*) y el arbitrio humano. El primero es el que es determinado por las inclinaciones o por los impulsos sensibles (v.gr. el animal actuaría movido por sus apetitos). El arbitrio humano, en cambio, si bien es afectado por los impulsos (el hambre o el miedo afectan o influyen, sin duda, en su comportamiento) no es *determinado* por ellos. En los seres humanos, pensó Kant, la razón puede guiar la acción, puede ser razón práctica<sup>10</sup>.

Hegel, por su parte, sugirió que la conciencia teórica “considera lo que es y lo deja como es. La conciencia práctica, en cambio, es la conciencia activa que no deja lo que es sino que produce modificaciones y engendra desde sí determinaciones y objetos”<sup>11</sup>. En la conciencia práctica, sugiere Hegel, el objeto está determinado por mí y no yo por el objeto. La facultad práctica comenzaría entonces por una determinación interna que transita hacia lo externo: a todo ello se llamaría actuar.

Como se ve, la distinción entre lo teórico y lo práctico parece suficientemente asentada en la reflexión filosófica. Con todo, miremos más de cerca lo que hemos llamado razón práctica. ¿Existe algo así como la razón práctica? ¿No será más bien –al margen de las apariencias- que cuando decidimos lo que haremos estamos, en verdad, privados de cualquier auxilio racional?

En su sentido más obvio, la razón práctica es *instrumental*: nos ayudaría a escoger los medios más eficientes para el logro de los fines que nos hemos propuesto (cualquiera ellos fueren). La teoría del consumidor, por ejemplo, utiliza un concepto de racionalidad instrumental (una forma, como vemos, de la razón práctica). Si usted quiere satisfacer el deseo x, entonces usted escogerá el medio más eficiente (atendidas sus restricciones de recursos) para satisfacerlo. Si supongo que usted quiere maximizar sus utilidades en la vida, entonces parece obvio que usted deberá escoger siempre el medio que le confiera un mayor bienestar al más bajo coste. Algunos autores, han hecho el intento de derivar reglas de

---

<sup>8</sup> Cfr. Nowell-Smith, P.H. *Ethics*, Penguin Books, 1954, p. 11.

<sup>9</sup> *Ética nicomaquea*, 1112<sup>a</sup>-1112<sup>b</sup>

<sup>10</sup> *La metafísica de las costumbres*, 214.

<sup>11</sup> *Propedeútica filosófica*, 4, citado en Cordua, Carla, Selección de textos políticos de Hegel, en: *Estudios Públicos*, 54 (Otoño 1994).

justicia a partir de una concepción puramente instrumental de la racionalidad práctica. Rawls, por ejemplo, según una interpretación convencional<sup>12</sup>, sugiere recrear las condiciones del contrato social bajo condiciones de absoluta ignorancia entre quienes lo celebran. Si suponemos que cada uno intentará maximizar su bienestar (pero ignora sus capacidades) entonces la racionalidad lo obligará a suponer que él podría estar en cualquier situación. El resultado será que actuará imparcialmente, poniéndose en el lugar de todos al tiempo de decidir. (Suponga que Pedro, Juan y Diego deben acordar las reglas que regirán su vida futura. Deben acordarlas por unanimidad. La condición es que ninguno de ellos conoce sus capacidades, ni su sexo. Ellos no saben si tienen o no talento. Sólo saben que quieren tener la mejor vida posible. Si son racionales –si quieren asegurar para sí el máximo de bienestar- entonces se verán obligados a ponerse en todas las hipótesis y a acordar reglas de justicia para el caso que sean desfavorecidos por la fortuna).

El principio de racionalidad instrumental como regla básica de la razón práctica presenta, sin embargo, múltiples problemas. Deja fuera de la racionalidad *los fines del agente* y no es del todo claro –como lo sugieren los pragmatistas- que se trate de una regla estrictamente neutral.

Por eso desde antiguo la racionalidad práctica no ha quedado restringida solamente a su aspecto instrumental. La verdad es que el problema de mayor interés que plantea es el relativo a *los fines*, no a los medios. El problema más acuciante que tenemos los seres humanos no es el de saber cómo alcanzar nuestros fines<sup>13</sup> (que es el problema que resuelve la racionalidad instrumental), sino el de saber si los fines que apetecemos son o no son correctos. ¿Qué fines debemos tener y perseguir? ¿Podemos responder esa pregunta en términos racionales? En otras palabras ¿es la razón práctica algo más que racionalidad puramente instrumental?

La investigación acerca de ese tipo de preguntas recibió un gran y brillante impulso una vez que se tradujo al latín la obra de Aristóteles. Aristóteles, como veremos más adelante, había sugerido que todas las cosas “parecen tender a algún bien (telos)”. Y aunque algunas cosas las queremos como medio para lograr otras, ha de haber alguna, pensó, que queramos por sí misma y no en razón de ninguna otra ulterior (de otra manera, dijo, “nuestros deseos serían inútiles y vanos”). Si eso es así –si ha de existir un bien semejante, algo que apetezcamos por sí mismo y no en razón de ninguna otra cosa ulterior- entonces “el conocimiento de este bien tendrá un gran peso en nuestra vida y, como aquellos que apuntan a un blanco, alcanzaríamos mejor el que debemos alcanzar”<sup>14</sup>. Aristóteles denominó a ese bien último eudaimonía: el máximo despliegue de nuestra función (ergon) más propia, el logos. El primer gran comentarista medieval de la obra de Aristóteles fue Alberto Magno (Alberto el Grande, 1200-1280), también llamado –por una inteligencia y una erudición que todavía despierta sorpresa- Doctor Universalis. Tuvo como discípulo nada menos que a Tomás de Aquino. Los comentarios de Alberto fueron indispensables

---

<sup>12</sup> Para revisar las interpretaciones habituales de Rawls, puede verse: Peña, Carlos, Rawls: equilibrio reflexivo, constructivismo y razón pública, en: AAVV, John Rawls. Estudios en su memoria, Valparaíso: Edeval, 2.003, pp. 333-439.

<sup>13</sup> Quien sabe el por qué, siempre encuentra el cómo, dice Nietzsche.

<sup>14</sup> *Ética nicomaquea*, 1094a-1094b

para que surgiera una ciencia de la moral en la edad media, es decir, un intento por dilucidar la racionalidad no sólo de los medios, sino de los fines que los seres humanos perseguimos.

En el más estricto sentido –sugiere Tomás de Aquino- el término razón práctica alude a un tipo de razonamiento que es en todo análogo a las deducciones de la razón que llamamos teórica. En ambos casos (sea que se trate de la razón teórica o de la razón práctica, sugiere Tomás) existen ciertos principios que son conocidos por sí mismos (principia per se nota) desde los que es posible derivar consecuencias. ¿Cuáles son los principios de la razón práctica? Todos los actos humanos, sugiere Tomás, son dirigidos a un fin y eso permite reconocer el principio fundamental de la ética: “haz el bien y evita el mal”. Por supuesto, Santo Tomás define el bien de una manera independiente de esa fórmula y cercana –según veremos- a como lo hace Aristóteles: el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden<sup>15</sup>. En el caso del bien humano se trata de la felicidad, de la beatitud. Por referencia a ese bien, sugirió, hay cosas que son malas en sí mismas (mala in se) y no sólo en razón de que estén prohibidas (mala prohibita). Santo Tomás debe ser examinado con cuidado. A pesar de las apariencias –y de algunas ideas que lo caricaturizan con afanes puramente polémicos- los puntos de vista de Santo Tomás son, en muchos aspectos, y como veremos, irremplazables en un análisis de la racionalidad práctica.

Un giro en las concepciones acerca de la razón práctica –que examinaremos de cerca más adelante- se experimenta con Kant. Al revés de lo que creyó el pensamiento medieval (por ejemplo, Santo Tomás, leyendo a Aristóteles) Kant sugirió que el ser humano no poseía un telos (un propósito o fin) predeterminado al que, simplemente, debiera someterse. En vez de eso, creyó que la moralidad radicaba en la posibilidad de someterse a leyes autónomas (normas que el sujeto, usted o yo, se da a sí mismo). Sólo un ser racional, sugiere Kant, tiene la capacidad de actuar de acuerdo con leyes, de acuerdo con principios (y no sólo movido por apetitos); en otras palabras, agrega, sólo un ser racional tiene una voluntad. Y desde que la razón demanda actuar en base a principios, la voluntad de hacerlo es la razón práctica<sup>16</sup>. Kant, como veremos, sugiere que no hay nada en el mundo absolutamente bueno (la inteligencia y la riqueza, por ejemplo, no son intrínsecamente buenas puesto que pueden ser mal empleadas) salvo la buena voluntad, la voluntad de actuar de acuerdo a leyes universales y al mismo tiempo autónomas (la buena voluntad es lo único, dijo, que brilla “como una joya”). ¿Cómo es eso posible? En otras palabras, ¿cómo sería posible que los seres humanos sometiésemos nuestra conducta a reglas universales (igualmente válidas para todos) y al mismo tiempo autónomas (es decir, autolegisgadas, fruto de nuestro propio discernimiento)? Kant sugiere que si existe una ley semejante, ella debe determinar la acción humana sólo por la forma y no por la materia<sup>17</sup>. El resultado –que ya examinaremos de cerca- es el Imperativo Categórico: “Obra conforme a una máxima que puedas convertir al mismo tiempo en principio del obrar universal”. Si puedes querer x (donde x es cualquier acción) y querer, al mismo tiempo, y sin contradicción, que x sea un deber universal, entonces x (tu máxima) es moral. Así, ejemplifica Kant, si me propongo incumplir los contratos cuando me convenga, es obvio que esa máxima no es moral: no puedo querer que

---

<sup>15</sup> STh I-II, 94,2.

<sup>16</sup> Fundamentación para la Metafísica de las Costumbres, II, 37.

<sup>17</sup> Tercer teorema de la Crítica de la Razón Práctica.

sea principio del obrar universal. Si así fuera no habría contratos y mi propia máxima sería imposible<sup>18</sup>. Si la máxima no es universalizable, entonces no es moral. Los planteamientos de Kant poseen la máxima importancia y han influenciado buena parte de la filosofía moral y política contemporánea. Es probable que su influencia derive del hecho que su principio de moralidad es puramente procedimental, dejando un amplio campo al discernimiento individual. Con todo, no ha estado exenta de clásicos reproches. El más conocido es el que le dirigió Hegel.

Hegel –al igual que Kant- fue un gran admirador de la revolución francesa. Nacido en 1770, vivió en medio de la edad moderna y en su época asistió a dos revoluciones, la francesa y la americana. Su obra –considerada tradicionalmente de una inmensa dificultad- es inseparable de su visión histórica. Para Hegel, la historia poseía una racionalidad intrínseca, una dirección provista de sentido: la historia universal es para él el desarrollo del principio cuyo contenido es la conciencia de la libertad. Gran parte de su obra puede ser entendida como el intento de comprender la situación que cabe en suerte a “nosotros, los modernos”, en este mundo de cambios radicales –de industrialismo y de mercado- que es donde aparece esta libertad radical.

Hegel mantuvo, hasta cierto punto, una concepción de la racionalidad práctica más compleja que la de Kant (la que, por supuesto, conoció al dedillo). Reprochó a Kant que el Imperativo Categórico carecía de contenido (ironizó incluso sosteniendo que “acabar con la pobreza” era una máxima que no podía ser universalizada). En opinión de Hegel, el razonamiento práctico no puede prescindir de una cierta noción de bien. Cualquier razonamiento práctico debe comenzar, sugirió Hegel, enunciando el bien que se está tratando de lograr: declarando qué es lo bueno y lo mejor (en esto coincide, por supuesto, con Aristóteles). Pero, para los modernos no hay bienes que sean inmediatamente obvios. ¿Cuál deberá ser entonces la premisa del razonamiento práctico? Esa premisa, sugiere Hegel, no puede ser otra que la libertad misma. La libertad es, “para nosotros los modernos”, lo mejor y lo más bueno. Pero ¿qué puede significar eso como premisa, como punto de partida, de nuestro razonamiento práctico? ¿Acaso la libertad así entendida no es tan vacía como lo era, a los ojos de Hegel, el Imperativo Categórico de Kant? Lo que ocurre, sugirió Hegel, es que la libertad no opera en el vacío, desprovista de todo contexto. Los seres humanos desenvolvemos nuestra vida al interior de un momento histórico que nos inculca creencias pre reflexivas y prejuicios que van, poco a poco, configurando nuestra identidad. La “negatividad” de los seres humanos (así llamaba Hegel a la capacidad autorreflexiva) nos lleva, al mismo tiempo, a reflexionar si acaso esa identidad y esas nociones de lo que es bueno –en las que hemos sido socializados- merecen o no la pena. La lealtad hacia esos bienes de la libertad queda asegurada gracias a la “negatividad”. Ahora bien, tanto la negatividad (es decir, la reflexividad sobre lo que somos o hemos llegado a ser), como el deseo de la libertad, se soportan en un conjunto de prácticas y en un entramado de instituciones que, en su conjunto, Hegel llama “eticidad”. En términos generales, si Kant había llamado la atención acerca de las reglas morales (destacando sus características de autonomía y universalidad), Hegel parece plantearse el problema de cómo motivar la acción hacia el cumplimiento de esas reglas.

---

<sup>18</sup> Como saben los comentaristas, el Imperativo Categórico plantea varios problemas. En el ejemplo, he optado por interpretarlo como si Kant enunciara una contradicción performativa o pragmática.

Lo que esos autores tienen en común –me refiero, es obvio, a Aristóteles, Santo Tomás, Kant y Hegel– es su convicción que la pregunta relativa a cómo debemos vivir admite una respuesta racional. Nuestros debates morales (cada vez más frecuentes en medio de la diversidad de la vida contemporánea) no equivaldrían, según estos autores, a “puros ruidos y furias”. Hubo, sin embargo, en el amplio campo de la historia de las ideas quienes creyeron que no era posible hablar con sentido o con significado de cuestiones evaluativas (es decir, de cuestiones relativas al deber o al valor de las acciones). En otras palabras, ha habido quienes niegan la posibilidad de hablar con sentido acerca de cuestiones morales.

Es difícil conciliar ese punto de vista –conforme al cual no es posible discutir racionalmente nuestros puntos de vista morales– con nuestras prácticas sociales y lingüísticas (con la manera en que usted argumenta en su vida cotidiana). En los hechos, los seres humanos poseemos ideas firmes acerca de cómo debemos vivir, estimamos algunas cosas y desestimamos otras y en base a esas convicciones evaluamos la conducta de los demás. Creemos que algunas personas viven mal su vida, que la malgastan y a menudo pensamos que tienen ideas morales erróneas. Argumentamos en cuestiones morales siguiendo reglas formales y buscamos mantener puntos de vista coherentes. Ni usted ni yo, cuando debatimos cuestiones morales –v.gr. acerca de si debe o no permitirse el aborto o acerca de si es o no bueno consumir drogas– estamos simulando; por el contrario, somos sinceros en nuestros esfuerzos de argumentación moral. ¿Estamos en medio de un engaño o acaso es posible debatir racionalmente acerca de cuestiones morales?

Un punto de vista extremadamente influyente en la filosofía respecto de estos asuntos, fue el que sostuvo el denominado “positivismo lógico”. Este tipo de positivistas (que, como veremos, no se relacionan necesariamente con los positivistas jurídicos) creyeron posible distinguir entre el lenguaje que estaba provisto de significado y el que, en cambio, carecía de él. El criterio que permitía trazar una frontera entre el lenguaje con significado y el que carecía de sentido, era el conocido *criterio de verificación*, conforme al cual “un enunciado (cualquiera frase correctamente formulada en un lenguaje natural) tiene significado si y sólo si es posible aceptarlo como verdadero o rechazarlo como falso por recurso a la experiencia”. Como los enunciados morales o éticos no pueden ser verificados, entonces carecerían de significado. Hubo varios intentos, por supuesto, de salvar el significado de nuestros enunciados morales sin sacrificar el principio de verificación. Ayer, por ejemplo, sostuvo que los enunciados morales se referían a las creencias mayoritarias y eran, entonces, verificables. Stevenson sugirió que los enunciados morales expresaban preferencias y a la vez recomendaciones (el enunciado “matar es malo” significaría algo así como me desagrada que alguien mate y quiero que te desagrada a ti también). Un caso especial en el análisis de este tipo de enunciados lo representa Wittgenstein. En el *Tractatus* –su primera obra y la única que editó en vida– sostuvo que el lenguaje era una figura de los hechos. En su opinión, el lenguaje lograba representar al mundo porque la proposición establecía qué tipo de relaciones había entre los hechos del mundo. El creyó que todas las proposiciones podían descomponerse hasta alcanzar una formulación elemental que se reducía a nombres de cosas o de hechos que se relacionaban entre sí de la misma forma que ocurría en la realidad. En la medida que el lenguaje se refiere a hechos y establecido que el valor de un hecho, o su sentido, no es un hecho, de ahí se sigue que no es posible hablar

acerca del valor del mundo o del sentido de la vida. De lo que no se puede hablar, dijo, es mejor callar.

Es misterioso porqué ese tipo de ideas (que muy pocos dijeron comprender) lograron hechizar durante tanto tiempo a tanta gente. Parece obvio que para hablar de la relación entre el lenguaje y el mundo es necesario situarse por encima o más allá de ambos (en un punto que sea capaz de mirar al mismo tiempo el lenguaje y el mundo) lo que no parece posible. Esto es algo que el propio Wittgenstein reconoció cuando dijo que quien comprendiera sus ideas advertiría que no tenían sentido. Wittgenstein, a pesar de las apariencias, no fue un filósofo académico, fue un genio y un místico, alguien encerrado en sí mismo y obsesionado con la virtud (lo más importante para Wittgenstein era justamente aquello de lo que, según sus propias palabras, no era posible hablar).

Dando cuenta de su genio, Wittgenstein abandonó las ideas del Tractatus y la concepción del lenguaje que en él subyacía. En vez de suscribir una teoría pictórica del significado (como la que había sugerido en el Tractatus) en las Investigaciones Filosóficas concibió al lenguaje como una caja de herramientas intimamente enlazada con una cierta forma de vida. Así como las herramientas tienen varios usos dependiendo de los intereses pragmáticos de quien las emplea, así, sugirió, el lenguaje cumple múltiples funciones dependiendo de las formas de vida de la que forma parte. Una forma de vida enlazada con un cierto empleo del lenguaje, la llamó “juego de lenguaje”. Wittgenstein sugirió que los problemas filosóficos surgían cuando confundíamos un juego de lenguaje con otro. La función de la filosofía consistiría en evitar esos malos entendidos, en “enseñar a la mosca cómo salir de la botella”. Las investigaciones de Wittgenstein dieron un amplio impulso al análisis lingüístico en filosofía y, por supuesto, volvieron a nuestros enunciados morales al redil del lenguaje con significado.

La llamada de atención acerca del lenguaje que empleamos –en lo que, como se acaba de ver, influyeron Wittgenstein y Austin- estimuló el estudio de las teorías éticas. En otras palabras, la reflexión filosófica se trasladó *desde la pregunta* relativa a ¿cómo debemos vivir?, al exámen del *tipo de respuestas* que era posible dar a esas preguntas. Para decirlo de otro modo: la atención filosófica se trasladó desde la teoría ética (las respuestas directas a la pregunta acerca de cómo debemos vivir) a las teorías sobre la ética (al examen de los significados posibles de esas respuestas). En palabras de un autor contemporáneo, la filosofía práctica (la reflexión filosófica sobre la esfera de racionalidad que hemos identificado) consta de una parte sustantiva y de una parte formal. La parte sustantiva incluye los argumentos que se han construido para mostrar qué valores debemos perseguir o qué tipo de vida debemos vivir. La parte formal se ocupa de los conceptos que usamos en la parte sustantiva<sup>19</sup>.

En lo que sigue, intentaremos ocuparnos tanto de la parte formal como de la parte sustantiva. Comenzaremos, sin embargo, por la parte formal.

---

<sup>19</sup> Raz, J. Razón práctica y normas, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1991, p. 13.

## II

Como ha sugerido un autor, cuando hablamos de moral podemos estar hablando directamente de qué cosas son, en nuestra opinión, correctas o incorrectas, buenas o malas o podemos, en cambio, estar hablando acerca de lo que queremos decir cuándo afirmamos que algo es correcto o incorrecto. Una cosa es decir lo que la gente *debe* hacer; otra cosa es examinar lo que la gente *hace* cuando habla acerca de lo que debe hacerse. En el primer caso, usamos un lenguaje moral de primer orden. En el segundo caso, un lenguaje moral de segundo orden<sup>20</sup>. El lenguaje moral de primer orden es un lenguaje. El lenguaje moral de segundo orden es un metalenguaje. Examinemos más de cerca esta distinción.

*Lenguaje y metalenguaje.* Uno de los fenómenos más sorprendentes del lenguaje que empleamos en nuestros esfuerzos de comunicación cotidiana (en nuestro caso el español) es su *reflexividad*, es decir, la capacidad que tiene de referirse a sí mismo. La frase “el día está nublado”, por una parte, y “la palabra mesa tiene cuatro letras”, por otro lado, se diferencian en que, en el primer caso, se está hablando de un hecho extralingüístico (lo nublado del día), en tanto que en el otro caso lo referido es una parte del propio lenguaje (la palabra mesa). Ocurre que mediante el lenguaje podemos referirnos a *entidades lingüísticas* (como cuando hablamos de la palabra mesa) o a *entidades extralingüísticas* (como cuando nos referimos al objeto mesa o a un gato o a cualesquier otro ente que no pertenezca al lenguaje). Este fenómeno ha dado origen –a partir de algunas investigaciones del formalismo ruso<sup>21</sup>– a la distinción entre *lenguaje y metalenguaje*. Convencionalmente se reserva el uso de la palabra *lenguaje* para aludir al lenguaje utilizado para referir entidades extralingüísticas y la palabra *metalenguaje* para aludir a aquel lenguaje utilizado para referir entidades lingüísticas (así, la frase “el día está nublado” es parte de un lenguaje y “la palabra mesa tiene cuatro letras” es un enunciado metalingüístico”). Si suponemos que las acciones u omisiones humanas son eventos extralingüísticos, entonces el lenguaje moral (“no se debe mentir”, por ejemplo) es un lenguaje de primer grado. En cambio, el lenguaje con el que hablamos acerca del lenguaje moral (¿qué quizo decir con “debe”?) es un lenguaje de segundo grado, o sea, un metalenguaje.

*Jerarquía de lenguajes.* La distinción ha servido también para elaborar una *jerarquía de lenguajes*. Sea X un evento extralingüístico –la lluvia que cae– entonces “es el caso que X”

---

<sup>20</sup> Hudson, W.D. La filosofía moral contemporánea, Madrid: Alianza, 1987, p. 17.

<sup>21</sup> El formalismo ruso se caracteriza por intentar un estudio de la obra literaria exento de cualesquier consideración histórica o sociológica: le interesa la “literariedad” del objeto literario. Jakobson es quien formuló la distinción.

(algo así como “está lloviendo”) sería un lenguaje de primer grado, en tanto que “Pedro dijo que `es el caso que X””, sería un lenguaje de segundo grado y así hasta n grados posibles. Como es obvio, todo metalenguaje posee un *lenguaje objeto*: una entidad lingüística referida por el metalenguaje. La más obvia diferencia entre el lenguaje y el metalenguaje, se verifica a nivel *ilocucionario*, es decir, a nivel del acto que se ejecuta *al* emitir el enunciado: Si Pedro dice “X es malo” y luego Diego afirma “Pedro dice que `X es malo””, parece obvio que Pedro ejecutó el acto de valorar o calificar, en tanto Diego ejecutó el acto de informar. Pedro y Diego, *al* decir lo que dijeron ejecutaron actos distintos.<sup>22</sup>

(¿Podría usted dar ejemplos de enunciados que equivalgan a lenguajes y de enunciados que equivalgan a metalenguajes de primer y segundo grado? Si las normas jurídicas se formulan en enunciados lingüísticos ¿de qué nivel es el lenguaje empleado por el juez que las interpreta? Desde el punto de vista ilocucionario ¿qué acto ejecuta el legislador? ¿qué acto ejecuta el abogado que interpreta las palabras de la ley?)

*Ética y metaética.* Por analogía con la distinción entre lenguaje y metalenguaje, suele hablarse de ética y de metaética. Consideremos con cuidado este par de conceptos. La palabra ética –cuyo origen ya discutiremos- suele reservarse para designar la calificación o evaluación de las acciones humanas (tal acto es correcto, tal otro es bueno, tal acción es debida<sup>23</sup>). La expresión metaética, en cambio, suele reservarse para designar la labor de reflexionar acerca de cuál es la índole o el fundamento de esa calificación. ¿Qué significa decir “tal acto es correcto”? o “¿en qué consiste la bondad de un acto?”, son, así, preguntas metaéticas o –vamos a decir- pertenecientes a la filosofía moral. Estas preguntas no se refieren a los actos, sino a lo que hacemos cuándo evaluamos o calificamos moralmente los actos.

Lo anterior podemos representarlo en tres niveles.

Podemos imaginar que en *un primer nivel* se encuentran las acciones humanas (digamos, la acción de matar); en *un segundo nivel* las proposiciones que califican la corrección o la bondad de esas acciones (tal sería la ética o, más precisamente, la ética normativa, a la que pertenece el enunciado “matar es malo”); en *un nivel superior*, las proposiciones que se refieren a la ética (esta sería, como vengo diciendo, la metaética a la que pertenecería el enunciado “`matar es malo´ significa decir que matar no contribuye al bienestar de la mayoría”)<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> La distinción pertenece a Austin y se encuentra en su conocida obra *How do you do things with words* (la traducción española lleva por título *Palabras y acciones*). Austin sugiere que con las palabras no sólo ejecutamos la función de informar, sino que mediante ellas hacemos otras cosas. Cuando usted dice “disculpe” no está informando nada: está ejecutando el acto de disculparse. Al acto que usted ejecuta al decir algo, Austin lo denomina el aspecto ilocucionario del lenguaje.

<sup>23</sup> “Bueno”, “correcto”, “debido” las value words, de Hare.

<sup>24</sup> Los tres niveles que hemos distinguido, se aprecian también en el Derecho. Así, existen acciones (fumar, matar, mentir, etcétera); un lenguaje (el del legislador) que califica deónticamente esas acciones (es decir, que dice que la acción en cuestión está prohibida o es permitida u obligatoria); y un metalenguaje que analiza el lenguaje del legislador (la dogmática o doctrina).

(¿Podría dar ejemplos de enunciados pertenecientes a la ética normativa?)

*Los problemas de la metaética.* Consideremos, ahora, más de cerca el nivel de la metaética. ¿Cuáles son las preguntas metaéticas que es posible formular? O, en otras palabras ¿qué problemas dignos de averiguación plantea la ética?

Podemos distinguir al menos cuatro de estos problemas.

En primer lugar, se encuentra el problema de describir qué actos, en un momento y lugar determinados, se consideran correctos o incorrectos, bondadosos o moralmente repugnantes. Podemos hablar aquí de *metaética descriptiva*. En este nivel, no se trata de establecer cómo debemos comportarnos, sino de *registrar* qué creencias existen, de hecho, en torno a ese problema. Así, la frase “los chilenos creen que el aborto es malo” pertenece a la *metaética descriptiva*. (Quien emite esa frase, no está afirmando que el aborto sea malo, está diciendo algo distinto: está describiendo la posición moral o ética de los chilenos respecto del aborto). La metaética descriptiva –podemos sostener de manera puramente convencional- describe las creencias o convicciones morales de las personas. La literatura está llena de este tipo de análisis que, en términos generales, pertenecen a la antropología o a la sociología<sup>25</sup>.

En segundo lugar, se encuentra el problema de determinar qué significado –si es que alguno- poseen las proposiciones éticas. ¿*Qué significa* decir que un acto es correcto?. ¿*Qué quiere decir* la gente cuando dice que tal acto es bueno o es malo?. ¿Existen entidades como el “bien”? ¿Qué tipo de propiedad es la “corrección?”. La tarea de dilucidar el significado de los términos éticos, podemos denominarla *metaética analítica*. Así la pregunta ¿qué se quiere decir cuándo se afirma que el aborto es “malo”?, es una pregunta de *metaética analítica*.

En tercer lugar, podemos, todavía, examinar si acaso existe un método fiable para la determinación de la corrección o bondad de un acto. Denominaremos a este nivel de reflexión, *metaética teórica*.

En cuarto lugar, podemos preguntarnos si acaso hay entidades de carácter ético. Aparentemente no hay duda que existen objetos físicos (como este papel, por ejemplo); pero ¿existen objetos éticos?, ¿existe algo que se corresponda con lo que llamamos “bien” o “deber” y que sea distinto a las cosas buenas?. Un ejemplo de Hare<sup>26</sup> puede servirnos para aclarar este punto. Supongamos que hay dos pinturas (A y B) una *exactamente* igual a la otra; salvo por una cosa: A es el original y B una réplica. Usted no tiene dudas que A es una buena pintura. ¿Diría lo mismo de B o diría, en cambio que a B le falta algo –una propiedad identificable- para ser buena?. Vamos a denominar a este nivel *metaética ontológica*.

---

<sup>25</sup> Un ejemplo, son los hechos morales de Durkheim.

<sup>26</sup> Aunque Hare no creyó que este tipo de problemas fuera muy relevante. The language of morals, Oxford, 1982, p. 81. Hare supone que no habría diferencias relevantes respecto del mundo “a” si es el caso que tal mundo –el mismo- es soñado por un sujeto y experimentado por otro. Ambos sujetos describirían el mundo de la *misma forma*, lo que prueba –sugirió Hare- que la cuestión ontológica no es del todo relevante.

Desde luego, esos cuatro niveles se encuentran relacionados entre sí; pero son distintos.

Un ejemplo bastará para aclararlo.

Supongamos que usted cree que *no hay objetos éticos*. En su opinión, el mundo está poblado de cosas a las que podemos acceder mediante la experiencia –sillas, árboles, mesas, otros seres humanos- pero usted cree que entre ellas no hay ninguna que equivalga al “bien”. Usted piensa que si pudiéramos hacer una lista o inventario con todas las cosas que existen, entre ellas no aparecería el bien ni ninguna otra cosa ética. En este caso usted habrá adoptado una posición referida al cuarto problema (el relativo a la metaética ontológica). Si una vez que usted ha formulado esa opinión, alguien le pregunta: ¿qué significa entonces decir que algo es bueno?. Usted, entonces, podría responder que cuando alguien dice que un acto es “bueno” está simplemente diciendo que el acto en cuestión *le gusta, le resulta agradable*. En este caso usted habrá adoptado un punto de vista relativo al segundo problema (esta sería su opinión relativa a la metaética analítica). En fin, si alguien le pregunta si acaso existe algún método o mecanismo para resolver los desacuerdos éticos –por ejemplo, el desacuerdo que se plantea cuando Pedro dice que el acto x es bueno y Diego dice que x es malo- usted podría intentar una respuesta similar a la que sigue. Usted diría que, en su opinión, la palabra “bueno” designa una sensación agradable (esa fue su respuesta al problema de metaética analítica) y que, por lo mismo, cuando Pedro dice que el acto x es bueno, está diciendo, en verdad, que el acto le gusta y que cuando Diego dice que el acto x es malo, está diciendo que ese mismo acto no le gusta. En otras palabras -diría usted- Pedro está hablando de la sensación que *a él* le provoca el acto x (una sensación agradable), en tanto Diego está hablando de la sensación que *él* posee frente a ese mismo acto. Ambos, concluiría usted, *están hablando de cosas distintas* y, por lo mismo, no hay desacuerdo entre Pedro y Diego: ambos pueden tener al mismo tiempo la razón. Usted concluiría diciendo que no hay un método para resolver disputas éticas, porque *no hay tales disputas o desacuerdos*.

Supongamos que uno de sus compañeros está de acuerdo con usted en el nivel ontológico. Su compañero, igual que usted, cree que no hay entre los objetos del mundo ningún objeto ético (referido por las palabras “bien” o “deber”). Pero, al mismo tiempo, cuando se le preguntara qué significado poseen los conceptos éticos como “bueno” (o sea, cuando se enfrentara a un problema de metaética analítica), su compañero podría, ahora, estar en desacuerdo con usted. Su compañero podría decir que usted estaba equivocado cuando afirmaba que las palabras éticas informaban acerca de las sensaciones agradables o desagradables que nos provocaban los actos. En cambio, usted cree que las palabras “bueno” o “correcto” son *mandatos encubiertos*. En su opinión, cuando Pedro dice a Diego “matar es malo”, le está, en verdad, diciendo algo así como “te ordeno que no mates”. En fin, sostendría su compañero –y en esto coincidiría con usted- no existen los desacuerdos éticos: Pedro y Diego no están en desacuerdo respecto de nada que exista en el mundo, están, simplemente, ordenando cosas distintas.

Imaginemos, ahora, que aparece ahora una alumna que manifiesta que las dos opiniones anteriores estaban equivocadas.

Ella comienza afirmando que en el mundo hay cosas éticas, *hay objetos éticos*. Ella cree que lo que llamamos “bien” es el fin. Su compañera afirma que todas las cosas tienen un fin –el fin del estudiante es estudiar, diría su compañera- y que eso es el bien. Decir que x es “bueno” afirmaría su compañera, quiere decir que x favorece alcanzar el fin de que se trata. “Cuando digo que “estudiar es bueno” no quiero decir que me gusta, ni, tampoco, estoy ordenando que estudies –diría su compañera- estoy simplemente informando que estudiar favorece el logro de nuestro bien o fin que es egresar de la Universidad”. Como usted observa, la alumna del ejemplo está sosteniendo una tesis ontológica distinta a las dos anteriores (ella afirma que hay objetos éticos, en tanto sus dos compañeros decían que no los había) y una tesis analítica también distinta: ella cree que los enunciados éticos –“tal acto es bueno”- en algún sentido dan información acerca de cosas del mundo. Su compañera creería, en fin, que cuando dos personas están en desacuerdo acerca de si un acto es bueno o malo, existe un método adecuado para resolver la disputa y saber quien tiene la razón: es cosa –diría su compañera- de averiguar cuál es nuestro fin para saber qué actos son para nosotros buenos y cuáles son, en cambio, malos.

Por supuesto, las distinciones precedentes son un intento, nada más, por ordenar el debate y no prejuzgan sobre el sentido último de las posiciones que están en juego. En la historia de la filosofía, sin embargo, la distinción entre lenguaje y metalenguaje estuvo atada a la idea que la tarea de la filosofía consiste, ante todo, en dilucidar el lenguaje que empleamos. El objeto de la filosofía, se sugería, es el lenguaje que empleamos (la filosofía no responde la pregunta acerca de qué es bueno; pero nos ayuda a comprender lo que queremos decir cuando afirmamos que algo es bueno. La filosofía no se ocuparía de la bondad, sino de las palabras que usamos para referirnos a ella). Nada de eso debe suponerse en las explicaciones precedentes donde la distinción que se comenta se ha empleado con fines puramente sistemáticos.

*El significado de los términos éticos.* Como vimos, existe una íntima relación entre los cuatro problemas de que se ocupa la metaética. Con frecuencia –aunque no siempre ocurre así- la respuesta que demos a uno de ellos, nos comprometerá con una respuesta específica frente a otro de esos mismos problemas. Así y todo comenzaremos a analizar lo que hemos denominado el problema del significado: ¿qué significado cabe atribuir a los términos éticos?.

La precedente pregunta admite, en general, dos respuestas generales. Una es el *descriptivismo*; otra el *no descriptivismo*<sup>27</sup>. Examinémoslos más de cerca.

*El descriptivismo.* Conforme al descriptivismo, los enunciados éticos ejemplifican un uso *fáctico o descriptivo* del lenguaje. Mediante los enunciados éticos estaríamos *describiendo* algún estado de cosas o, si se prefiere, los enunciados éticos ejemplificarían un caso de un *uso descriptivo del lenguaje*. Podemos denominar a esta tesis –siguiendo el análisis de

---

<sup>27</sup> Es obvio que cada una de esas respuestas dependen de la teoría del significado que se suscriba. La tesis del positivismo lógico, tal como la expone Ayer por ejemplo, conduce a creer que los enunciados éticos constituyen una expresión de emociones. Como es sabido, el positivismo lógico sostuvo que un enunciado (cualquiera frase bien formada de acuerdo a las reglas de algún lenguaje natural) tenía significado si y sólo si podía ser aceptado como verdadero o rechazado como falso recurriendo a la experiencia.

Rabossi- *descriptivismo ético*. Un ejemplo de descriptivismo ético es el utilitarismo. El utilitarismo afirma que decir que “tal acto es bueno” quiere decir –posee el significado- que el acto en cuestión contribuye a aumentar el placer y disminuir el dolor del mayor número posible de personas. En otras palabras, el enunciado “tal acto es bueno” *describiría las consecuencias* que, para el conjunto de los sujetos produciría el acto en cuestión.

*El no descriptivismo*. En el extremo opuesto, se encuentra el no descriptivismo. Una tesis es no descriptivista si es el caso que afirma que los enunciados éticos poseen una función o un uso lingüístico *distinto al descriptivo*.

Esto requiere una breve explicación.

Puede sostenerse, en general, que el lenguaje posee múltiples funciones o usos. Mediante el lenguaje, en efecto, podemos representar o describir el mundo que nos circunda (v.gr. “el día está soleado”, “hay un vaso sobre esta mesa”, etc.) y, en tal caso, diremos que usamos el lenguaje en sentido descriptivo. Ese es el uso más corriente o habitual y ya se le identificaba muy tempranamente en la filosofía. Platón, por ejemplo –según lo recuerda Bühler- sugiere que el lenguaje es un instrumento mediante el cual uno (el emisor), le dice a otro (el receptor) algo sobre las cosas (el mundo circundante, el mundo que es común al emisor y al receptor). Pero –parece obvio- el descriptivo no es el único uso que posee el lenguaje. Las palabras no sólo sirven para describir o dar información acerca de cosas, sino que también posee otras múltiples funciones<sup>28</sup>. Las palabras sirven también, por ejemplo, para agredir. En un famoso y bello poema –la Balada de la Cárcel de Reading- Oscar Wilde afirma que hay hombres que matan con cuchillos y otros que matan con palabras. Es seguro que en su experiencia cotidiana usted podrá encontrar ejemplos de palabras que dañan o, como sugiere Wilde, que matan, y comprenderá entonces que el lenguaje no sólo cumple funciones descriptivas.

Desde luego, la afirmación de Wilde puede ser considerada una exageración poética; pero, así y todo, sirve para advertir que el lenguaje posee múltiples usos o funciones. Así, mediante el lenguaje podemos intentar modificar la conducta del receptor (el imperativo ¡cierra la puerta! o la frase “te ruego que estudies” no tienen por objeto proveer información acerca del mundo, sino que uno y otro intentan que el receptor realice una acción). En este caso, diremos que el lenguaje cumple una *función directiva*. En otras ocasiones, como en el poema de Wilde, el lenguaje es utilizado para expresar emociones, para extravertir el universo afectivo o simbólico del emisor. En este caso –como en general ocurre de manera predominante en el lenguaje poético- el lenguaje cumple una *función expresiva*. En fin, hay casos en que el lenguaje se utiliza para dar origen a realidades que, antes de emitirse el acto de habla no existían. Así, por ejemplo, si el sacerdote dice “yo te bautizo con el nombre de Pedro”. En este caso, ni se describe un hecho, ni se intenta dirigir la conducta, ni, tampoco, se expresan emociones. Más bien, mediante ese acto de habla se crea una realidad (ese ser humano será ahora Pedro) que antes no existía. Como es obvio, las primeras palabras del Génesis son un ejemplo de lo que se viene diciendo: “Y Dios dijo ¡hágase la luz! y la luz se hizo”. En este caso diremos que hay un *uso performativo del*

---

<sup>28</sup> Cuando todo el lenguaje se analiza como si fuera descriptivo (es decir, cuando se le analiza como si describir fuera su única función) se incurre en lo que se ha denominado “falacia descriptivista”.

*lenguaje*.<sup>29</sup> El lenguaje legal está plagado de este tipo de lenguaje –como ya lo sugirió Austin. Así las cláusulas de un testamento (“instituyo heredero a mi hijo Pedro...”); las cláusulas de un contrato de compraventa (“X declara vender a Y...”) son casos de usos performativos u operativos del lenguaje.

Pues bien. El no descriptivismo sugiere que los enunciados éticos poseen un uso o función distinto al descriptivo o informativo. Así, algún no descriptivista sugiere que los enunciados éticos son un caso de *uso directivo del lenguaje* (v.gr. si Pedro dice a Diego “matar es malo”, podríamos, en conformidad a esta tesis, traducirlo diciendo que Pedro dijo “te ordeno –o sugiero, según el tono de la expresión- que no realices el acto de matar”. En vez de describir algo, Pedro estaría intentando influir en la conducta de Diego). Otros dirán que un enunciado ético ejemplifica un *uso expresivo del lenguaje* (en el ejemplo, el enunciado expresaría la emoción negativa que el acto provoca a Pedro). Otros, en fin, v. gr. Stevenson, sugerirán que el enunciado del caso es una mezcla de uso expresivo y directivo (“me repugna el acto de matar y quiero que a ti te repugne también”) etcétera.

*Los varios tipos de descriptivismo*. Desde luego, y al margen de la presentación general que hemos hecho, tanto el descriptivismo como el no descriptivismo admiten un análisis más pormenorizado. Hay varias versiones posibles de uno y otro y, en particular, hay varias versiones del descriptivismo. Las principales –que más tarde examinaremos más pormenorizadamente- son las que siguen. Hay un cierto tipo de descriptivismo que afirma que los enunciados éticos pueden ser traducidos a enunciados equivalentes que contienen términos no morales (tal sería el *descriptivismo definicionista*). Al mismo tiempo, existe otro tipo de descriptivismo que afirma que esa traducción de un término moral en otro equivalente no moral no es, en absoluto, posible (tal es lo que llamaremos *descriptivismo no definicionista*). Examinemos un ejemplo. Si usted cree que un acto es bueno cuando maximiza la utilidad para el mayor número posible de personas (o sea, si usted es, en algún sentido, utilitarista), entonces usted estará de acuerdo en que el enunciado:

“*Estudiar es bueno*”, es equivalente al enunciado

“*Estudiar contribuye a maximizar la felicidad del mayor número posible de personas*”.

En la medida que usted cree que un concepto ético básico como “bueno” puede ser traducido en un enunciado que contiene términos no morales –como en el ejemplo que acabamos de ver- la suya será una posición de descriptivismo no definicionista. Si, en

---

<sup>29</sup> La lingüística suele identificar todavía otras funciones. Así, v.gr., Jakobson sugiere que hay funciones poéticas (relativas a la composición estética del mensaje); funciones metalingüísticas (relativas al código empleado en la comunicación); y, en fin, función fática o de contacto. En general, Jakobson sugirió que se trataba de funciones “secundarias”. Las expresiones “¡aló, me escucha!”, “¿entiende usted?”, son casos de expresiones lingüísticas que ejemplifican la función fática o de contacto: el emisor verifica si existe un canal de comunicación expedito. “¿Qué quiere decir expedito?”, ejemplifica, por su parte, un caso de uso o función metalingüística: el objeto de la comunicación es el código empleado por los hablantes. “Playa es la porción de tierra que las olas bañan y desocupan alternativamente hasta donde llegan en las más altas mareas” –un famoso artículo del Código Civil Chileno- ejemplifica un caso de función poética asociado a la función directiva.

cambio, usted afirma que los conceptos éticos básicos no admiten definición (un enunciado donde aparece un concepto ético básico no puede, en su opinión, ser traducido a un enunciado equivalente que contenga términos no morales), entonces la suya será una posición de descriptivismo no definicionista. Supongamos que alguien le dice que: “estudiar es bueno” es equivalente a “estudiar contribuye a maximizar la felicidad etc..”. Frente a esa tesis (que es una tesis de descriptivismo definicionista, como vimos) usted podría responder esgrimiendo la falacia que creyó detectar Moore: en la medida que la pregunta “¿es bueno maximizar la felicidad?” sigue teniendo sentido, es claro que la definición es falaz. Si no fuera falaz esa pregunta carecería de todo sentido (equivaldría a preguntar si es bueno el bien).

*La naturaleza de los valores éticos.* Uno de los problemas de que se ocupa la filosofía moral es, como hemos dicho ya, el de la naturaleza de los valores éticos. ¿Existen estándares objetivos en base a los cuales juzgar la corrección o incorrección, la bondad o la maldad de las acciones humanas?. O, en otros términos ¿existen entidades independientes de la mente tales que equivalgan a enunciados o juicios éticos o de los que se deriven tales juicios?.

Abundan en la filosofía las respuestas afirmativas a esas preguntas y aquí sólo examinaremos las que resultan más directamente relacionadas con el problema que, en definitiva, nos ocupa.

Una de las más influyentes respuestas a ese problema es la que formuló Mill en su famoso ensayo Sobre la libertad. La corrección o incorrección moral de las acciones, dijo Mill, depende de su “utilidad en el más amplio sentido: el desarrollo humano”. En opinión de Mill el bien humano es equivalente al logro de una vida autónoma, una vida que, al autogobernarse, es capaz de desplegar las más disímiles formas de vida<sup>30</sup>. Una vida así desarrollada, pensaba Mill, es una vida capaz de trazar un plan de vida y de ajustar el conjunto de los actos cotidianos a ese plan. Una opinión semejante es la que formuló Dworkin al elaborar una teoría de la vida humana como un desafío (Vid. Peña G., Carlos ¿Hay razones para ser liberal?).

Berlin, por su parte, ha defendido la idea de que los valores finales son múltiples; pero inconmensurables entre sí. En opinión de Berlin, la característica más notoria de nuestra condición moral consiste en que habiendo valores objetivos, ellos son incomparables entre sí y, a menudo, inconsistentes, motivo por el cual al maximizar uno de ellos, debemos, inevitablemente, sacrificar algún otro. Es imposible, piensa Berlin, maximizar a la vez la totalidad de los valores últimos: siempre hay alguna pérdida moral. (Vid. Peña G., Carlos, El Pluralismo de I. Berlin). El problema, entonces, no consiste, sugirió, en que no existan estándares objetivos para juzgar nuestras acciones: al revés –pensó Berlin- hay demasiados estándares.

---

<sup>30</sup> Esa formulación –que aquí se incluye con fines puramente didácticos- deja abiertos algunos problemas que sugirió Urmson en un famoso artículo acerca de la ética de Mill. Urmson sugiere que la tesis de Mill puede ser interpretada como referida a un caso o como referida a una regla. Más adelante examinaremos el punto con detalle.

Desde luego, Aristóteles formuló también una respuesta afirmativa a la pregunta que venimos planteando.

### III

Ya es hora –luego de haber transitado por los aspectos formales de la filosofía moral- que nos ocupemos de las pregunta fundamentales que, desde siempre, se plantea la ética: ¿cómo debemos vivir?

Desde luego, la respuesta que examinaremos ahora –la respuesta de Aristóteles- no es la única. Hay otras igualmente prestigiosas. Mill, por ejemplo, sostuvo que un acto era moralmente correcto si estaba encaminado a que los seres humanos desplegaran, en la máxima medida posible, una vida autónoma. Cuánto un acto contribuye a una vida plenamente autónoma, es, entonces, en opinión de Mill, un estándar con arreglo al cual sería posible calificar o evaluar las acciones humanas. Una respuesta a ese problema es posible encontrar también en la ética de Aristóteles y las notas que siguen tienen por objeto presentar esa respuesta –una respuesta influyente hasta hoy en nuestra cultura- en sus líneas generales.

La reflexión ética de Aristóteles se encuentra expuesta en el conjunto de toda su obra, pero en particular en una de ellas, La Etica Nicomaquea.<sup>31</sup> Se denomina así porque se trata de una obra que fue compilada o redactada en su forma definitiva - los estudiosos aún no se ponen de acuerdo - por el hijo de Aristóteles. En lo que sigue, intentaremos examinar la ética nicomaquea.

Leer un libro como la ética nicomaquea es, hasta cierto punto, un esfuerzo de diálogo. Se trata, en efecto, de conversar –mediante el acto de leer- con quien lo escribió. Por lo mismo, una buena forma de iniciar esta conversación que es la lectura, es intentar averiguar primero cuál es el problema al que Aristóteles intenta dar solución. ¿Cuál es la pregunta que la ética nicomaquea intenta responder?. ¿Qué es lo que Aristóteles intenta dilucidar en este trabajo?. ¿Sobre qué discurre Aristóteles en la etica nicomaquea?.

La pregunta que subyace al conjunto de la Etica a Nicómaco –y que podemos tener por una interrogación fundamental- es la siguiente: ¿Qué es aquello que, en todo lo que hace, le concierne o le interesa últimamente al hombre?. La interrogación que entrecruza el conjunto

---

<sup>31</sup> Las éticas atribuidas a Aristóteles, son tres: Etica Eudemia, Etica Nicomaquea y Magna Moralia. Un análisis de sus relaciones puede consultarse en : Jaeger, W. Aristóteles, México, F.C.E., 1992, pp. 262; Lledó, Emilio, Introducción a la Etica Nicomaquea y Eudemia, Madrid, Gredos, 1978.

de la ética a Nicómaco es –en otras palabras- la de dilucidar por amor de qué o por causa de qué hace el hombre todo lo que hace.<sup>32</sup> Aristóteles llega a la esa pregunta mediante un conjunto de constataciones previas que interesa tener en cuenta.

"Todas las artes y todas las investigaciones, e igualmente todas las acciones y todos los proyectos, parecen tender a un bien; por eso - dice Aristóteles- se ha definido correctamente el bien como aquello hacia lo que tienden todas las cosas". (1094<sup>a</sup>, 5)

Así abre Aristóteles la investigación de la ética a Nicómaco. Aristóteles afirma que todo obrar humano acontece por mor, esto es, por amor o por causa, de algo (todo “parece tender a un bien”, dice Aristóteles). Ahora bien, este por mor de, es decir, esto por amor de lo cual se hacen las cosas, se llama, dice Aristóteles, el bien (“se ha definido correctamente el bien como aquello hacia lo que tienden todas las cosas”). El bien, entonces, es aquello por amor de lo cual las cosas se hacen, o por amor de lo cual las cosas acontecen. Es fácil observar que Aristóteles -en la obra que estamos examinando- define el bien, desde el principio, en función de la meta, el propósito o el fin al que se encamina una persona o una cosa. Afirmar que algo es bueno entonces es decir que, satisfechas ciertas condiciones, es el objeto de una aspiración o de un esfuerzo.

Ahora bien, establecido lo anterior -esto es establecido que todo acontece por mor de algo y que este algo por mor de lo cual las cosas acontecen es lo que se llama el bien- Aristóteles pasa a efectuar una segunda constatación. Ella consiste en afirmar, en el comienzo de la ética, que el bien o el fin, esto es aquello hacia lo que tienden las cosas, es de varias clases. Hay, pues, varios bienes diferentes, puesto que, dice Aristóteles, unos son *actividades* y otros, en cambio, son *obras* aparte de las actividades. Dicho de otra manera, el hacer o tiene como resultado una obra fuera de sí, una obra que la excede y hacia la cual se encamina, que es entonces el bien o, en cambio, el hacer o la actividad del hacer es aquello que importa en si mismo y entonces es la propia actividad a lo cual cabría llamar el bien. Hay pues un caso en que los fines de la actividad, esto es sus bienes o su bien, son el resultado de una producción, el producto de una actividad que genera objetos (*poiesis*) y hay otros casos en cambio en que los fines de la actividad son precisamente las mismas prácticas, o sea la acción considerada en si misma (*praxis*)<sup>33</sup>.

Toda acción (*praxis*) y toda producción (*poiesis*) tienen entonces como se acaba de ver, algo que les importa, algo por mor de lo cual acontecen. Con todo, es posible que existan - y Aristóteles constata esto - muchos fines, algunos de los cuales están entrelazados con otros.

Pero como hay muchas acciones, artes y ciencias, muchos son también los fines; en efecto, el fin de la medicina es la salud, el de la construcción naval el navío, el de la estrategia la victoria, el de la economía, la riqueza (1094<sup>a</sup>5-9).

Es posible , además, que lo que sea fin de una actividad aparezca como medio para otra.

---

<sup>32</sup> Vid. Brocker, W. Aristóteles, Santiago: Universidad de Chile, 1963, p. 24.

<sup>33</sup> Es interesante hacer notar que esta distinción de Aristóteles es la que permite preguntarse más tarde si el bien es algo sustantivo (una obra) o una forma de actuar (*praxis*), una simple forma del esfuerzo humano.

como la fabricación de frenos y todos los otros arreos de los caballos se subordinan a la equitación, y a su vez, ésta y toda actividad guerrera se subordinan a la estrategia, y del mismo modo muchas otras artes se subordinan a otras diferentes (1094<sup>a</sup>, 10,15).

Pero si hay muchos fines, observa Aristóteles, no todo fin es fin último. Puesto que si no hubiera un fin último entonces todo esfuerzo y todo querer sería inútil y vacío de suerte que, dice Aristóteles, tiene que darse un último fin, tiene que haber un bien que el hombre tenga que querer por mor de este fin mismo y no por mor de ningún otro. Este fin por mor de lo cual todo lo demás es querido sería entonces aquello que importa últimamente, es decir, sería aquello que al hombre le concierne en definitiva y sin ulterior consideración. Un trozo de buena literatura puede servirnos para esclarecer la importancia de este problema. En *On the road*, Kerouac describe a un muchacho a la vera del camino quien, de pronto, es interrogado por un viejo que pasa en automóvil: “eh, muchacho, ¿vas a alguna parte o simplemente vas?”. No entendí mucho la pregunta –dice el personaje de Kerouac- y eso que se trataba de “una pregunta jodidamente buena”. ¿Vamos a alguna parte o simplemente vamos?. Así, pues, si todo lo hacemos en vistas de algo, ¿hay algún fin que subordine a todos los demás y que apetezcamos por sí mismo, no con vistas a ningún otro ulterior?.

¿Se da algo así? ¿existe algo que al hombre le concierne últimamente? ¿algo, entonces, que no sean bienes, sino que sea *el bien*? Esa es la pregunta en torno a la cual va a reflexionar Aristóteles constituyendo el tema de su ética. ¿Qué es lo que en todo obrar importa en último lugar? Esa es la pregunta.

"Si hay por lo tanto, dice Aristóteles, un objeto deseado por sí mismo entre aquellos que perseguimos en nuestras acciones, y si deseamos otras cosas en virtud de él, y lo que elegimos no lo elegimos en virtud de otra cosa ulterior - puesto que en este caso procederíamos ad infinitum, de tal manera que todo deseo sería vacío e inútil- es evidente que ese objeto sería el bien y el mejor de los bienes. ¿No es verdad, entonces, que el conocimiento de este bien tendrá un gran peso en nuestra vida y que, como aquellos que apuntan a un blanco, alcanzaríamos mejor el que debemos alcanzar?" (ET, 1094, b).

Si todo lo que elegimos lo elegimos en virtud de alguna otra cosa ulterior –razona Aristóteles- “todo deseo sería vacío e inútil”. No es difícil ver en estas palabras de Aristóteles casi un retrato del hastío y de la desorientación. Alguien persigue un objetivo en la vida y, cuando lo alcanza, descubre que, en verdad, se trataba de otro, y alcanzado éste apetece el que sigue y así sucesivamente. Si nada se apetece por sí mismo, entonces nada podrá satisfacernos. Por eso, si existe un bien, él debiera tener un gran peso en nuestra vida y “como aquellos que apuntan a un blanco, alcanzaríamos mejor el que debemos alcanzar”. ¿Existe, sin embargo, un bien semejante?.

Recapitulemos brevemente lo que hasta ahora hemos expuesto: a) todo acontece por mor de algo; b) esto por causa o por amor de lo cual todo acontece es lo que se llama el bien; c) toda acción o todo obrar humano está orientado teleológicamente hacia un cierto bien; d) el hacer del hombre o tiene como resultado una obra fuera de sí, en cuyo caso esta obra es el bien, o

bien el hacer del hombre es aquello que en si mismo importa y entonces su misma actividad es el bien; e) en todo hacer o en todo obrar existen según lo muestra la experiencia múltiples fines hacia los cuales las cosas tienden, algunos de los cuales son queridos en vistas de otros; f) debe haber un fin último por mor de lo cual los demás fines sean apetecidos, puesto que de otro modo todo deseo observa Aristóteles sería vano; g) debe haber en consecuencia un objeto deseado por si mismo entre todos aquellos que perseguimos en nuestras acciones.

Hasta este momento Aristóteles ha dejado abierto el problema de si hay o no hay un bien semejante, o sea un bien por mor de lo cual todo acontezca. La definición Aristotélica del supremo bien que hemos alcanzado hasta este momento de la reflexión deja abierto - como observa Macintyre <sup>34</sup> - el problema de si hay o no hay un bien de esa índole. Algunos comentaristas escolásticos medievales, sin duda con la vista puesta en las consecuencias teológicas de este análisis interpretaron a Aristóteles (observa el autor que vengo citando), como si hubiera escrito que todos eligen en virtud de algún bien y que, por lo tanto, hay un bien en virtud del cual se eligen todas las cosas; pero esta inferencia, en rigor, observa Macintyre, no se encuentra en Aristóteles. Su análisis hasta ahora se ha limitado a establecer la existencia de un posible bien supremo por mor de lo cual todo acontezca.

El próximo paso de Aristóteles consiste en avanzar una respuesta a la pregunta que se ha estructurado. Esa pregunta puede ser formulada como sigue y puede tenerse como el tema central de la ética nicomaquea: ¿qué es lo que en todo obrar importa en último lugar? El siguiente paso de Aristóteles - luego de haber llegado a ese punto de la reflexión- consiste en dar un nombre, en denominar a ese posible bien supremo por mor de lo cual hacen los hombres aquello que hacen. Aristóteles designa a ese posible bien supremo con la expresión eudaimonía que suele traducirse como felicidad. En la primera línea de su metafísica Aristóteles, como se recordará, había escrito "Por naturaleza tienen todos los hombres deseos de saber", pero en un escrito de juventud -el Protréptico - había afirmado que todos los hombres queremos ser felices".

Antes de intentar dilucidar que querrá decir Aristóteles exactamente con la palabra eudaimonía, esto es felicidad, conviene establecer las implicancias lógicas de este análisis y por qué la felicidad es la meta o propósito final, es decir el bien. Aristóteles va a afirmar que el hecho que la felicidad o eudaimonía sea la meta o propósito final resulta de la consideración de dos propiedades decisivas que debe poseer cualquier cosa que ha de ser la meta final y que la felicidad posee efectivamente. Esas dos condiciones son las siguientes: en primer lugar, el bien debe ser algo elegido en virtud de si mismo y nunca como un simple medio para otra cosa. En segundo lugar, el bien ha de ser autosuficiente, es decir, no ha de ser un componente de algún otro estado de cosas ni, tampoco, un bien más entre otros, sino uno que por si mismo importe a todo sin que él necesite juntarse con ninguna otra cosa para importar (1097b).

Así, pues, la felicidad posee las características de ser algo elegido en virtud de si mismo y además - insiste Aristóteles - autosuficiente. La dilucidación de estas propiedades lógicas del concepto de felicidad - ser elegido por si mismo y ser además autosuficiente - no dice sin embargo nada acerca de aquello en que consiste la felicidad. Ese es el próximo paso del análisis Aristotélico.

---

<sup>34</sup> Historia de la Etica, Buenos Aires, Paidós, 1970, p.65.

¿Qué es, entonces, propiamente hablando esta eudaimonía?, pregunta Aristóteles. Para responder esta pregunta Aristóteles comienza interrogando acerca de cuál sea la obra del hombre según la cual el hombre en cuanto hombre debe conducirse propiamente. El bien buscado debe ser el fin más último de toda actividad del hombre, según ya sabemos. Así surge entonces la pregunta ¿el ser del hombre en cuanto tal es propiamente para una actividad? ¿qué es lo que debe ser realizado en esa actividad que consiste en ser hombre? ¿cuál es la realización de la actividad de ser hombre?.

Decir que la felicidad es lo mejor parece ser algo unánimemente reconocido, pero, con todo, es deseable exponer aún con más claridad lo que es. Acaso se consigue esto si se lograra captar la función del hombre. En efecto, como en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artesano, y en general de los que realizan alguna función o actividad parece que lo bueno y el bien están en la función, así también ocurre, sin duda, en el caso del hombre, si hay alguna función que le es propia. ¿Acaso existen funciones y actividades propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que éste es por naturaleza inactivo?. ¿O no es mejor admitir que así como parece que hay una función propia del ojo y de la mano y del pie, y en general de cada uno de los miembros, así también pertenecería al hombre alguna función aparte de éstas?. ¿Y cuál, precisamente, será esta función?.(1097, 25,40).

Cuál es pues esa actividad a la que el hombre en cuanto hombre está vocado, está llamado. ¿Hay alguna vocación en el ser un ser humano, un hombre o una mujer?. Como se observa, Aristóteles subordina la eudaimonia a la función propiamente humana. La eudaimonia depende de cuál sea esa función (ergon). Examinemos más de cerca este problema.

La función de un flautista observa Aristóteles es ejecutar buena música, la de un zapatero es hacer buenos zapatos, etc. Cada una de estas clases de hombres tiene una función que, según Aristóteles, desempeña a través de una actividad específica y la desempeña bien realizando adecuadamente aquello de que se trata. La pregunta por lo tanto es la siguiente, ¿tienen los hombres una actividad específica que les pertenece como hombres, como miembros de una especie y no meramente como clases de hombres?.

La tarea del hombre dice Aristóteles es vivir no como las plantas, no como el animal, sino vivir humanamente. Pero, cabe preguntarse, ¿qué es lo que caracteriza al vivir humano frente a la vida de plantas y animales?. Esto característico lo vio Aristóteles con la tradición griega en la palabra, en el logos, lo que nosotros llamaríamos la razón. El hombre, dice Aristóteles, es el viviente que tiene la palabra. Tiene la palabra en un doble sentido. En el sentido que su hacer y su omitir es determinado por medio de la palabra, por medio del comprender, por medio de la razón. Y en el sentido que él mismo ejercita o realiza, además, esa palabra. El hombre (Es aquél que ) por una parte, obedece a la razón, y por otra, la posee y piensa (1098<sup>a</sup>4). (Vid. además 1097b22-1098<sup>a</sup>20).

Los hombres, dirá Aristóteles, comparten ciertas capacidades, las de nutrición y el crecimiento con las plantas y otras, las de la conciencia y el sentimiento con los animales; pero sólo la palabra, la racionalidad, el logos, *es exclusivamente humano*. Por consiguiente, la actividad

específicamente humana consiste en el ejercicio de la palabra y en la competencia y en la corrección de este ejercicio yace la específica excelencia humana, la felicidad.

(En esta parte, es necesario hacer un paréntesis. En este texto hemos enfatizado una de las interpretaciones más populares de Aristóteles. Aquella según la cual la vida intelectual o contemplativa es la más excelsa y la más feliz. Pero todavía hay otra interpretación que morigeró a la anterior: que la eudaimonia consista en el pleno despliegue de todas las capacidades y no sólo de las intelectivas. Hay pues dos interpretaciones de la eudaimonia, una centrada en la contemplación teórica; otra que se enfoca en el más amplio rango de actividades humanas e inclusiva, desde luego, de la anterior –así, ética nicomaquea 1178. Por lo pronto, no discutiremos este problema. Dejaremos también pendiente si el bien es propiamente una meta o simplemente un modo del esfuerzo humano).<sup>35</sup>

La palabra parece jugar, así, un papel decisivo para la eudaimonía y felicidad humanas. Se hace, entonces, necesario preguntar qué papel juega respecto de la vida humana la palabra o la razón. Aristóteles, en esta parte, recurre a una caracterización del alma. El uso Aristotélico de la expresión alma, observa Macintyre, difiere del platónico en el que alma y cuerpo son dos entidades unidas en forma contingente y quizás por desgracia. Para Aristóteles, en cambio, el alma es la forma de la materia corporal. Como insiste Macintyre, cuando hablamos del alma en el sentido Aristotélico podríamos con mucha frecuencia conservar su significado si pensamos en términos de la personalidad.

Ahora bien, Aristóteles distingue tres partes del alma en su relación con la palabra, o sea, con el logos. En primer lugar, una parte que es completamente sin palabra; en segundo lugar, una parte que tiene la palabra y que la habla; y, en tercer lugar, una parte que tiene la palabra en cierto sentido, pero que en cierto sentido no la tiene. No la tiene en cuanto que ella misma no la habla, pero si la tiene en cuanto que puede oír la palabra y dejarse determinar por ella.

La primera parte del alma -absolutamente sin palabras- nos es común con la vida vegetativa, con el principio de la nutrición y el crecimiento; no es algo específicamente humano y por eso tampoco tendremos que buscar allí ninguna virtuosidad específicamente humana. Las otras dos partes del alma observa Brocker <sup>36</sup> sí son capaces de virtuosidad humana. La parte que habla la palabra, el logos, la razón, y la parte que oye la palabra, lucha con ella, se contrapone a ella, la obedece o concuerda con ella. Nuestra racionalidad -la palabra, por tanto- aparece en dos clases de actividades: en el pensamiento, donde la razón constituye la actividad misma, por una parte; y en aquellas actividades ajenas al pensamiento en las que podemos tener éxito o fracasar en la tarea de obedecer los preceptos de la razón. Aristóteles denomina virtudes intelectuales a las excelencias de la primera clase, esto es a las excelencias referidas a la actividad donde la razón tiene un lugar central, y virtudes morales a las de la segunda, o sea, a aquella parte constituida por actividades ajenas al pensamiento en las que podemos tener éxito o fracasar en la tarea de obedecerlo. Hay que observar que las virtudes éticas o morales, las virtuosidades del carácter, son específicamente humanas en cuanto importan una relación con

---

<sup>35</sup> Para esas dimensiones de la eudaimonia, vid. Nagel, T. Aristotle on Eudaimonia, en Essays on Aristotle's ethics, Rorty (ed), California, 1984. Cfr. nota 15 de este texto.

<sup>36</sup> Ob. cit., p. 29.

la facultad específicamente humana de la palabra, puesto que pueden someterse a ella o en cambio desobedecerla.

La palabra griega para carácter la obtiene Aristóteles de la palabra griega para costumbre. Las virtuosidades o virtudes éticas nacen de una costumbre del apetito de obrar conforme a la recta palabra, o sea obrar conforme al logos o a la recta razón. Actúa en términos moralmente virtuosos, pues, quien actúa oyendo la palabra recta que surge de la parte hablante del alma. Por eso Aristóteles caracteriza la virtud ética como

"una actitud premeditada de mantenerse con relación a nosotros en el centro recto, tal como es determinado por medio de la palabra y como lo determinaría el prudente" (1106).

Con todo, y esto es importante para el análisis que estamos haciendo, la eudaimonía, esto es, el supremo bien o felicidad, se relaciona directamente con las virtudes dianoéticas más que con las virtudes éticas. Ello no porque las virtudes éticas sean prescindibles o no deban ser realizadas, sino porque para actuar en términos éticamente virtuosos hay que ser capaz de contar con aquella parte del alma que no sólo oye la palabra, sino que, además, la pronuncia, o sea, con las virtudes intelectuales o dianoéticas.

Ello conduce a Aristóteles a una investigación que consiste en dividir aquella parte del alma que habla la palabra, o sea aquella parte del alma racional o del logos. Aristóteles va a distinguir en esa parte del alma la parte constatadora que se ocupa de los principios necesarios, o sea, de los principios que son de una cierta manera y que no podrían ser de otra, y la parte reflexiva con la que consideramos al ente cuyos principios podrían comportarse de otra manera. La primera parte es aquella con la que constatamos lo que es, se dirige a aquello cuyos principios no podrían ser de otra manera de como son, esto no quiere decir, observa Brocker, que este ente esté ante nosotros inmóvil, puede muy bien moverse pero sus principios tienen que ser inmutables. Así el movimiento de los planetas, observa Aristóteles, y el acontecer de la naturaleza, son provocados por causas constantes. La otra parte del alma, esto es aquella que se ocupa no de lo necesario sino de lo contingente, es decir la parte reflexiva, se dirige a aquello cuyos principios podrían alterarse, no cambiándose arbitrariamente.

La pregunta por la virtud dianoética, entonces, supone una respuesta doble, porque al ser la parte dianoética constatadora y reflexiva, a la vez, exige, entonces, una doble virtud. La obra y la virtud de ambas partes, dice Aristóteles, es la verdad; pero de modos diferentes que Aristóteles va a caracterizar como verdad teórica (relativa a la parte constatadora) y como verdad práctica (relativa a la parte reflexiva). La verdad teórica es ella misma fin del captar la verdad, lo que la palabra teórica quiere es la verdad por amor a la propia verdad. No ocurre así con el comprender práctico dice Aristóteles. La verdad del saber práctico está al servicio del obrar, es el saber que posibilita el recto querer. La esencia del saber práctico, observa Brocker, intenta determinarla Aristóteles haciendo la pregunta relativa a qué hombre es llamado prácticamente sabio.

"Cosa del sabio parece - dice Aristóteles - poder deliberar consigo mismo de manera recta sobre lo que le importa a él mismo y sobre lo que es de importancia para él mismo, esto es, no con respecto a un problema parcial,

como por ejemplo, respecto a la salud o la fuerza corporal, sino sencillamente respecto al modo recto de vivir" (1140<sup>a</sup>25 y ss).

Esta afirmación de Aristóteles se entiende mejor si se tiene presente que el obrar, o sea la praxis, aquello a lo cual se refiere la verdad práctica, tiene dos posibilidades, a saber, en primer lugar, puede ser entendido como el producir cuyo fin es la obra producida que está ahí puesta como resultado del producir, o puede ser concebido como el obrar en sentido estricto, cuyo fin no es ningún resultado fuera de sí sino cuya meta es el mismo recto obrar. Es claro que la esencia del saber práctico la sitúa Aristóteles no en el producir sino en el propio obrar de donde se sigue que el saber práctico es el comportamiento práctico al que pertenece la palabra verdadera sobre lo que es bueno y malo para los hombres. No es un comprender sobre lo que hay que hacer para producir cualquier cosa, sino un comprender relativo a cómo hay que obrar para vivir de recta manera en cuanto hombre.