

TEMA 8: EL CRITERIO MORAL

La filosofía práctica es la parte de la filosofía que se ocupa de cómo deben ser las cosas, frente a la filosofía teórica, que se ocupa de cómo son las cosas. Aunque, como vimos en el tema de introducción, la filosofía se caracteriza por tender puentes entre los hechos (cómo son las cosas) y los valores (cómo deberían ser), la filosofía práctica se define por centrarse en los valores más que en los hechos (al contrario que la filosofía teórica). Su campo de trabajo es fundamentalmente la conducta humana decidible, esto es, aquellas cuestiones en las que podemos escoger entre varios cursos de acción diferentes que pueden ser valorados por sí mismos (o por sus consecuencias) como mejores o peores. Este campo de la conducta humana se divide a su vez en dos secciones claramente diferenciadas, aunque muy relacionadas entre sí: la conducta individual (ética) y la organización social (política). En este tema nos ocuparemos de la primera, y en el próximo tema de la segunda.

La ética, por tanto, es la parte de la filosofía que se ocupa de la conducta individual y que pretende determinar cual, entre las diversas formas de conductas posibles, es la más adecuada. Su problema central, por tanto, es determinar un criterio que nos permita distinguir la conducta adecuada (buena) de la conducta inadecuada (mala). El problema del criterio envuelve a su vez varias cuestiones filosóficas acerca de la conducta humana, a saber:

1. **¿Quién determina qué es correcto?:** Al plantearnos el criterio ético, surgen enseguida dos posturas enfrentadas. La primera, denominada “**heteronomía**”, supone que las normas éticas derivan de una instancia diferente del individuo, ya sea Dios, la tradición o la sociedad. La segunda, denominada “**autonomía**”, supone que las normas éticas derivan del individuo, y por tanto que este conoce el criterio ético por sí mismo, sin necesidad de recurrir a ningún código externo. Dado que la filosofía es por definición una disciplina racional que no admite el criterio de autoridad, en su historia predominan las éticas autónomas sobre las heterónomas. Sin embargo en la filosofía también existen teorías éticas claramente heterónomas: lo son todas las teorías cristianas en mayor o menor medida, ya que todas ellas aceptan como incuestionable el código moral revelado por Dios; lo son también algunas teorías que nada tienen que ver con la teología y que afirman que la única fuente de derecho es el Estado, y por tanto que el individuo debe plegarse a las normas dictadas por este (como es en parte el caso de la teoría de Hobbes, que estudiaremos más adelante).
2. **El criterio ético, ¿es absoluto o relativo?:** La cuestión que se plantea aquí es si existe un único criterio ético válido para todos los seres humanos (**objetivismo**), o si por el contrario dicho criterio ético varía según las culturas, las circunstancias históricas o

incluso según los individuos (**relativismo**). Aunque pudiera pensarse que todas las éticas heterónomas son objetivistas y todas las éticas autónomas son relativistas, esto realmente no es así. Existen éticas heterónomas relativistas que plantean, por ejemplo, que cada sociedad crea un código heterónimo distinto. Por otro lado, existen éticas autónomas relativistas, pero de hecho la mayoría de ellas son objetivistas, ya que consideran que el individuo determina el criterio moral sobre una base compartida por todos los seres humanos (bien una misma Razón que les conduce a idénticas conclusiones, bien unas emociones naturales comunes a todos los seres humanos).

3. **¿Cuál es la base de la decisión ética?:** Al elegir el criterio ético, debemos determinar en qué facultades humanas se fundamenta este. Aquí la dicotomía se encuentra esencialmente entre aquellos que consideran que la conducta correcta se decide racionalmente sobre la base del conocimiento (**intelectualismo**) y aquellos que creen que no puede demostrarse racionalmente que un curso de acción sea mejor que otro, y por tanto recurren como fundamento de la ética a los deseos y/o a un sentimiento de agrado (o desagrado) instintivo (**voluntarismo o emotivismo**).
4. **¿Sobre qué recae la evaluación del criterio?:** Al juzgar la corrección o incorrección de una conducta podemos poner el acento en dos aspectos distintos de dicha conducta. La conducta en sí misma, o los resultados que tendrá esa conducta. Así, por ejemplo, yo puedo considerar que una conducta es desagradable y por tanto no desearla por sí misma, pero desear las consecuencias que tendría dicha conducta y elegirla sobre dichas consecuencias (por ejemplo, cuando tomo una medicina que tiene mal sabor con el objetivo de curarme). Muchas teorías suponen que una conducta correcta tendrá siempre consecuencias deseables, y que las consecuencias deseables solo pueden obtenerse, verdaderamente, por medio de conductas correctas porque de lo contrario conllevarán más mal que bien para el individuo. Estas teorías tienden a diluir la distinción entre la conducta en sí y sus consecuencias, pero especialmente a partir del siglo XVIII esta distinción se ha hecho muy patente, planteándose dos extremos en la discusión ética: el de aquellos que consideran que la conducta ha de ser juzgada por sí misma, con independencia de sus consecuencias (**deontología**) y el de aquellos que consideran que una conducta solo deben ser juzgada sobre la base de sus resultados (**consecuencialismo**).
5. **¿Cuál es el “bien” final de la ética?:** Todas las teorías éticas se plantean un criterio que nos permita seleccionar la conducta correcta, la conducta “buena”. La ética, por tanto, busca aquello que se considera “bueno” para el ser humano. Ahora bien, existen muchas cosas que pueden considerarse buenas para los seres humanos, y a menudo nos vamos a encontrar en situaciones en que tendremos que escoger entre dos cosas que nos parecen deseables, porque no podemos tener las dos a la vez. El criterio ético, en consecuencia, implica también un criterio de jerarquización de los bienes (qué bien es preferible entre todos los bienes), y una teoría ética estará muy determinada por cómo defina el “bien” último, el más importante para el ser humano y por cuya obtención deberíamos renunciar a otros bienes menores. Existen muchas definiciones diferentes de dicho “bien”, que ha sido identificado con la virtud (eudemonismo), el placer (hedonismo), la utilidad (utilitarismo), la unión beatífica con Dios (ética cristiana), el deber (deontología), el desarrollo de los deseos instintivos (vitalismo), la ausencia de pasiones (ataraxia), etc.Cuál sea el fin último perseguido por una teoría ética determina qué tipo de criterio se adopta. Por ejemplo, si decimos que el objetivo es cumplir el deber, no adoptaremos un criterio consecuencialistas sino deontológico; si decidimos

que el objetivo es adoptar la conducta más útil, elegiremos un criterio consecuencialista, no deontológico.

6. **¿Existe libertad o estamos completamente determinados?:** Finalmente, una cuestión que debe plantearse toda teoría ética es si nuestra conducta es realmente decidible o no. Aunque todos tenemos la impresión subjetiva de tomar decisiones libremente cuando no estamos coaccionados por ningún poder externo, podemos también plantearnos que “creemos” ser libres pero que en realidad estamos tan determinados como lo están los animales por sus instintos o los objetos inanimados por las leyes físicas. Para muchos autores, negar la libertad humana haría imposible la ética, ya que supondría negar su mismo objeto de estudio, la conducta decidible. Para otros, por el contrario, es un hecho que estamos determinados y la única opción ética posible es precisamente conocer y aceptar que esto es así y que no podemos obrar de una manera diferente a como obramos.

Cada una de las teorías éticas que vamos a estudiar a continuación propone un criterio de decisión ética que implica una respuesta a cada una de estas preguntas. Cada una de esas teorías será, por tanto, heterónoma o autónoma, objetivista o relativista, intelectualista o voluntarista, deontológica o consecuencialista, defenderá un bien último y adoptará una postura respecto a la libertad humana. Debemos tener siempre presente que todas las posturas expuestas constituyen extremos de un continuo, y que por tanto una teoría puede situarse en una posición intermedia. Por ejemplo, una teoría puede ser completamente intelectualista y decir que la acción ética depende exclusivamente del conocimiento, o puede ser completamente voluntarista y decir que la acción ética depende tan solo de la voluntad, pero también puede decir que en la acción ética intervienen tanto la razón como la voluntad, y dentro de esta última postura podremos encontrar diferencias en función del peso relativo que se dé a ambos factores en la decisión ética.

A continuación estudiaremos algunas de las posturas éticas más relevantes en la historia de la filosofía. No acometeremos su estudio siguiendo el esquema anterior de preguntas que implica el criterio ético, sino que trataremos cada teoría como un todo que implica una respuesta a cada una de dichas preguntas. Sin embargo, para una mejor comprensión de dichas teorías, es conveniente que clasifiques cada una de las teorías por sus respuestas a tales preguntas.

1. El relativismo sofista y la ley natural.

El primer gran debate ético de la historia de la filosofía surgió en el siglo V a.c. con la corriente sofista, que adoptó una postura relativista en todos los campos de la filosofía, incluida la filosofía práctica. Los sofistas consideraron que esta última pertenecía al reino del “nomos”, meramente convencional y completamente separado de la naturaleza o “physis”. Esta distinción entre “physis” y “nomos” había aparecido previamente en algunos filósofos presocráticos (como Parménides) que diferenciaron entre una verdadera realidad (la physis) que tenía su razón de ser en sí misma, y una realidad aparente (el nomos) que procedía de las opiniones y las costumbres, siendo por tanto meramente convencional. Esta era una distinción entre el verdadero conocimiento y el conocimiento aparente (o sea, falso), pero no separaba lo teórico (o sea, la física y la metafísica) de lo práctico (o sea, la ética): los presocráticos consideraban, como se había hecho tradicionalmente en Grecia, que las normas éticas,

sociales y políticas emanaban de la estructura de la realidad lo mismo que las leyes físicas. La ética, por tanto, era tan natural y objetiva como el conocimiento de la naturaleza.

Esto es justamente lo que los sofistas pondrán en cuestión. Ellos emplearon la distinción entre “nomos” y “physis” para diferenciar entre dos campos de la realidad. Por un lado, la realidad independiente del ser humano y que tiene su razón de ser en si misma (la physis); por otro, la realidad creada por el ser humano a través de la cultura (el nomos), que es meramente convencional, esto es, no se basa en ningún criterio objetivo independiente de los seres humanos, sino en la costumbre, en los acuerdos (o imposiciones) establecidos por los seres humanos. Las normas morales y las leyes del Estado pertenecen, según los sofistas, al nomos, y por tanto no son leyes naturales objetivas, sino meras convenciones sin más fundamento que la opinión. Son diferentes en sociedades diferentes, cambian históricamente según las circunstancias e incluso varían según la opinión de cada individuo. Las normas éticas son, por tanto, relativas. Un buen ejemplo de este relativismo lo encontramos en Protágoras.

Protágoras afirmaba que toda opinión era igualmente verdadera ya que tanto una opinión como la contraria podían ser defendidas con argumentos validos. Qué se admite como verdadero y qué no se admite, depende del punto de vista del individuo, como expresa la frase más célebre de Protágoras, “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son”. Protágoras extendía este relativismo a la ética, en la que afirmaba que no existía conocimiento objetivo. Para Protágoras todas las leyes son convencionales, y esto se demuestra por las diferencias existentes entre las legislaciones de las diferentes ciudades. El nomos no es algo dado, sino algo que el hombre construye. Primeramente, no es algo natural, ya que el nomos surge precisamente por la necesidad que tiene el hombre de agruparse y crear cultura ante la indefensión y poca dotación natural que posee frente a otros animales. Por tanto, la cultura, las normas, y la polis que con ellas se constituye, son los medios que el hombre inventa para superar sus deficiencias naturales, para progresar y para asegurar la convivencia. Sin normas, la lucha entre los hombres destruiría la polis y dejaría a cada hombre indefenso en su soledad. De este modo, Protágoras concibe el nomos como convencional y opuesto a la naturaleza, pero como fundamentalmente bueno para el hombre. Además, aunque niega que exista un fundamento objetivo y natural para las normas morales y las leyes del estado, no por ello niega que exista algún tipo de criterio ético. Protágoras afirma que todas las opiniones son igualmente verdaderas, pero también dice que no todas las opiniones son igualmente útiles, de modo que la utilidad se convierte en su doctrina en un criterio ético. De este modo, Protágoras puede mantener su relativismo (la utilidad depende de los intereses de cada individuo) sin caer en un completo escepticismo.

“Protágoras: [...] Desde luego que conozco muchas cosas que son inútiles a los hombres, comidas, bebidas, fármacos, entre otras miles, así como otras que son ciertamente **útiles**. Y otras son indiferentes para los hombres, pero no para los caballos. Algunas son útiles para los bueyes solamente, otras para los perros. Y otras para ninguna especie de esas, pero sí para los árboles. Y las que son beneficiosas para las raíces del árbol son perjudiciales para sus brotes; el estiércol, por ejemplo, es bueno para todas las plantas si se echa junto a sus raíces, mas, si pretendes echarlo sobre las yemas o los tiernos rebrotes, acaba con todos ellos. Como el aceite que es también sumamente nocivo para todas las plantas y enormemente pernicioso para el pelo de todos los animales, salvo el del hombre, al que da protección así como al resto del cuerpo. El **bien** es, por tanto, algo complejo y multiforme.”

Platón, “Protágoras”

“A propósito de lo justo y lo injusto, de la piedad y la impiedad, los seguidores de Protágoras pretenden sostener que no existe **por naturaleza**, con existencia propia, ninguna de esas **entidades**, sino que aquello que parece bien a la opinión pública se vuelve verdadero desde el momento mismo en que se profesa dicha opinión y mientras se mantenga como tal.”

Platón, “*Teeteto*”

Al distinguir netamente entre “*physis*” y “*nomos*” los sofistas fueron también los creadores del concepto de “ley natural”, que tendrá una larga y cambiante historia en la filosofía occidental. Efectivamente, el hombre es un ser cultural y social, pero también es un ser natural, y como tal ser natural está regido por la “*physis*”, por sus características naturales (fundamentalmente, su biología). Por tanto, el ser humano se encuentra con dos formas de ley: la ley natural, que consistiría en el comportamiento espontáneo (biológico) del ser humano, no contaminado por la cultura ni la socialización, y la ley convencional (la moral y las leyes del Estado). Algunos sofistas (como Protágoras) consideraron que esa ley convencional era útil para los seres humanos ya que les permitía sobrevivir mejor. Pero otros, como **Antifonte**, consideraron que la relación entre *physis* y *nomos* es de oposición total, de tal modo que el *nomos* reprime a la naturaleza. Según Antifonte, la ley natural no puede ser violada sin que se siga un perjuicio para el violador, mientras que las leyes del *nomos* pueden ser violadas sin perjuicio siempre que no se haga públicamente. La ley de la ciudad no debe por tanto ser respetada porque produzca un beneficio para todos, sino únicamente para evitar el castigo. El hombre debe actuar, siempre que pueda, guiándose únicamente por la búsqueda de su propio placer, que no es sino seguir la ley natural que beneficia la vida, y no por leyes convencionales que no tienen ninguna justificación. Antifonte no sólo es hedonista y relativista, sino además tremendamente pesimista respecto a la función de las leyes. No considera que estas sirvan para nada, ya que no logran lo que pretenden, es decir, mantener la concordia y defender al ciudadano honrado, y son totalmente incapaces de prevenir delitos. Sin embargo, este completo desprecio por la ley ciudadana no conduce a Antifonte, como se pudiera pensar, a un realismo político o una moral del más fuerte, sino que precisamente a la inversa, partiendo de la afirmación de que sólo la ley natural es válida, y que los *nomos* ciudadanos no tienen justificación alguna, Antifonte concluye por tanto que las diferencias entre los hombres establecidas por esos *nomos* no son reales, y que en consecuencia todos los hombres son iguales por naturaleza. De este modo, Antifonte es uno de los pocos filósofos antiguos que critica el racismo griego hacia los bárbaros y el sistema esclavista, ya que ninguno de ellos se basa en diferencias naturales, sino creadas por la sociedad. De este modo, Antifonte se convierte en un claro precedente de la postura ética de los estoicos, sobre los que hablaremos más adelante.

“Los que son de padres ilustres los respetamos y los honramos; en cambio, a los que descienden de una casa humilde ni los respetamos ni los honramos. En este aspecto nos comportamos como **bárbaros** los unos con los otros, puesto que por nacimiento somos todos **naturalmente** iguales en todo, tanto griegos como bárbaros. Y es posible observar que las necesidades naturales son igualmente necesarias a todos los hombres. Ninguno de nosotros ha sido distinguido, desde el comienzo, como griego ni como bárbaro. Pues todos respiramos aire por la boca y por las narices y comemos todos con las manos.”

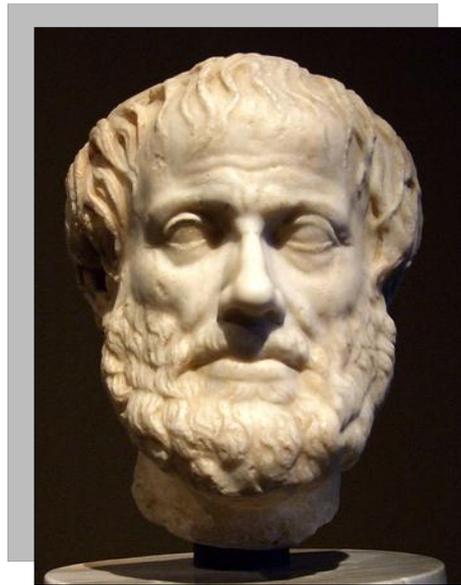
Antifonte, “*Fragmento B*”

“La justicia consiste en no trasgredir las normas legales vigentes en la ciudad de la que se forma parte. En consecuencia un individuo puede obrar justamente en total acuerdo con sus intereses, si observa las grandes leyes en presencia de testigos. Pero si se encuentra solo y sin testigos, su interés reside en obedecer a la naturaleza. Pues las exigencias de las leyes son **accidentales**; las de la naturaleza, en cambio, **necesarias**. Los preceptos legales son fruto de la convención, no nacen por sí mismos; sí lo hacen, en cambio, los de la naturaleza, ya que no resultan de una convención. Por tanto, al trasgredir las normas legales, en la medida en que lo hace sin conocimiento de aquellos que las han convenido, está libre de toda vergüenza y castigo; si se le descubre, empero, no. Por el contrario, si, en contra de toda probabilidad, se violenta algún principio que es connatural a la naturaleza misma, aun cuando escape al conocimiento de la humanidad entera, no por ello el mal es menor, ni sería mayor en el caso de que todos los hombres fueran testigos. Porque el daño resultante no lo determina la opinión, sino la verdad.”

Antifonte, “Fragmento I”

2. El eudemonismo aristotélico.

La línea racionalista integrada por Sócrates, Platón y Aristóteles, se opuso en el terreno de la ética, como en el resto de temas, al relativismo sofista. Los racionalistas defenderán, por tanto, que existe una moral objetiva que no depende ni de las opiniones ni de los intereses particulares de los individuos, y que esta puede ser conocida racionalmente. Esta postura aparece ya claramente en **Sócrates**, cuya teoría ética se conoce precisamente como “intelectualismo socrático”. Sócrates empleó su método (el diálogo) exclusivamente para cuestiones éticas (sería Platón quien posteriormente ampliaría su uso a las cuestiones metafísicas), y afirmó que si somos capaces de encontrar definiciones de los conceptos éticos por medio de dicho método, eso implica que la virtud (o sea, la conducta éticamente correcta) es finalmente una cuestión de conocimiento: la acción justa proviene del conocimiento de lo que es “justicia”, y solo quien comprenda el significado del término puede comportarse de acuerdo con él. Sócrates llega en este sentido al extremo de afirmar que quien conoce qué es lo correcto inmediatamente actúa correctamente, y que por tanto es imposible saber qué es lo correcto y sin embargo no hacerlo: en consecuencia, quien obra mal lo hace única y exclusivamente por ignorancia, no por mala voluntad. Se trata del intelectualismo ético más extremo posible. Los otros autores de la corriente racionalista, Platón y Aristóteles, también son intelectualistas éticos porque dan a la razón un papel predominante en la determinación de la conducta ética, pero no llegan al extremo de Sócrates y le reconocen un papel a la voluntad en la formación de la conducta ética (en especial Aristóteles).



Aristóteles concibe la ética como el estudio de los bienes a los que tiende el ser humano siguiendo su propia esencia o naturaleza (y de este modo, reinterpreta el concepto de ley natural de los sofistas, ya que esas tendencias constituyen una ley natural). Dicha esencia no es sino la forma del ser humano, es decir, su alma. Ya que Aristóteles defiende un modelo de alma tripartito, muy semejante al platónico, cada una de esas tres almas (vegetativa, sensitiva

y racional) tendrá su propio bien al que tiende. ¿Cuál es ese bien? En general el fin último del ser humano es la felicidad (eudemonía). Sin embargo, los hombres difieren en su manera de definir la felicidad. Para algunos la felicidad es el placer, pero Aristóteles rechaza esta definición porque se trata del mismo tipo de felicidad que buscan los animales, y el fin último del ser humano tiene que desarrollar la esencia humana. Otros opinan que la felicidad se obtiene a través de los honores, pero Aristóteles cree que este no es un fin último, sino que los honores se buscan como reconocimiento público de la virtud. Tampoco la riqueza puede ser el fin último, puesto que la riqueza no es un fin en sí mismo, sino que se utiliza para obtener otras cosas distintas. La felicidad, el bien último del hombre, sólo puede ser, según Aristóteles, la virtud, en el sentido de “areté” (excelencia), esto es, de desarrollo pleno de su esencia. Y lo peculiar de la esencia del hombre respecto a otros seres vivos es el alma exclusiva de los seres humanos, esto es, el alma racional. La felicidad del hombre es por tanto obtener conocimiento. Esto no excluye la obtención de otro tipo de bienes. Aristóteles declara que para lograr la felicidad es imprescindible disponer de suficientes bienes externos, aunque estos no constituyan el fin último. El hombre es alma racional, pero no es sólo eso: tiene que atender a todas las partes que componen su esencia. Aunque la virtud más importante corresponde al alma racional, cada tipo de alma tiene su propia areté.

La areté del alma vegetativa consiste en la correcta realización de las funciones básicas de nutrición, crecimiento y reproducción, y puede equipararse a la salud y el vigor físico. Esta areté es común a todos los seres vivos. Sin embargo en la areté del alma sensitiva, cuya función es el apetito (o sea, el deseo) y el movimiento, Aristóteles encuentra un elemento específicamente humano, ya que, aunque este alma es irracional en sí misma, puede ser controlada por el alma racional (puedo controlar mis deseos y los actos que derivan de ellos). A las virtudes del alma sensitiva las denomina Aristóteles **virtudes éticas** (de “ethos”, que significa “costumbre”). Las virtudes éticas se forman a través del hábito: no se es virtuoso por nacimiento, sino que a base de realizar actos virtuosos, en principio de forma obligada (como cuando a los niños les obligan a comportarse de una forma “educada”) se forja un carácter que logra finalmente que el individuo realice espontáneamente actos virtuosos porque así desea hacerlo. Es la razón la que nos dice cuál es el hábito que debemos adquirir, ya que también los vicios, y no sólo las virtudes, se adquieren por hábito. Por tanto, no se puede alcanzar la virtud sin conocimiento (sin “prudencia”, concretamente, que como veremos a continuación es una de las virtudes del alma racional). Pero no basta con el conocimiento, sino que es necesaria la fuerza de voluntad para realizar los esfuerzos iniciales necesarios para adquirir el hábito. ¿Y qué es lo que recomienda la prudencia respecto a las virtudes éticas? ¿En qué consiste el hábito correcto? Según Aristóteles todas las virtudes éticas (de las que no da una clasificación exhaustiva) consisten en la justa proporción, esto es, en el término medio entre el exceso y el defecto (entre lo demasiado y lo demasiado poco). Por ejemplo, el valor es una virtud porque es el término medio entre la cobardía (por defecto) y la temeridad (por exceso).

“Es nuestra actuación en nuestras transacciones con los demás hombres lo que nos hace a unos justos y a otros injustos, y nuestra actuación en los peligros y la habituación a tener miedo o ánimo lo que nos hace a unos valientes y a otros cobardes; y lo mismo ocurre con los **apetitos** y la ira: unos se vuelven moderados y apacibles y otros desenfrenados e iracundos, los unos por haberse comportado así en esas materias, y los otros de otro modo. En una palabra, los **hábitos** se engendran por las operaciones semejantes. De ahí la necesidad de realizar cierta clase de acciones, puesto que a sus diferencias corresponderán los hábitos. No tiene, por consiguiente, poca importancia el adquirir desde jóvenes tales o cuales hábitos, sino muchísima, o mejor dicho, total.”

Aristóteles, “*Ética a Nicómaco*”

“Es, por tanto, la **virtud** un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón tal y como lo determinaría un hombre **prudente**. El término medio lo es entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar en un caso y sobrepasar en el otro el justo límite entre las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por esto, desde el punto de vista de su entidad y de la definición que enuncia su esencia, la virtud es un término medio, pero desde el punto de vista de lo mejor y del bien, un extremo.”

Aristóteles, “Ética a Nicómaco”

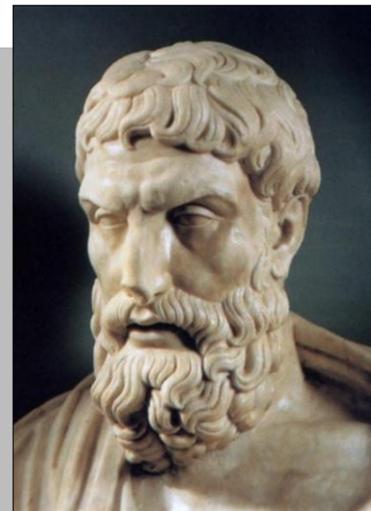
Las virtudes más elevadas son las que constituyen la excelencia del **alma racional**. Estas, a las que llama **virtudes dianoéticas**, consisten en conocimiento, y se dividen en dos tipos, según las clases de conocimiento: la areté del conocimiento práctico es la “**prudencia**” (phronesis), y consiste en saber dirigir la propia vida distinguiendo entre lo bueno y lo malo y en conocer los fines de la naturaleza humana. La “prudencia”, como ya hemos visto, es el elemento intelectual que influye en las virtudes éticas dirigiendo la voluntad. La areté del conocimiento teórico, esto es, del conocimiento de la realidad en sí misma, sin ningún contenido práctico, es la “**sabiduría**” (sophia), y consiste en el conocimiento intuitivo de los primeros principios y el conocimiento discursivo que deriva de tales principios, esto es, la explicación de la realidad a partir de sus causas y principios. La sabiduría es la virtud más alta de todas, superando incluso a la prudencia, ya que esta se dedica al conocimiento del hombre, que es una realidad cambiante (Aristóteles especifica que el justo medio que aconseja la prudencia varía en función de las personas), mientras que la sabiduría es el conocimiento de lo divino y permanente.

“Tanto, pues, se extiende la **felicidad** cuanto la **contemplación**, y los que más participan del contemplar, también participan más de la felicidad y esto no accidentalmente, sino por razón de la misma contemplación, porque ella, por sí misma, es cosa valiosa.”

Aristóteles, “Ética a Nicómaco”

3. El hedonismo epicúreo.

Después de la creación del imperio de Alejandro Magno, a finales del siglo IV a.c., surgieron varias corrientes filosóficas, conocidas como “filosofías morales” por centrarse en el tema de la ética y especialmente en el de la felicidad del individuo. Todas estas filosofías coinciden en separar la política de la ética (a diferencia de lo que hacían Platón y Aristóteles) ya que la participación en política crea angustia en el hombre e impide su felicidad, y en definir dicha felicidad como “ataraxia”, que significa “imperturbabilidad”. La felicidad, por tanto, es un estado de ánimo constante, que no puede ser perturbado ni por el deseo ni por el temor, ni por las alegrías ni por las penas, y que es totalmente independiente de lo que nos ocurra.



Una de esas escuelas es el epicureísmo, fundado por **Epicuro** de Samos. Epicuro defendía que el bien consistía en buscar el placer y evitar el dolor, por lo que su teoría es conocida como “hedonismo” (de “hedon”, placer en griego). Pero el hedonismo de Epicuro es muy diferente de los hedonismos modernos, ya que al hablar de placer Epicuro no se refería prioritariamente al placer sensual. Epicuro plantea que a menudo los placeres comportan algo de dolor, y que a veces tenemos que aceptar un dolor momentáneo para lograr un placer posterior (como cuando tomamos una medicina de sabor desagradable). Por eso, es preciso hacer un cálculo con el fin de obtener los placeres que conlleven menor cantidad de dolor.

Epicuro distingue dos tipos de placeres, los del cuerpo y los del alma. Los del cuerpo, como la comida, la bebida o el sexo, son momentáneos y desaparecen pronto, por lo cual conllevan dolor por el placer perdido. Los del alma, como el conocimiento, son por el contrario permanentes. Por eso Epicuro prefiere los placeres del alma a los corporales. Por otra parte, ya que todo placer es la satisfacción de un deseo, los placeres pueden clasificarse en función de los deseos que satisfacen. Esos deseos pueden ser naturales y necesarios (como la necesidad de comer, beber, protegerse del frío, etc., es decir, los imprescindibles para la supervivencia), naturales pero no necesarios (que sería el deseo de satisfacer los deseos anteriores pero de una forma lujosa, es decir, no sólo querer comer, sino querer comer faisán) y finalmente ni naturales ni necesarios, siendo estos los deseos que nacen no del cuerpo sino de opiniones negativas, tales como la envidia o la ambición. En este último grupo sitúa Epicuro el deseo de honores, de riquezas o de poder. Para ser feliz, Epicuro asegura que debemos huir de los deseos no naturales, y que los deseos naturales debemos satisfacerlos en su forma necesaria, evitando los excesos y practicando la moderación.

“Hemos de pensar que nuestros deseos los unos son naturales, los otros vanos. De los naturales unos son necesarios, otros naturales solamente. De los necesarios unos lo son para la **felicidad**, otros para la tranquilidad del cuerpo y otros para la vida misma. Se debe **especular**, pues, para conocer lo que debemos elegir y lo que debemos evitar con miras a la sanidad del cuerpo y a la tranquilidad del alma.”

Epicuro, “*Carta a Meneceo*”

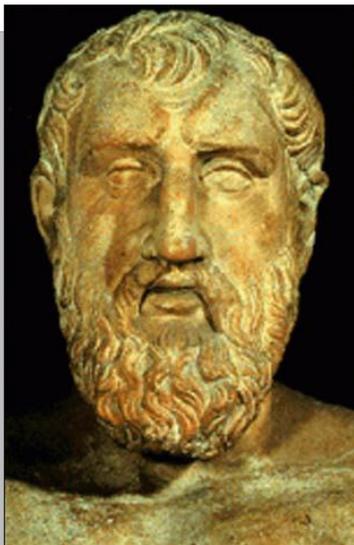
Epicuro identifica el placer con la ausencia de dolor, y en este sentido rechaza la búsqueda de placeres “activos”. El objetivo es la ataraxia, la tranquilidad de ánimo, y para ello debemos cubrir las necesidades básicas del cuerpo sin cometer excesos que conllevan dolor a largo plazo, y dedicarnos a los placeres intelectuales, que básicamente son la práctica de la amistad y la buena conversación, ya que estos son más duraderos y no conllevan dolor alguno. En la práctica, la ética epicúrea es de carácter ascético e intelectualista: la elección de los placeres la lleva a cabo la “prudencia racional”, la cual logra que no seamos esclavos de nuestros deseos y pasiones irracionales. La autarquía (dominio de uno mismo o autosuficiencia) se logra prescindiendo de los deseos que nos alteran y nos hacen esperar cosas imposibles o temer perder las que tenemos, y de este modo se accede a la ataraxia, la imperturbabilidad en la cual el filósofo vive feliz indiferente a los acontecimientos del mundo y la sociedad. Los epicúreos en realidad constituían una doctrina prácticamente ascética: vivían retirados en sus comunidades, rechazaban los banquetes y los manjares (Epicuro decía preferir el pan y el agua a las comidas lujosas), se abstendían de practicar el sexo tanto con mujeres como con muchachos, no intervenían en política ni en negocios públicos, y se dedicaban a disfrutar mutuamente de la compañía de los amigos y de su conversación.

“Decimos que el placer es el principio y el **fin** de la vida feliz. En efecto, de acuerdo con la naturaleza él es el **primer bien** y él nos sirve de guía para llevar a cabo toda elección y todo rechazo y de acuerdo con él valoramos todas las cosas por el afecto que producen. Y puesto que por naturaleza éste es el primer bien, justamente por eso no elegimos todos los placeres, antes bien rechazamos muchos cuando de ellos se han de derivar mayores males para nosotros. Y preferimos algunos dolores si de soportarlos han de seguirse mayores placeres”.

Epicuro, “*Carta a Meneceo*”

“Cuando decimos que el placer es el fin, no queremos entender los placeres lujuriosos y **libertinos**, como dicen algunos ignorantes de nuestra doctrina o contrarios a ella; sino que unimos la ausencia de del dolor del cuerpo con la **tranquilidad del ánimo**. No son los convites ni los banquetes, ni el disfrute de muchachos y mujeres, ni de pescados y otros manjares que pueden darse en una suntuosa mesa los que hacen dulce la vida, sino un sobrio raciocinio que investiga perfectamente los motivos de toda elección y de todo rechazo.”

Epicuro, “*Carta a Meneceo*”



4. El determinismo estoico.

Otra de las escuelas morales del helenismo es el **estoicismo**, fundado por **Zenón de Citio**. Los estoicos consideran que la ética se propone la consecución de la felicidad, y que esta consiste en la virtud (areté) de la naturaleza de cada ser. Cada ser está dotado, por su propia naturaleza, de una tendencia de acción, y seguirla constituye su felicidad. Los animales, por ejemplo, tienden por instinto a conservarse, y esa es su naturaleza. En el caso del ser humano, su naturaleza peculiar, lo que lo diferencia del resto de seres, es su carácter racional, de tal manera que en él la virtud, y por tanto la felicidad, es comportarse racionalmente, lo cual no es al fin y al cabo sino seguir la ley universal y natural, ya que esa ley es precisamente el Logos o Razón. Por eso la ética estoica se resumía en la máxima “Vive de acuerdo con la naturaleza”. Y

esto no es sino someterse al orden existente en el mundo.

Ahora bien, los estoicos defendían que el orden cósmico era totalmente determinista, lo cual implica que un ser humano no es libre para decidir actuar de un modo u otro, sino que en su conducta está totalmente sometido a la ley natural exactamente igual que los seres inorgánicos. ¿En qué consiste, entonces, una postura ética frente a otra que no lo es? La diferencia que encuentran los estoicos entre los seres humanos y el resto de seres es que los hombres son racionales y por tanto capaces de conocer las leyes naturales y aceptarlas conscientemente. Y en eso consiste precisamente la virtud humana: el hombre está tan determinado como la piedra, pero él lo sabe y aquella no. El hombre virtuoso es el que asume dicha determinación. La única libertad del hombre es cambiar su actitud interior: su comportamiento siempre será el mismo, pero puede saber y aceptar que se debe a la ley natural, o creer erróneamente que es libre de actuar como quiera. Esta libertad consiste por tanto fundamentalmente en “resignación”, aceptación del orden cósmico, traiga lo que

traiga. Por las mismas razones, no hay nada que sea en sí mismo malo, ya que en un mundo determinista no cabe la responsabilidad (Zenón llegó a decir que, en sí mismos, ni siquiera el canibalismo o el incesto podían considerarse malos).

“De lo que existe unas cosas dependen de nosotros, otras no. De nosotros dependen juicio, impulso, deseo, aversión, y en una palabra, cuantas son nuestras propias acciones; mientras que no dependen de nosotros el cuerpo, la riqueza, honras, puestos de mando y en una palabra todo cuanto no son nuestras propias acciones. Y las cosas que dependen de nosotros son por naturaleza **libres**, sin impedimento, sin trabas; mientras que las que no dependen de nosotros son inconsistentes, serviles, sujetas a impedimento, ajenas. Lo que turba a los hombres no son los sucesos, sino las **opiniones** acerca de los sucesos. Por ejemplo, la muerte no es nada terrible, pues de serlo, también se lo habría parecido a Sócrates; sino la opinión de que la muerte es terrible, eso es lo terrible. No pretendas que lo que sucede suceda como quieras, sino quíerelo como sucede, y te irá bien.”

Epícteto, “Enquiridión”

Si la virtud, entendida como razón (conocimiento y aceptación de la ley natural) es lo que lleva al hombre a la felicidad, lo que lo conduce a la desdicha son las pasiones, esto es, las afecciones irracionales que sufre el ser humano, y que son una conmoción del alma, una tendencia excesivamente vehemente que aleja al alma del equilibrio natural. Las pasiones son fundamentalmente cuatro: dolor y placer (ante lo que creemos que son males o bienes presentes, respectivamente) y temor y deseo (ante males o bienes futuros). Para ser felices, debemos moderar las pasiones, pero la auténtica virtud sólo se alcanza con su eliminación. Se trata de la apatía (ausencia de pasiones) que se alcanzaba gracias a la razón, comprendiendo que las pasiones son producto de errores de juicio, ya que en realidad no existen cosas buenas o malas y por tanto no hay nada que temer o desear. Lo malo no es en realidad la muerte, la pobreza o la enfermedad, sino el desasosiego que provoca el miedo a la muerte, la pobreza o la enfermedad. El sabio, el que logra la virtud comprendiendo la ley universal y el determinismo que implica, no se altera ni por el placer ni por el dolor, y logra así, gracias a la apatía, el objetivo final de la ética estoica, la imperturbabilidad de ánimo, la ataraxia. La concepción estoica de la ley natural implica que existe una sola ley natural, ya que hay un solo orden en el Cosmos. El comportamiento humano debe adecuarse a esa ley común y no a las leyes concretas de los estados: el ser humano es un ser social, pero primeramente es ciudadano del Cosmos (“cosmopolita”), no ciudadano de un estado concreto. Esto supone afirmar que todos los hombres tienen la misma naturaleza, y que por tanto las diferencias entre ellos (entre amos y esclavos, entre bárbaros y griegos, entre hombres y mujeres) no son naturales, sino creadas convencionalmente

“Quien es prudente es también temperante, quien es temperante es constante, quien es constante es también imperturbable, quien es imperturbable está exento de tristeza, quien está exento de tristeza es feliz y la **prudencia** basta para hacer la vida venturosa. A esta serie de deducciones responden algunos **peripatéticos** que la imperturbabilidad y la exención de tristeza debe interpretarse en el sentido de que se llame imperturbable a quien raramente se perturba y de manera moderada, y hombre feliz al que no es propenso a entristecerse, y no a quien nunca se turba ni se entristece, pues afirmar que existe alguien inmune a la tristeza sería negar la naturaleza humana. Los peripatéticos, pues, no arrancan las pasiones, las moderan. Es, empero, bien poca cosa. Yo no comprendo cómo una media enfermedad puede ser saludable y útil.”

Séneca, “Cartas morales a Lucilio”

5. La ética cristiana.

El cristianismo tiene por definición una moral heterónoma, puesto que su ética se basa en las normas morales que aparecen en las Escrituras, que se suponen reveladas por Dios, y que constituyen por tanto un criterio moral externo al individuo. Sin embargo, en el campo de la ética, como en tantos otros, la tradición cristiana que deriva de la religión judía se mezcla con la tradición grecorromana, que le dio un ropaje filosófico a la teología cristiana. De ese modo, aunque todos los teólogos cristianos tienen como referencia la misma moral heterónoma, encontraremos entre ellos diferencias en la combinación de las dos tradiciones y en particular en cuanto al papel que juegan la razón y la ley natural en la ética. De entre los muchos modelos cristianos estudiaremos dos: el de S. Agustín, más voluntarista, y el de Sto. Tomás de Aquino, que sin rechazar la ética agustiniana, hace de la misma una interpretación más intelectualista.



A finales del siglo IV **S. Agustín de Hipona** construyó la primera gran síntesis entre pensamiento cristiano y grecorromano (fundamentalmente, pensamiento platónico) que será la base de toda la teología cristiana posterior. Respecto a la ética, S. Agustín planteó tres cuestiones, la de la unión beatífica con Dios, la de la relación entre la Gracia y la libertad humana, y la cuestión del mal, que son características y definitorias del pensamiento ético cristiano.

En cuanto al fin último de la ética, S. Agustín lo identifica con la felicidad, tal como hicieran muchas escuelas filosóficas antiguas, pero rechaza que dicha felicidad consista en placer (como decían los hedonistas) ni en virtud (como decía Aristóteles), y afirma que dicho fin último solo puede ser la unión con lo inmutable que supera al hombre, esto es, la unión beatífica con Dios. Esta

visión beatífica es la unión sobrenatural con Dios, con lo cual S. Agustín está negando también el intelectualismo ético: la unión con Dios no consiste en la contemplación teórica, esto es, en la comprensión intelectual de Dios, sino en una unión amorosa que sólo puede tener lugar después de nuestra muerte, cuando nos encontremos en presencia de Dios en el Cielo, y que tan sólo puede alcanzarse a través de la Gracia divina, y no por nuestros propios medios.

“Por tanto, vida, la que es digna de ser llamada por este nombre, no es más que la **feliz**. Y no será feliz si no es eterna. Esto es lo que todos quieren, esto es lo que todos queremos: la verdad y la vida; más, ¿por dónde ir a la posesión de tan gran felicidad? Trazáronse **los filósofos** caminos sin camino: unos dijeron “¡Por aquí!”. Otros: “¡Por ahí no, sino por allí!” El camino fue para ellos una incógnita, porque Dios resiste a los soberbios; y aun para nosotros lo fuera de no haber venido el camino a nosotros. Por eso dice el Señor: “Yo soy el camino”.

S. Agustín, “Sermón 150”

La Gracia divina es un don que Dios concede a los seres humanos de manera gratuita e inmerecida por parte de estos, y por medio del cual el ser humano puede salvarse, algo que no podría hacer por sus propios medios sin la ayuda divina. Por otra parte, en la escatología cristiana (las doctrinas acerca de la vida de ultratumba) existen premios y castigos después de la muerte, y por ello la voluntad humana tiene que ser libre, ya que si los seres humanos no fuesen libres de decidir sus actos, tampoco serían responsables de los mismos, y por tanto no habría ni mérito ni culpa, es decir, no habría nada que premiar o castigar. Sin embargo, esto puede entrar en contradicción con la doctrina de la Gracia: si el hombre se salva o se condena por sus méritos, entonces ya no es imprescindible la Gracia; si el hombre no puede salvarse o condenarse por sus medios, entonces la Gracia es necesaria, pero ya no podría decirse que Dios es justo, puesto que si los hombres no son libres tampoco son responsables, y no es justo castigarlos. S. Agustín intenta solucionar este dilema afirmando que entre el hombre, que es finito y mudable, y su salvación, que consiste en la unión con Dios, que es infinito e inmutable, existe un abismo infinito que un ser finito no puede cruzar. Sólo un ser infinito puede hacerlo, por tanto el hombre no puede salvarse por la mera práctica de la virtud, sin la ayuda de Dios. Esa ayuda es la Gracia, y Dios la concede a unos y a otros no sin que podamos saber el por qué de los designios divinos. S. Agustín llega a decir que yo no puedo amar a Dios o tener fe si Dios no me lo concede como una Gracia. En definitiva, el hombre se salva sólo por intervención divina, ya que es Dios quien concede al hombre tener la fe que lo salvará, pero el hombre es libre de aceptar o no esa fe, con lo cual finalmente es responsable de su condenación si la rechaza (aunque en realidad si se salva no es por mérito suyo).

Además, S. Agustín introduce una distinción entre libre albedrío y libertad que es típica del cristianismo. El libre albedrío es la capacidad de elección. Así, un hombre posee libre albedrío porque puede elegir entre practicar el bien o practicar el mal. Sin embargo la libertad consiste en seguir la propia esencia: un ser que cumple con su esencia es libre, mientras que otro que va contra lo que su esencia le dicta, no está siendo libre. Como la esencia racional del hombre le dicta como objetivo la consecución del bien, y como fin último la unión con Dios, sólo los hombres que hacen el bien y aman a Dios son libres. En definitiva, todos los hombres poseen libre albedrío, pero libres en sentido estricto sólo lo son aquellos que eligen el bien. Esto excluye de la libertad a todos los que no sean cristianos. Además, ya que un hombre no puede amar a Dios si no recibe ese amor como una Gracia divina, el hombre sólo es libre cuando recibe dicha Gracia. De este modo, la libertad humana queda totalmente relegada a la voluntad divina, sin que por ello se niegue la capacidad de elección (y por tanto, tampoco la responsabilidad) ya que esta ha sido separada en un concepto diferente, el de libre albedrío.

“Y ahora no abandones al que te invoca, tú que previniste antes de que te invocara e insististe multiplicando de mil modos tus voces para que te oyese de lejos, y me convirtiera, y te llamase a ti, que me llamabas a mí. Porque tú, Señor, borraste todos mis deméritos, para que no tuvieses que castigar estas mis manos con las que me alejé de ti; y previniste todos mis **méritos** para tener que premiar a tus manos, con las cuales me formaste. Porque antes de que yo fuese ya existías tú; ni yo era algo para que me otorgases la **Gracia** de que fuese.”

S. Agustín, “*Confesiones XIII*”

La existencia del mal en el mundo genera un problema teológico para el cristianismo, ya que esta doctrina afirma que todo lo que existe ha sido creado por Dios, por tanto si existe mal en el mundo, ha tenido que ser creado por Dios. Pero esto choca frontalmente con la afirmación cristiana de la bondad infinita de Dios ¿Cómo puede un Dios bondadoso haber

creado el mal? Para solucionar este problema, S. Agustín se inspiró en la analogía del Sol platónica. Tras identificar la luz con el Bien y la oscuridad con el mal, plantea que el Bien es algo, es un ser, tiene entidad, pero el mal no: la oscuridad no es un ser, sino un no-ser. La oscuridad es tan sólo la ausencia de luz. La sombra, por ejemplo, se produce cuando algo se interpone en el camino de la luz, pero la sombra no es algo en sí mismo, es sólo una consecuencia de la interposición de un objeto. De este modo, S. Agustín considera que el mal consiste tan sólo en privación, en no-ser, con lo cual se elimina el problema de la creación del mal por parte de Dios: el ser se identifica con el bien, y todo lo que es, es bueno. Esto es lo que ha sido creado. El no-ser, por definición, no ha sido creado puesto que no es algo, sino la ausencia de ser. El mal es, por tanto, “aquello que renuncia a la esencia y tiende al no-ser, tiende a hacer aquello que hace cesar el ser”. ¿De dónde procede, entonces, el mal? Según S. Agustín, de la voluntad del hombre. Dios no ha creado el mal, pero ha creado una voluntad en el hombre que goza de libre albedrío, y que por tanto puede decidir alejarse de su esencia, su ser. Esa esencia consiste precisamente en la búsqueda de Dios, de tal manera que en definitiva el mal no es sino lo que produce la voluntad cuando se aleja del orden divino y escoge los bienes terrenales olvidándose de el bien supremo que es la contemplación de Dios, esto es, cuando se prefieren los grados inferiores del ser al Ser Supremo que es Dios.

“Pues, ¿qué otra cosa es el mal, sino la privación del bien? Del mismo modo que, en los cuerpos de los animales, el estar enfermos o heridos no es otra cosa que estar privados de salud- y por esto, al aplicarles un remedio, no se intenta que los males existentes en aquellos cuerpos, es decir, las enfermedades y las heridas, se trasladen a otra parte, sino destruirlas, ya que estas no son **substancia**, sino **alteraciones** de la carne que, siendo substancia, y por tanto algo bueno, recibe estos males, esto es, privaciones del bien que llamamos salud-, así también todos los defectos de las almas son privaciones de bienes naturales, y estos defectos, cuando son curados, no se trasladan a otros lugares, sino que, no pudiendo subsistir con aquella salud, desaparecen en absoluto.”

S. Agustín, “Enquirindon”



El otro gran teólogo cristiano, **Sto. Tomas de Aquino**, intentó mucho tiempo después, en el siglo XIII, combinar la doctrina cristiana y la filosofía aristotélica. Sin rechazar la teología agustinista, pero matizándola en un sentido mucho más intelectualista, Aquino produjo la filosofía que con el tiempo se convertiría en doctrina oficial de la Iglesia Católica. En el campo de la ética, Aquino propuso una ética eudemonista muy semejante a la aristotélica, aunque situando por encima de los fines naturales del hombre los fines sobrenaturales, igual que hizo S. Agustín. A pesar de coincidir con S. Agustín en considerar como fin último de la ética la unión beatífica con Dios, Aquino desarrolló en detalle los fines naturales del ser humano, así como la distinción entre ley positiva y ley natural, que ya estaba en germen en la obra de S. Agustín.

Sto. Tomás distingue entre tres tipos de leyes: ley eterna, ley natural y ley positiva. La ley eterna es el orden general que existe en el universo, y no se trata sino de la sabiduría divina en tanto que rectora de toda la realidad. Esta ley eterna incluye tanto las leyes físicas que determinan el comportamiento de la materia como las leyes

éticas que deben guiar las acciones humanas. La ley eterna, como tal, es incognoscible, ya que consiste en la sabiduría divina, y el hombre no puede acceder a ella. Pero esta ley rige la naturaleza, y nosotros somos capaces de conocer la naturaleza, al menos en parte, por medio de la Razón. Aquino denominará “ley natural” a aquellos aspectos de la ley divina que podemos conocer gracias a la Razón. Esta ley natural no necesita por tanto de la Revelación, y en consecuencia puede ser conocida también por los paganos. La ley natural se fundamenta en la naturaleza humana: conociendo dicha naturaleza conoceremos sus tendencias y sus fines, y de esta manera la Razón podrá elegir el comportamiento correcto, es decir, aquel que cumple las exigencias de la naturaleza humana y persigue su perfección. La ley positiva está constituida por las leyes concretas y escritas que rigen en los diferentes países. Estas leyes pueden, de hecho, apartarse de la ley natural, pero entonces serán, objetivamente, leyes injustas. Para que una ley positiva pueda ser considerada buena, debe ajustarse a los límites que marcan las leyes naturales. En definitiva, lo que Aquino está defendiendo es que existe una moral objetiva y cognoscible racionalmente (la ley natural) y que el derecho debe emanar de dicha moral y someterse a ella.

“Y las leyes humanas (leyes positivas, Derecho, etc.) deben estar de acuerdo con la **ley natural**: ahora bien, como dice S. Agustín, “la ley que no es justa no parece que sea ley.” Por tanto la fuerza de la ley depende del nivel de justicia. Y tratándose de cosas humanas, su justicia está en proporción con su conformidad con la norma de la **razón**. Pues bien, la primera norma de la razón es la ley natural. Por consiguiente, toda ley humana tendrá carácter de ley en la medida en que se derive de la ley de la naturaleza; y si se aparta en un punto de la ley natural, ya no será ley, sino corrupción de la ley.”

Sto. Tomás de Aquino, “Suma teológica”

Esta ley natural se basa en la esencia humana y en las tendencias naturales de esta, y por tanto es evidente (ya que podemos conocer nuestra propia naturaleza y tendencias), universal (puesto que todos los seres humanos comparten la misma esencia) e inmutable (porque las esencias, que son las “formas” aristotélicas, no cambian). ¿Y qué es lo que manda dicha ley natural? Aquino afirma que existe un principio básico de la ley natural, aplicable a todos los seres, que se va concretando en diferentes reglas según el tipo de ser que se es. Respecto a los seres humanos, habrá que examinar su esencia para concretar en que consiste para ellos la ley natural. Aquino lo hace de la siguiente manera:

* En primer lugar, el ser humano es un **ente**. Este es el concepto más abarcante que existe, ya que todo lo que es, es un ente. En el campo de la Razón teórica (la que me permite conocer cómo es la realidad) existe un principio indemostrable pero evidente que se basa en la noción de “ser” (y de no ser). Se trata del principio de contradicción: “No se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa”. Sobre este principio se fundamentan todos los demás, y por tanto todo el conocimiento. En el campo de la Razón práctica (la que me dice cómo debo actuar) debe existir también un principio evidente derivado de una noción tan abarcante como el “ser”. Para la Razón práctica esa noción es la de “bien”. Del mismo modo que todo lo que es, es ente, el “bien” se define como “lo que todos los seres apetecen”. Por tanto, todos los seres desean el bien (qué sea el bien para cada ser dependerá de su naturaleza) y de aquí podemos extraer el primer principio de la razón práctica, tan fundamental como lo es el principio de contradicción para la razón teórica. Dicho principio es: se debe hacer y buscar el bien, y evitar el mal. Todos los demás preceptos se basarán en este.

“Porque lo primero que alcanza nuestra aprehensión es el **ente**, cuya noción va incluida en todo lo que el hombre aprehende. Por eso, el primer principio indemostrable es que «no se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa», principio que se funda en las nociones de ente y no-ente y sobre el cual se asientan todos los demás principios, según se dice en IV *Metaphysica*. Mas así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la **razón práctica**, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: «el bien es lo que todos apetecen». En consecuencia, el primer precepto de la ley es éste: «El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse ». Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano.”

Sto. Tomás de Aquino, “Suma teológica”

* En segundo lugar, el ser humano es una **substancia**, y como tal tenderá al fin que constituye el bien de cualquier substancia. Todos los individuos (sean de la especie que sean, incluidos los inorgánicos) tienden a la conservación, a mantener su existencia. Por tanto, todos los preceptos que tienden a conservar la vida forman parte de la ley natural.

* En tercer lugar, el hombre es un **animal** y por tanto comparte la naturaleza de estos. Para el hombre serán ley natural todas aquellas conductas que suponen un bien para los animales, y específicamente se refiere a la procreación y cuidado de los hijos.

* Por último, el hombre tiene como propia la característica de estar dotado de Razón. Como **ser racional**, el hombre se inclina a conocer la verdad divina y a vivir en sociedad. Todos los preceptos que contribuyan al desarrollo del conocimiento y al mantenimiento de la sociedad (y fundamentalmente a la justicia dentro de esta) pueden considerarse como leyes naturales.

Esta concepción tomista de la ley natural será el antecedente remoto del iusnaturalismo moderno, que se iniciara en la escolástica pero que pronto se desligara de la teología y acabara por convertirse en la base del liberalismo político.

“Por otra parte, como el bien tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como **vitando**. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales. Y así encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las **sustancias**, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción.”

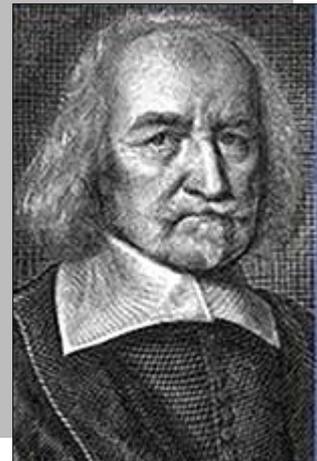
Sto. Tomás de Aquino, “Suma teológica”

6. La ley natural en la edad moderna

Las teorías iusnaturalistas modernas surgieron del iusnaturalismo medieval diluyendo la fundamentación teológica y sustituyéndola por la fundamentación sobre unos derechos naturales que serían a su vez el origen de los “derechos humanos”. Las discusiones sobre la ley natural entre los siglos XVI y XVIII estaban íntimamente ligadas a las teorías sobre el origen de la sociedad y sobre el contrato social, y por tanto a aspectos políticos que serán tratados en el próximo tema. Por el momento solo nos referiremos a las consecuencias que dichas teorías tienen para las cuestiones éticas.

En la Edad Moderna existen básicamente dos posturas ante la ley natural. La primera de ellas es muy semejante a la postura defendida por los sofistas y los estoicos, y consiste en concebir la ley natural como la conducta que tiene espontáneamente el ser humano fuera de la sociedad y la cultura. Esta ley natural consistiría básicamente en la conservación de la propia vida y la satisfacción de los deseos inmediatos, y se enfrentaría a las normas positivas creadas por la sociedad, que limitan la conducta natural y espontánea del ser humano, y que por tanto no se fundamentan en la ley natural (postura esta conocida como “consensualismo”). Para algunos autores, como Hobbes o Spinoza, tales leyes sociales son buenas para el hombre, ya que impiden la lucha egoísta de todos contra todos y hacen posible la vida social. Para otros, como Rousseau, las normas sociales son malas, ya que pervierten la naturaleza humana, que es buena por naturaleza pero se corrompe en sociedad.

Thomas Hobbes defiende una filosofía completamente materialista que considera que el objetivo de la filosofía es estudiar las relaciones causales con el fin de utilizarlas para mejorar las condiciones de vida humanas. En cuanto a la noción de “causa”, Hobbes solo admite dos, la causa eficiente (que define como el conjunto de características del agente que producen el efecto) y la causa material (que son el conjunto de características del paciente que tienen que darse para que se produzca el efecto), rechazando explícitamente la causa formal (Hobbes no admite la existencia de formas universales, sino solo de individuos materiales) y la causa final. Según Hobbes, una vez que se dan las dos causas existentes (esto es, las condiciones necesarias en el agente y en el paciente), el efecto se produce necesariamente, de tal modo que en su opinión la causalidad es completamente necesaria y en consecuencia todo cuanto ocurre está completamente determinado por sus condiciones antecedentes, sin que exista el azar ni la libertad. Hobbes extiende este planteamiento determinista hasta el ser humano, cuyos movimientos voluntarios, del mismo modo que en los animales, están causados por los apetitos o deseos (en su terminología, “conatus”). Estos deseos no son voluntarios, sino la respuesta de nuestro cuerpo a los objetos externos: estos impresionan los órganos de los sentidos, a partir de cuya estimulación el cerebro produce una “concepción” (reconocimiento del objeto) y el corazón una “pasión” (deseo o aversión). Pensamiento y deseo son simplemente movimientos del cuerpo, y no son voluntarios. Esto implica que el ser humano en realidad no es libre, sino que actúa movido por unas pasiones que no puede decidir tener o no tener. Sin embargo, tenemos la impresión de que tomamos decisiones voluntarias, y por tanto libres. Hobbes responde a esto diciendo que en una situación dada suelen coincidir varios deseos o aversiones (quiero algo, pero eso me impide tener otra cosa que también quiero y supone enfrentarme a algo que me asusta). La “deliberación” (que según Hobbes también



ocurre en los animales) no es sino la lucha entre esos deseos y aversiones. Cuando finalmente una de ellas se impone como tendencia de acción más fuerte, llamamos a eso “voluntad”. Pero en realidad no es una decisión libre, sino simplemente la consecuencia de las diferentes fuerzas de las pasiones. Hobbes denomina “libertad” a la capacidad de actuar sin ser estorbado por otro (esto es, que nadie me impida hacer lo que quiero hacer), pero no a la capacidad de decidir qué quiero hacer. En este último sentido, la libertad simplemente no existe: ni los seres humanos ni los animales pueden decidir que quieren o que no quieren. Nosotros somos producto de nuestros deseos, y no al contrario.

“Los deseos naturales de los hombres nos exponen constantemente a múltiples peligros; no debe, pues, extrañarnos que estemos vigilantes y dispuestos a defendernos. Todos deseamos aquello que nos parece bueno y evitamos lo que nos parece malo, especialmente la muerte, que es el peor de todos los males de la naturaleza. Esta **inclinación** no es menos natural que la del movimiento de una piedra cuando cae y no es retenida. No hay, entonces, nada censurable ni reprochable cuando usando la recta razón se trabaja por todos los medios para la propia conservación, o defensa del cuerpo y sus miembros, contra la muerte o los dolores que la preceden. Todos reconocen que aquello que no contradice a la recta razón es justo y se ciñe al buen derecho. Las palabras “justo” y “derecho” no significan otra cosa que la libertad de cada cual para usar sus facultades naturales, en conformidad a la recta razón. De ahí se concluye que el primer fundamento del derecho de la **naturaleza** es la conservación por cada cual, tanto cuanto pueda, de sus miembros corporales y su vida.”

Thomas Hobbes, “*De cive*”

La otra concepción de la ley natural en la época moderna es mucho más semejante a las concepciones escolásticas. En este caso, como en el anterior, se considera que la ley natural es el comportamiento del ser humano en ausencia de sociedad, pero a diferencia de autores como Hobbes o Spinoza, estos autores (conocidos como “iusnaturalistas”) consideran que la ley positiva no se enfrenta a la ley natural, sino que desarrolla esta. Los iusnaturalistas consideran, como hacían escolásticos como Aquino, que la ley natural incluye las tendencias que permiten la vida en sociedad, y no solo tendencias egoístas. El principal representante de esta postura es **John Locke**. Según Locke en el estado de naturaleza existen ya unos derechos naturales, como el derecho a la vida y la propia conservación, el derecho a la libertad y el derecho a la propiedad privada. En el estado de naturaleza existen, por tanto, derechos naturales que derivan de una ley moral cognoscible por medio de la razón, y dichos derechos constituyen un criterio objetivo para la ley positiva: aquellas leyes que respeten los derechos naturales serán justas; aquellas que los violen serán injustas. Por tanto, para Locke la política se basa en la ley natural, como veremos en el próximo tema.

“El estado de naturaleza tiene una ley natural que lo gobierna y que obliga a todo el mundo. Y la razón, que es esa ley, enseña a todos los humanos que se molesten en consultarla que, al ser todos iguales e independientes, nadie puede perjudicar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones. Pues, dado que todos los hombres son obra de un **Hacedor omnipotente** e infinitamente sabio, no son más que servidores de un único Señor y Soberano, puestos en el mundo por orden Suya y para Su servicio, parte de Su propiedad, y creados para durar mientras le plazca a Él y sólo a Él. Y al estar dotados con facultades iguales, al participar todos de una **naturaleza común**, no cabe suponer ningún tipo de subordinación entre nosotros que nos pueda autorizar a destruirnos mutuamente, como si estuviéramos creados para que nos utilizásemos los unos a los otros, cual es el caso de las criaturas de rango inferior.”

John Locke, “Segundo ensayo sobre el gobierno civil”



7. El emotivismo de Hume.

La cuestión de si las normas morales son naturales o creadas por la sociedad (iusnaturalismo contra consensualismo) planteaba a su vez la cuestión de cómo se fundamentaban dichas normas. El iusnaturalismo había asumido desde sus inicios que dichas normas podían conocerse por medio de la razón, siguiendo así la línea intelectualista que había predominado en el pensamiento occidental, con muy pocas excepciones, desde Sócrates. En el siglo XVIII el escocés **David Hume** intentará demostrar que no es posible basar un sistema ético en el conocimiento intelectual. Ese conocimiento tendría que ser, según la epistemología de Hume, o bien una relación entre ideas o bien una cuestión de hecho. Según Hume, no es posible que lo bueno y lo malo consistan en una relación de ideas, de tipo matemático, ya que si fuera así siempre aprobaríamos o desaprobaríamos las mismas relaciones o cualidades, y sin embargo lo que nos repugna en el hombre no nos repugna en la Naturaleza. No aplicamos nuestras normas morales a los animales, y mucho menos a los fenómenos de la Naturaleza (no decimos, por ejemplo, que un terremoto haya obrado moralmente mal, por más daño que me haya producido). Pero tampoco las normas morales proceden del conocimiento de hechos. Si describimos un hecho, encontraremos un montón de cualidades, pero nunca lo bueno o lo malo como una propiedad de los objetos. La diferencia entre conocer un hecho y juzgarlo moralmente se muestra en que, si conocemos todos los elementos de ese hecho, podemos inmediatamente decir si un enunciado sobre él es verdadero o falso. Pero aun conociendo todos esos elementos, no podemos emitir un juicio moral sobre el mismo si no añadimos algo más: un sentimiento de agrado o desagrado.

Tenemos aquí la famosa distinción que hace Hume entre el “ser” y el “deber ser”, conocida como “**guillotina de Hume**” porque invalida cualquier argumento que pretenda cometer la “falacia naturalista”. Recordaremos que la falacia naturalista consiste en pasar ilegítimamente del orden real (como son las cosas) al orden ideal (como deberían ser). El argumento de Hume es en realidad una cuestión lógica, y afirma que a partir de una serie de premisas que contienen sólo la partícula “es” no puede derivarse una conclusión que contenga la partícula “debe”. En efecto, si tenemos una serie de enunciados descriptivos, podremos extraer una conclusión descriptiva. Para además extraer una conclusión moral, es preciso disponer también de una premisa prescriptiva. En este último caso, tendríamos una serie de premisas que describirían una situación, y una premisa que afirmaría que en un determinado tipo de situación debe actuarse de un determinado modo. Si la situación descrita por las primeras premisas coincide con la situación descrita como condición en la premisa prescriptiva, entonces sí podríamos concluir lógicamente que en dicha situación debe actuarse de tal manera, es decir, extraer como conclusión un juicio moral. El argumento es irrefutable en el plano lógico, pero queda pendiente la cuestión de cómo puede justificarse la premisa prescriptiva. Si intentamos justificarla desde cuestiones de hecho, es decir, desde enunciados descriptivos, la falacia lógica se repite. Pero si no aceptamos la derivación de lo normativo a partir de lo descriptivo, sólo queda vincular los juicios prescriptivos a las valoraciones como algo totalmente separado de las descripciones, es decir, distinto del conocimiento.

“En todo sistema moral de que haya tenido noticia hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones, es y no es, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un debe o un no debe. Este cambio es imperceptible, pero resulta sin embargo de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este debe o no debe expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea **observada** y explicada y al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se **deduzca** de otras totalmente diferentes.”

David Hume, *“Tratado sobre la naturaleza humana”*

Eso es precisamente lo que va a hacer Hume. Si la moral no puede fundamentarse en el conocimiento (ni de relaciones de ideas ni de hechos) entonces sólo puede justificarse a partir de nuestras impresiones de reflexión acerca de los sentimientos que nos producen los objetos y las acciones. Consideramos, pues, que algo es bueno o malo, justo o injusto, virtuoso o vicioso, no porque la razón capte o aprehenda ninguna cualidad en el objeto moral, sino por el sentimiento de agrado o desagrado, de aprobación o rechazo que se genera en nosotros al observar dicho objeto moral, según las características propias de la naturaleza humana. Hume reconoce la necesidad de la razón a la hora de emitir los juicios morales, ya que sin conocer en detalle la situación en cuestión no podemos emitir un juicio moral y debemos suspender este. Pero niega la suficiencia de tal razón, ya que una vez conocidos todos los elementos, hace falta la intervención de algo no racional, el sentimiento de aprobación, para que pueda darse el juicio moral.

“Mientras ignoramos si un hombre fue el agresor o no, ¿cómo podemos determinar si la persona que lo mató es criminal o inocente? Pero después de ser conocidas todas las circunstancias, todas las relaciones, el entendimiento no tiene ya lugar para operar, ni objeto sobre el que emplearse. La aprobación o censura que se sigue no puede ser obra del juicio, sino del corazón; y no es una **proposición especulativa**, sino un sentir activo o sentimiento. En las disquisiciones del entendimiento, a partir de circunstancias y relaciones conocidas, inferimos otras nuevas y desconocidas. En las decisiones morales todas las circunstancias y relaciones deben ser conocidas previamente; y la mente, por la comparación de todo, siente una nueva **impresión de afecto o disgusto**, de estima o de desprecio, de aprobación o de censura.”

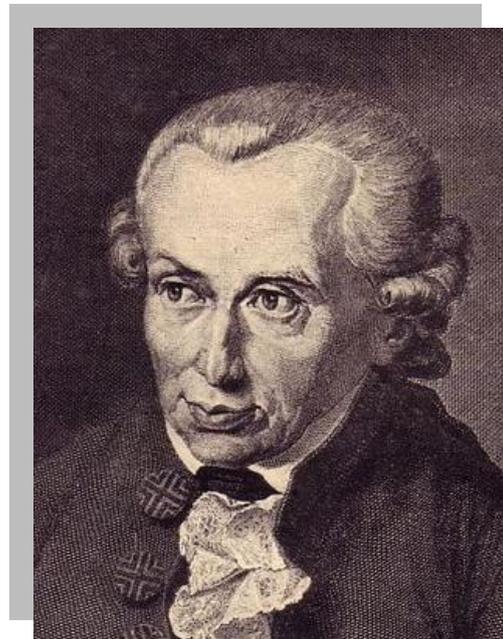
David Hume, *“Investigaciones sobre los principios de la moral”*

Nótese que en el párrafo anterior hemos hecho referencia a la “naturaleza humana” como fuente de los sentimientos morales. Este último punto es muy importante, ya que al fundamentar la moral en los sentimientos de agrado o desagrado del individuo, podría parecer que Hume está llegando a un completo relativismo moral, en el que lo bueno sería lo que le gusta a cada uno, y lo malo lo que le disgusta. Pero no es así. Hume no es relativista en el campo de la moral, porque cree que, básicamente, es lo mismo lo que nos agrada o nos desagrada a todos los seres humanos. Hume supone que la naturaleza humana es común y constante, y gracias a esa coincidencia, todos reaccionamos emocionalmente de manera semejante a situaciones semejantes, y por ello todos extraemos conclusiones morales semejantes. Hume destaca el papel de dos elementos en esta igualación de los sentimientos humanos: la **utilidad** y la **simpatía**. Hume considera, como muchos otros autores, que el hombre es egoísta y busca su propia conservación e interés. Pero añade que el hombre es un ser social, y necesita de la sociedad para sobrevivir, tiene interés en la sociedad. Por ello, al hombre le agrada no solo lo que es útil directamente para él, sino también lo que es útil para

la sociedad, ya que es útil indirectamente para cada individuo. Por la misma razón, nos desagradaba lo que es socialmente perjudicial. Por otra parte, la capacidad de simpatía, esto es, de sentir las pasiones de otro, va a propiciar que los sentimientos morales sean iguales en todo el género humano. Según Hume, un individuo puede formarse una idea de los estados de ánimo de otro a partir de impresiones sobre sus gestos, tonos de voz, expresión del rostro, etc. Por medio de la ley de semejanza, yo puedo reconocer esos estados de ánimo por el parecido que tienen con otros que he sentido yo, y eso hasta tal punto que es posible que la idea de dicho estado de ánimo provoque en mí una impresión de reflexión, es decir, que el reconocimiento del sentimiento del otro haga que surja en mí ese mismo sentimiento. Hume hace notar que para sentir simpatía por otro tiene que darse una situación de contigüidad (tengo que tener acceso a las expresiones del otro) y de semejanza (tengo que poder reconocer el parecido de las reacciones externas del otro con las mías, y así comprender cómo debe ser el sentimiento que las provoca). El sentimiento moral común se basa en las semejanzas básicas de toda la especie humana, pero Hume advierte que a mayor contigüidad (esto es, a más trato) y a mayor semejanza (cultural, lingüística, de carácter, etc.) existirá mayor simpatía.

8. La ética formal de Kant.

Kant se planteó un extenso programa que pretendía hacer una crítica de la razón en el sentido de analizar las condiciones de posibilidad de la misma, esto es, qué podíamos y qué no podíamos conocer. El primer paso de dicho programa fue un análisis de la razón teórica. El segundo paso en el programa kantiano fue ocuparse del uso práctico de la Razón, esto es, aquel que me dice cómo deberían ser las cosas (y no cómo realmente son, de lo cual se ocupa la razón teórica), y en consecuencia me dicta las normas de comportamiento, esto es, la ética.



La cuestión es si la Razón práctica puede proporcionarnos algún saber. Como en el caso del conocimiento teórico, la fundamentación de tal saber pasa por encontrar un elemento a priori en la propia Razón que haga que dicho saber sea universal y necesario. En el caso del conocimiento teórico esto no bastaba por sí sólo para constituir conocimiento científico, ya que hacía falta el elemento sintético, que nos garantizaba que nuestros juicios fuesen informativos. Sin embargo, esta condición no va a ser necesaria en el caso del saber práctico ya que este, a diferencia del conocimiento teórico, no necesita informarnos sobre cómo es la realidad, sino que nos dice cómo debería ser. Y esto no depende de la realidad, sino exclusivamente de la Razón. Supongamos, por ejemplo, que yo considero que no se debe mentir. ¿Tengo necesariamente que cambiar de opinión si se me demuestra que todo el mundo miente? En realidad no, ya que mi juicio moral no depende de lo que realmente hace la gente, sino de lo que considero que deben hacer. Si no fuera así, diríamos simplemente que lo correcto es lo que hace la gente, hagan lo que hagan. Pero nuestras valoraciones morales no son así. En definitiva, podemos decir que nuestros juicios morales no dependen de cómo es la realidad, y por tanto no dependen de la experiencia ni de los fenómenos. Si el conocimiento teórico era una síntesis de elementos dados (los fenómenos) y a prioris puestos por la mente,

el saber práctico, al no necesitar de los fenómenos, va a depender única y exclusivamente del a priori de la razón. Este a priori será absoluto e incondicionado, ya que no depende de la experiencia y por tanto tampoco de las circunstancias y las situaciones. Será un principio válido siempre y en toda ocasión, y sobre él se fundamentará la total autonomía de la razón en su uso práctico.

Como puede verse, Kant separa “ser” y “deber” exactamente igual que lo hizo Hume, pero llega a unas conclusiones muy distintas. Con su guillotina, Hume demostró que no era posible deducir una norma moral a partir del conocimiento teórico, y que para ello siempre era necesario emplear un enunciado prescriptivo como premisa. En su opinión, esos enunciados procedían de las emociones, con lo que la ética derivaba, en definitiva, no de la razón sino de la emoción. Kant admite la separación, pero la va a usar de manera diferente. Para Kant, la distinción no es entre razón y emoción, sino entre dos usos de la razón, el teórico y el práctico, y la imposibilidad de derivar normas del uso teórico no conduce la ética hasta el campo de lo emocional, sino al otro uso de la razón, que es independiente de cómo sea la realidad. Además, Kant niega que las emociones puedan constituir la base del saber práctico puesto que no son a priori. Las emociones no son incondicionadas, ni universales ni necesarias, puesto que dependen de la experiencia, son precisamente una reacción del sujeto ante la experiencia.

Según Kant, todas las doctrinas éticas que se han propuesto anteriormente a lo largo de la historia de la filosofía son éticas materiales, y por ello no pueden ser ni universales ni necesarias. Una ética material es aquella que recomienda normas concretas (no matar, no robar, no cometer adulterio, etc.) con vistas a lograr un fin concreto (la felicidad, la imperturbabilidad, la unión con Dios, la utilidad social, etc.). Estas éticas no pueden representar la forma en que todos los seres racionales juzgamos moralmente, ya que dependen de otras condiciones diferentes. En primer lugar, dependen de los fines. La ética estoica, por ejemplo, se basa en sufrir el dolor sin alterarse, ya que para ellos el objetivo era la imperturbabilidad. Esa norma no puede ser universal y válida para todo ser racional, ya que para alguien que no busque la imperturbabilidad, sino que por ejemplo busque evitar el dolor, la norma es totalmente inválida. Por otra parte, las éticas materiales dependen también de la experiencia. Si por ejemplo yo tomo mis decisiones morales buscando la utilidad social, tendré que conocer cómo puede producirse esta, lo cual sólo puedo lograr por medio de la experiencia. Y todo lo que depende de la experiencia puede cambiar (lo que es útil a la sociedad hoy día puede ser pernicioso mañana). Por tanto, ninguna ética material (esto es, ningún código concreto de preceptos) puede ser lo suficientemente universal para ser considerado válido y común para todos los sujetos racionales.

Para encontrar una ética de este tipo, tenemos que recurrir exclusivamente a la estructura de la Razón, que es común a todos los seres racionales (recuérdese que para Kant la Razón es innata, idéntica para todos los sujetos y no cambia con el tiempo), prescindiendo de todo contenido, o sea, de cualquier fin concreto, y por supuesto de normas específicas. Esta será una ética formal, que como la lógica se ocupe de la estructura de las normas, y no de sus contenidos. Esta ética formal nos dirá cual es el principio que ha de cumplir un juicio para ser ético. Ese principio tiene que ser totalmente a priori, puesto que sólo lo a priori, lo independiente de la experiencia, puede ser universal y necesario. Explícitamente, Kant niega que la ética pueda basarse en la naturaleza humana, como habían hecho autores como Aristóteles o Aquino. Aunque la naturaleza humana fuese común a todos los hombres, y determinara fines comunes a todos los hombres, esos fines tendrían que ser conocidos por medio de la experiencia, y en consecuencia ya no serían a priori. Lo único que puede fundamentar una ética totalmente necesaria y universal es la Razón misma. Por supuesto, Kant no rechaza la existencia de éticas materiales. Estas son, evidentemente, imprescindibles, ya

que cuando actúo lo hago en una realidad concreta y guiado por la experiencia que tengo de ella. Lo que dice Kant es que las éticas de este tipo no pueden ser universales, así que si queremos averiguar en qué consiste el juicio moral, en tanto que es realizado por todo ser racional, entonces tendremos que atender a la forma, y no al contenido (exactamente igual que sucede con la validez lógica). Una vez establecida una ética formal, la aplicación de esta a la experiencia daría por resultado múltiples éticas materiales, todas ellas justificadas sobre el mismo a priori.

Kant comienza su búsqueda de ese principio a priori de la razón práctica preguntándose qué puede ser considerado como bueno sin restricciones, como bueno en sí mismo, sin depender de otra cosa. La respuesta de Kant es que lo único que es bueno en sí mismo es la “buena voluntad”. Según Kant, cualquier otra facultad humana o cualquier bien externo no es bueno en sí mismo, sino en función de cómo se lo utilice, y por tanto ya no es bueno incondicionadamente, sino dependiendo de algo. Por ejemplo, se suele considerar que es bueno ser inteligente, pero la inteligencia también se puede utilizar para engañar a los demás y aprovecharse de ellos.

“La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma. Considerada por sí misma, es, sin comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que por medio de ella pudiéramos verificar en provecho o gracia de alguna **inclinación** y, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones. Aun cuando, por particulares enconos del azar o por la mezquindad de una naturaleza madrastra, le faltase por completo a esa voluntad la facultad de sacar adelante su propósito; si, a pesar de sus mayores esfuerzos, no pudiera llevar a cabo nada y sólo quedase la buena voluntad -no desde luego como un mero deseo sino como el acopio de todos los medios que están en nuestro poder-, sería esa buena voluntad como una joya brillante por sí misma, como algo que en sí mismo posee su pleno valor. La **utilidad** o la esterilidad no pueden ni añadir ni quitar nada a ese valor”

Immanuel Kant, *“Fundamentación de la metafísica de las costumbres”*

Pero, ¿en qué consiste la buena voluntad? Consiste en obrar “por deber”, haciendo aquello que consideramos que tenemos que hacer, sin tener en cuenta ningún otro propósito ni circunstancia. El deber no es sino actuar según la ley moral, que tenemos que recordar que no es una norma recibida del exterior, sino una norma que se da la Razón a sí misma. Lo que hace que un acto sea moral o no lo sea no es ni lo que realmente hacemos, ni el propósito que buscamos, ni las consecuencias que tiene esa acción. Lo que hace que un acto sea moral o no lo sea es exclusivamente el motivo por el que llevamos a cabo ese acto. Si dicho motivo es el deber, la acción es moral. Si es cualquier otro motivo, la acción no es moral. Por eso, Kant recalca que la buena voluntad es la que actúa “por deber”, y no solamente conforme al deber.

Supongamos que me encuentro en una determinada situación en la que tengo que tomar una decisión, y mi razón me dice que la decisión correcta es A, y que por lo tanto hacer A es mi deber (Kant no excluye que a otra persona su razón le dicte que en ese caso lo que tiene que hacerse es otra cosa, o sea, B). Mi comportamiento real puede relacionarse de tres formas con ese deber. Digamos, por ejemplo, que soy un vendedor del mercado y que mi razón me dicta que mi deber es no trucar la balanza para engañar a los clientes en el peso. Yo podría decidir actuar **contra el deber** y hacer exactamente lo contrario, esto es, engañar en el peso para así ganar más dinero. Eso sería un acto inmoral. Por otra parte, podría cumplir con mi deber, pero Kant considera que esta acción es muy diferente según los motivos que me

lleven a realizarla. Por ejemplo, yo podría decidir ser honrado y no engañar en el peso porque temo que la policía me descubra si truco la balanza y me ponga una multa. O podría actuar así porque creo que si no engaño a los clientes estos van a seguir viniendo a comprar a mi tienda y de esa manera voy a ganar más a la larga. En uno y otro caso, estaría actuando **conforme al deber**, pero los motivos por los que actúo así no son el deber mismo, sino el miedo o mi propio provecho. En este caso, mi actuación es legal (conforme al deber) pero no es moral. La única actuación moral es la que se lleva a cabo única y exclusivamente **por respeto al deber**, es decir, si no truco la balanza porque creo que no debo hacerlo, que no está bien, y no por ninguna otra razón. En definitiva, la moralidad de un acto depende de la motivación del mismo (del principio del querer, el por qué hacemos las cosas), y no de lo que el acto es objetivamente (los tenderos que no engañan por propio provecho y los que no engañan por respeto al deber están haciendo objetivamente lo mismo). Un acto es moral si actuamos por respeto puro a la ley, sin mezcla de ningún otro motivo.

“En cambio, conservar cada cual su vida es un **deber**, y además todos tenemos una inmediata inclinación a hacerlo así. Mas, por eso mismo, el cuidado angustioso que la mayor parte de los hombres pone en ello no tiene un valor interior, y la máxima que rige ese cuidado carece de un contenido moral. Conservan su vida conformemente al deber, sí; pero no por deber. En cambio, cuando las adversidades y una pena sin consuelo han arrebatado a un hombre todo el gusto por la vida, si este infeliz, con ánimo entero y sintiendo más indignación que apocamiento o desaliento, y aun deseando la muerte, conserva su vida sin amarla, sólo por deber y no por **inclinación** o miedo, entonces su máxima sí tiene un contenido moral.”

Immanuel Kant, *“Fundamentación de la metafísica de las costumbres”*

“La segunda proposición es esta: una acción hecha por deber tiene su valor moral, no en el propósito que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la **máxima** por la cual ha sido resuelta; no depende, pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del **principio del querer**, según el cual ha sucedido la acción, prescindiendo de todos los objetos de la facultad del desear. Por lo anteriormente dicho se ve con claridad que los propósitos que podamos tener al realizar las acciones, y los efectos de éstas, considerados como fines y motores de la voluntad, no pueden proporcionar a las acciones ningún valor absoluto y moral.”

Immanuel Kant, *“Fundamentación de la metafísica de las costumbres”*

Ya sabemos que un acto moral es aquel que se determina exclusivamente por el deber, por el “principio del querer”, y no por inclinaciones, fines, propósitos, circunstancias, etc., esto es, por nada que pertenezca al mundo de la experiencia. Pero aun no tenemos el a priori que estábamos buscando, ya que para ello tenemos que precisar en qué consiste ese “principio del querer”. En el caso de la razón teórica Kant recurrió a las formas de los juicios para extraer de ellas los a prioris del entendimiento, esto es, las categorías. En el caso de la razón práctica va a actuar exactamente igual, partiendo del análisis del lenguaje por medio del cual expresamos nuestras decisiones morales. En este caso no se tratará de juicios (Kant utiliza “juicio” en el sentido de enunciado que afirma o niega algo, y por tanto pertenece al ámbito de lo teórico) sino de oraciones que expresan una obligación. Es lo que llamamos “imperativos”.

Los **imperativos hipotéticos** mandan una acción como buena en función de un fin determinado. Tienen por tanto forma condicional, como “Si quieres A, debes hacer B”. Ninguno de estos imperativos puede servirnos como a priori de la decisión moral, ya que en todos ellos el deber depende de una condición, la que aparece en el antecedente del

condicional. Esto resulta evidente en el caso de los imperativos hipotéticos **problemáticos**¹, que son aquellos en los que la condición antecedente puede quererse o no. Por ejemplo, si dijera “si quieres aprobar el bachillerato debes estudiar”, el deber de estudiar afectaría tan sólo a los que quieren aprobar, y no a aquellos que les da lo mismo suspender, o que ni siquiera quieren cursar bachillerato. No se trata, por tanto, de un deber universal, válido para todos los sujetos racionales, ya que unos pueden querer la condición y otros no.

Kant considera que tampoco puede encontrarse el a priori de la moral en un imperativo hipotético **asertórico**², esto es, en uno que pone una condición que realmente quieren todos los sujetos. Dicha condición no es sino la felicidad, así que dicho imperativo manda “si quieres ser feliz, debes hacer B”. De hecho, todas las doctrinas que afirman que el objetivo de la ética es la felicidad se basan en este tipo de imperativos, y eso es casi tanto como decir todas las éticas materiales, aunque cada una entienda de una manera distinta la felicidad. Se podría pensar que si todos los sujetos quieren de hecho su propia felicidad, entonces esta es una condición lo suficientemente universal para poder fundar sobre ella una ética a priori. Pero Kant no está conforme con ello. En primer lugar, este imperativo no es realmente incondicionado, puesto que depende de un fin, el de ser feliz (y ya vimos que Kant no admite que la moralidad de un acto dependa de sus consecuencias). Por otra parte, ¿cómo podemos saber qué nos hace felices? La respuesta de Kant es que esto sólo podemos conocerlo mediante la experiencia, y por tanto lo que manda este imperativo no puede ser nunca a priori.

El otro tipo es el **imperativo categórico**³, que es aquel que manda una acción por sí misma, sin poner condición alguna, como “debes hacer A”. Un imperativo de este tipo se supone que es válido siempre, ya que la acción no se manda en función de un fin que pueda o no perseguirse, ni depende de la experiencia, sino que se dice que la acción es deseable por sí misma, esto es, que ella misma, y no otra cosa, constituye el fin. Ahora bien, como ya hemos visto Kant afirma que la moralidad de un acto no depende del acto mismo, sino de la razón por la que el sujeto lleva a cabo el acto. Por tanto, para encontrar un imperativo categórico que me garantice la moralidad de la acción dicho imperativo debe referirse exclusivamente a las razones por las que tomo la decisión (la forma) y no a la decisión concreta misma (la materia del imperativo, su contenido). Así, ese imperativo categórico debe mandar tomar las decisiones por deber y sólo por deber, sin tener en cuenta ni las inclinaciones, ni las consecuencias ni ningún otro fin. Un imperativo de este tipo es, además de categórico, **apodíctico**, lo que significa que es un imperativo que manda de manera necesaria. Se trata precisamente de un imperativo que manda la universalidad, esto es, que manda que cuando tomemos una decisión ética esta no tenga excepciones.

Este imperativo categórico y apodíctico es el **a priori de la razón práctica**, y según Kant existe un solo imperativo de este tipo, aunque lo llega a formular de tres maneras diferentes, que son las siguientes:

** “Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al tiempo que se convierta en ley universal”.*

¹ .- Los juicios problemáticos eran aquellos en los que se dice que “A puede ser B”, y de los que se obtenía la categoría del entendimiento de “Posibilidad-Imposibilidad”

² .- El juicio asertórico era aquel que decía que “A es realmente B”, y en él se fundamentaba la categoría del entendimiento de “Existencia-Inexistencia”.

³ .- El juicio categórico es aquel que afirma o niega algo de un sujeto, y que en él se basaba la categoría de “Substancia”.

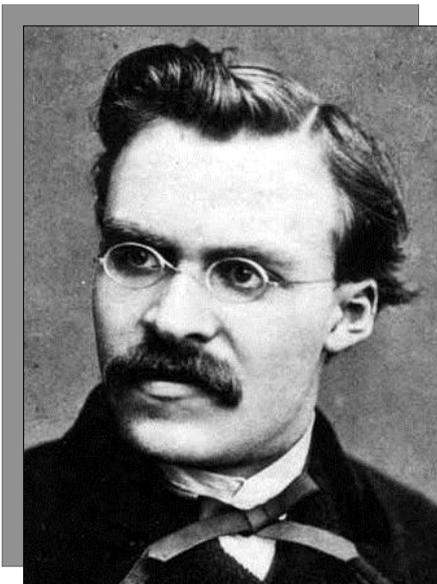
* *“Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal e la naturaleza”.*

* *“Obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin y nunca sólo como un medio”.*

“Para saber lo que he de hacer para que mi querer sea moralmente bueno, no necesito ir a buscar muy lejos una penetración especial. Inexperto en lo que se refiere al curso del mundo, incapaz de estar preparado para los sucesos todos que en él ocurren, bástame preguntar: ¿puedes querer que tu máxima se convierta en **ley universal**? Si no, es una máxima **reprobable**, y no por algún perjuicio que pueda ocasionarte a ti o a algún otro, sino porque no puede convenir, como principio, en una legislación universal posible; la razón me impone respeto inmediato por esta universal legislación, de la cual no conozco aún el fundamento -que el filósofo habrá de indagar-.”

Immanuel Kant, *“Fundamentación de la metafísica de las costumbres”*

No se trata de tres imperativos diferentes, sino del único imperativo categórico a priori de la razón, formulado de tres maneras distintas. En él se nos dice que una acción es moral si es **universalizable**, esto es, si yo considero que todo el mundo debería hacer lo mismo. Por ejemplo, si yo pienso que es lícito robar para comer, y lo hago, estaré actuando moralmente siempre que admita que los demás me roben a mí para comer. Ahora bien, si yo me considero con derecho a robar para alimentarme, pero luego me indigno si soy yo la víctima del robo, entonces mi decisión no era moral, esto es, no se basaba en lo que yo pensaba que era mi deber, sino tan sólo en mi conveniencia. En realidad, el imperativo categórico kantiano no hace sino prohibir lo que popularmente se llama la “ley del embudo”, esto es, prohíbe que utilice un criterio moral para mí y otro distinto para los demás. Esto no es una norma con un contenido concreto, y tampoco pueden derivarse normas concretas de ella. Las normas concretas se derivan de la experiencia, y constituyen las éticas materiales. El imperativo categórico funciona como un criterio externo: cualquier norma concreta que yo genere debe cumplir la condición de que yo admita que todo el mundo haga lo mismo. Las máximas se producirán entonces como de hecho se producen, a partir de la experiencia, pero para saber si son morales han de pasar por el criterio del imperativo categórico: si son universalizables, son morales. Si no lo son, no son morales.



9. El vitalismo de Nietzsche.

Nietzsche afirma que la moral tradicional es antinatural y contraria a los instintos del ser humano. Nietzsche no admite que exista un orden moral en el mundo, es decir, una forma de comportamiento objetivamente correcta. La creencia en una moral de este tipo se fundamenta en conceptos como “Dios”, “Bien”, “Deber”, que Nietzsche rechaza como invenciones del idealismo metafísico. Todo el comportamiento humano está basado en la voluntad (lo que Nietzsche llama la “voluntad de poder”) que es múltiple y parcial, y no en una ley trascendente igual para todos los hombres. En realidad, Nietzsche considera que toda moral procede de

los intereses egoístas de los seres humanos, incluida una moral supuestamente altruista y compasiva como la cristiana.

Nietzsche se denomina a sí mismo “inmoralista”, pero en realidad emplea un criterio con el cual diferencia entre una moral aceptable, la “moral de los señores”, y una moral rechazable, la “moral de esclavos” (aunque ambas igualmente basadas en la “voluntad de poder”). La “moral de esclavos” no es sino la moral tradicional, y ha sido creada por los débiles, aquellos que no son capaces de admitir el carácter trágico de la vida y la inevitable carga de dolor que esta comporta. Estos “esclavos” no se atreven a darse a sí mismos las normas de actuación, necesitan creer que sus criterios son objetivamente buenos, que hay algo que les garantiza la corrección de sus decisiones. Al querer huir del dolor, estos “esclavos” le dan la espalda a la vida, rechazan sus instintos, sus deseos, y ponen su esperanza en un trasmundo, en una vida distinta que es la negación de esta. Esos trasmundos (llámense “Idea de Bien” como en Platón, “Dios” como en el cristianismo o “Deber” como en Kant) son precisamente la garantía que buscan los esclavos, que dan así lugar a una moral de rebaño, en la que los seres humanos siguen ciegamente las normas que reciben desde fuera, porque no son capaces de aceptar el riesgo de equivocarse por ellos mismos. Nietzsche considera que cualquier moral que no esté basada estrictamente en la voluntad del individuo (y por tanto la moral de cualquier iglesia, partido o Estado) no es sino una moral gregaria, de rebaño.

Frente a esta, Nietzsche defiende la moral de los señores, que son conscientes de la inexistencia del deber, la justicia o lo bueno y malo en sí. Estos individuos se guían exclusivamente por su “voluntad de poder”, que no constituye una guía permanente y fija de actuación, sino que es múltiple y variable. Lo que esa voluntad quiere en un momento lo rechaza en otro, y como sabe que no existen normas fijas, nunca se arrepiente de haber querido en el pasado lo que hoy ya no le parece deseable, sino que asume con alegría su propia variabilidad, y vive tan sólo en el presente. Esta moral acepta la responsabilidad de tomar sus propias decisiones sin garantías metafísicas de ningún tipo, y no pretende justificar esas decisiones en entidades sobrenaturales, ni en la Razón, ni en conceptos universales u otras ilusiones semejantes, sino que acepta que es ella misma quien toma esas decisiones. En realidad, Nietzsche cree que todos los seres humanos actúan así, guiados exclusivamente por su propia voluntad de poder, con la diferencia de que los fuertes, los que aceptan sus instintos y la tragedia inherente a la vida, lo admiten abiertamente, mientras que los otros, los débiles que tienen demasiado miedo al sufrimiento y a la posibilidad de equivocarse, se engañan a sí mismos y pretenden que sus decisiones particulares han sido tomadas siguiendo un criterio de moralidad objetivo, permanente, y garantizado.

Como puede verse, el criterio moral que adopta Nietzsche es básicamente el mismo que adoptó en lo tocante a la “verdad”. Aquella moral que beneficie la vida, que desarrolle los instintos vitales, será sana. Aquella otra que inhiba esos instintos, que se base en la renuncia, la abstinencia y la mortificación, que luche contra los impulsos del ser humano, será una moral decadente.

“¿Qué es bueno? Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la **voluntad de poder**, el poder mismo en el hombre. ¿Qué es malo? Todo cuanto procede de la debilidad. ¿Qué es felicidad? El sentimiento de que el poder crece, de que una resistencia queda superada. No apaciguamiento, sino más poder; no paz ante todo, sino guerra; no virtud, sino **vigor** (virtud al estilo del Renacimiento, virtud, virtud sin moralina). ¿Qué es más dañino que cualquier vicio? La compasión activa con todos los malogrados y débiles, el cristianismo.”

Friedrich Nietzsche, “*El anticristo*”

“Hay una moral de señores y una moral de esclavos. El **hombre aristocrático** separa de sí a aquellos seres en los que se expresa lo contrario de tales estados elevados y orgullosos: los desprecia. La especie aristocrática de hombre se siente a sí misma como determinadora de los **valores**, no tiene necesidad de dejarse autorizar, su juicio es “lo que me es perjudicial a mí es perjudicial en sí”, sabe que ella es la que otorga dignidad en absoluto a las cosas, ella es creadora de valores. Todo lo que conoce que hay en ella misma lo honra: semejante moral es autoglorificación. En primer plano se encuentra el sentimiento de plenitud del poder que quiere desbordarse, la felicidad de tensión elevada, la conciencia de una riqueza que quisiera regalar y repartir; también el hombre aristocrático socorre al desgraciado, pero no, o casi no, por compasión, sino más bien por un impulso engendrado por el exceso de poder.”

Friedrich Nietzsche, *“Más allá del bien y del mal”*