

LA ÉTICA CARTESIANA ENTRE TELEOLOGÍA Y DEONTOLOGÍA

Los conceptos de felicidad, virtud, sumo bien y deber moral, que con tanta frecuencia aparecen en el epistolario de Descartes, sugieren la posibilidad de examinar la ética cartesiana a la luz del actual debate entre ética teleológica y deontológica.

En el presente artículo trataremos de dilucidar cuál es la aportación de Descartes a esa polémica, subrayando algunos aspectos de su pensamiento que pueden ser ulteriormente desarrollados con fruto. Con el fin de analizar la propuesta ética cartesiana en su dimensión histórica, confrontaremos sus presupuestos y soluciones con las respuestas dadas por algunos filósofos, especialmente Aristóteles, Kant y Apel.

LA TELEOLOGÍA ARISTOTÉLICA

El planteamiento teleológico se encuentra ya establecido por Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*. Podría resumirse del siguiente modo:

1. El hombre, en sus acciones, tiende siempre a determinados fines que se configuran como bienes¹.
2. Para evitar un proceso al infinito, que lleve de un bien a otro bien, debemos pensar que todos los fines a los que tiende el hombre son en función de un fin último que, por tanto, es un bien supremo².
3. Como a través de la acción, el hombre alcanza un fin o una determinada perfección de su naturaleza, el sumo bien corresponderá a la mayor perfección que la naturaleza humana alcanza en una persona a través de su obrar³.
4. La felicidad humana no consiste ni en el vivir propio de los seres vegetativos ni en el de los sensitivos, sino en algo que es específico del hombre: en la actividad del alma según la razón⁴.
5. Como el obrar virtuoso es una actividad según la razón, la virtud produce la felicidad⁵.

El aspecto más peculiar de la teleología aristotélica presenta dos facetas íntimamente relacionadas: por una parte, su carácter eudaimónico, es decir, la relación estrecha que se establece entre la perfección de la naturaleza humana y la felicidad; por otra, la consideración de la virtud como hábito que perfecciona la propia naturaleza y, por tanto, como disposición que proporciona y aumenta la felicidad. De este modo, Aristóteles funda la ética en la unión natural entre virtud y felicidad, que, si bien coinciden en el resultado (la virtud, en tanto que poseída, proporciona la felicidad), no se identifican. En efecto, si fueran lo mismo, el fin de las acciones del hombre sería indistintamente la virtud o la felicidad. Sin embargo, según el Estagirita, la virtud nunca es fin de las acciones del hombre, pues posee un carácter me-

¹ Cfr. *Ética Nicomaquea* A 1: 1094 a 1-3.

² Cfr. *Ibid.* A 2: 1094 a 18-22.

³ Cfr. *Ibid.* A 7: 1097 b 22 - 1098 a 20.

⁴ Cfr. *Ibid.*

⁵ Cfr. *Ibid.*

dial. Si el fin de la acción fuera la posesión de la virtud, ésta se desnaturalizaría, porque sería al mismo tiempo medio y fin de sí misma.

El problema que se plantea ahora es el siguiente: como obrar virtuosamente es lo mismo que perfeccionar la propia naturaleza, para obrar virtuosamente se necesita conocer lo que supone perfección para esa naturaleza. Ciertamente, no cabe apelar a la felicidad que proporcionan determinadas acciones, pues, según Aristóteles, el placer, que esencialmente no se distingue de la felicidad, acompaña naturalmente al vivir y a toda actividad que es propia del vivir, como algo que la perfecciona⁶. En consecuencia, cualquier acción posee un placer que le es propio. De ahí que la felicidad, en cuanto que esencialmente no difiere del placer, no sirva para señalar lo que perfecciona a la naturaleza. A pesar de esto, añade el Estagirita, es posible distinguir entre placeres convenientes e inconvenientes a través de la virtud, pues «parece que la virtud y el virtuoso son la medida de cada cosa»⁷. Aparentemente, Aristóteles incurre con esta afirmación en un círculo lógico: para conocer lo que perfecciona al hombre se necesita ser virtuoso, pero, a su vez, para ser virtuoso es preciso saber lo que perfecciona al hombre.

Muchos filósofos modernos, a partir de Kant, rechazan la teleología, porque no es capaz de fundamentar la moralidad de las acciones humanas, ya que no indica cómo debe actuar el hombre, sino sólo cómo es el hombre. En definitiva, la tesis aristotélica, lo mismo que las restantes teorías teleológicas de la moral, se fundarían, siempre según esos críticos, en una argumentación falaz: del ser no se sigue el deber ser.

Antes de emitir un juicio sobre lo que se ha denominado falacia naturalista, trataremos de entender mejor la tesis aristotélica sobre la virtud, tal como aparece en la *Ética Nicomaquea*. Aristóteles afirma allí que la virtud de la justicia es la esencia de la vida virtuosa. En efecto, si la vida del hombre consiste en actuar según la razón, el hombre necesita la virtud de la justicia, por la que la razón impone a los sentimientos, a las acciones y a las actitudes la justa medida para que éstos no tiendan al exceso o al defecto. Ahora bien: ¿dónde radica la virtud de la justicia? En un primer sentido, en el respeto a las leyes de la *πόλις* ya que, según el Estagirita, éstas cubren todas las áreas de la vida moral del hombre⁸.

El planteamiento es coherente con el punto de partida antropológico de Aristóteles, en donde el hombre es definido indistintamente como animal racional o como animal político. Según el Estagirita, el hombre presenta siempre un estado original de incontinencia. Esta incontinencia, en algunos es vencida por el *λόγος*, mientras que en otros aparece como algo insuperable, como sucede en la mujer⁹. Al margen del desafortunado ejemplo aristotélico, la tesis se revela verdaderamente esclarecedora. La incontinencia de la que habla el Estagirita supone que el hombre no posee la virtud de modo perfecto, sino parcial, pues allí donde hay incontinencia hay ausencia de virtud. Sin embargo, esa incontinencia es superada en algunos por el *λόγος*.

⁶ Cfr. *Ibid.* K 4: 1174 b 31 - 1175 a 1.

⁷ *Ibid.* I 4: 1166 a 12-13.

⁸ Aristóteles llama en general *política* a la ciencia total de la actividad moral de los hombres, sea como individuos, sea como ciudadanos. Después subdivide esta *política* en ética y en política propiamente dicha, es decir, la teoría sobre el Estado (cfr. *Ética Nicomaquea* A 3, al comienzo).

⁹ Cfr. *Política* A 5: 1254 b 13-14.

El problema que se plantea ahora es importante: si, para obrar la virtud, se necesita ser virtuoso, entonces sólo se podrán obrar determinadas virtudes, aquéllas que no sean afectadas por la incontinencia originaria.

Ésta es, a grandes líneas, la solución de Platón. Por eso, en la *República*, las partes del alma racional, irascible y apetitiva se convierten en paradigmas sociales: los agricultores y comerciantes deben practicar la virtud de la templanza; los guerreros, la fortaleza; los filósofos, la justicia¹⁰. Pero si esto es así, el hombre no puede ser completamente virtuoso, sino que está condenado de por vida al *τρόπος* en el que ha nacido: el agricultor no será nunca fuerte ni justo.

La solución de Aristóteles es realista y, por eso mismo, llena de esperanza. El *τρόπος* o carácter personal no puede negarse, pero no es un lastre que impida la perfección humana, porque el hombre tiene *λόγος*. Con esto, no sólo se afirma el autodomínio que concede la razón, sino también la perfección que puede alcanzarse a través de la relación con otros *τρόποι*. Precisamente, la convivencia con otros hombres que poseen determinadas virtudes es el único modo de completar la propia perfección. Pues sólo la convivencia permite superar, hasta cierto punto, los límites impuestos por el propio *τρόπος*¹¹. ¿Significa esto que es posible enseñar la virtud? Nos parece que la respuesta del Estagirita es negativa, pues la virtud no es simplemente un comportamiento que uno imita (el comportamiento o la conducta, en cambio, sí puede enseñarse), sino que la virtud es el premio que nos da nuestra naturaleza por el hecho de haber obrado bien. Pero, a pesar de que la virtud no puede ser enseñada, sí puede ser mostrada, y en donde se manifiesta de un modo completo, es en la *πόλις*, que reúne en sí todos los *τρόποι*. De ahí que la perfección humana sólo se alcance en el interior de la *πόλις*¹².

Todo esto supone no sólo la necesidad de los otros para poder existir, sino también para ser virtuosos, es decir, para vivir excelentemente. Podríamos preguntarnos ahora: ¿basta cualquier tipo de convivencia para desarrollar todas las virtudes, o se necesita algún tipo especial? La cuestión podría formularse también de otro modo: ¿cualquier constitución que regule la vida social, ¿es válida para proporcionar la virtud a sus ciudadanos? La respuesta de Aristóteles es tajante: sólo sirven las constituciones legisladas por hombres virtuosos, es decir, por hombres que «ejercitan el poder en vista del interés común¹³». Por eso, el Estagirita distingue entre constituciones rectas (monarquía, aristocracia y *πολιτεία*) y desviadas (tiranía, oligarquía y democracia)¹⁴. Si las leyes son justas, la convivencia se desarrollará según virtud y, consecuentemente, cada *τρόπος* se beneficiará de las virtudes de los demás. Vemos así como la misma circularidad que habíamos observado en el nivel individual se da ahora en el nivel social: los hombres virtuosos elaboran constituciones virtuosas que facilitan la aparición de hombres virtuosos.

¹⁰ *República* IV: 429a-444d.

¹¹ Cfr. *Política* H 9: 1329 a 14-17.

¹² Nos parece correcta la tesis de Ross, según la cual, conforme Aristóteles avanza en su ética, la relación entre individuo y Estado amenaza con dar la vuelta «y al final de la obra habla como si el Estado tuviese una simple función auxiliar respecto a la vida moral del individuo, proporcionando el elemento coercitivo para hacer que los deseos del hombre sirvan a su razón» (W. D. ROSS, *Aristotle*, trad. it.: *Aristotele*, Bari 1946, p. 280).

¹³ *Política* Γ 7: 1279 a 28.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*: 1279 a 32 - b 10.

A pesar de la importante función que las leyes desempeñan en la vida de la ciudad, no es posible hablar de la ley como fundamento de la virtud, porque la ley es simplemente la expresión de un λόγος que ha dominado o no el inicial estado de incontinencia. La ley justa como la actuación del hombre virtuoso indica dónde se halla la virtud, pero no la impone. Ciertamente, a través del poder coercitivo que se halla unido a las leyes, éstas tienen la fuerza de obligar, pero no tienen la capacidad de hacer virtuoso al hombre. Para ser virtuoso, no basta la obediencia a la ley ni tampoco la imitación de modelos de conducta, sino que es preciso conocer el justo medio, es decir el fin particular que hace referencia al fin último. Aristóteles encomienda esa tarea a la virtud dianoética de la prudencia o φρόνησις. La prudencia viene a ser el conocimiento racional del fin último e intermedio o, en palabras del Estagirita, «una disposición práctica, acompañada de razón veraz, sobre lo que es bueno y malo»¹⁵. En consecuencia, la φρόνησις ayuda a individuar y a conseguir los medios que conducen a los fines propuestos por las virtudes éticas, pero no determina esos fines.

Aunque Aristóteles distingue entre virtudes éticas y prudencia, la distinción funcional entre esos dos tipos de hábitos no es tan nítida como cabría esperar de las respectivas definiciones, sino que las virtudes éticas y la prudencia se hallan ligadas entre sí por una circularidad perfecta: no es posible ser virtuoso sin prudencia ni ser prudente sin virtud ética. Fijándose en este punto, Zeller concluye que «la virtud, en el fondo, consiste en el mantenimiento del justo medio, y éste sólo puede ser determinado por la sabiduría; si las cosas están así —continúa—, la tarea de la sabiduría no consiste sólo en la búsqueda del medio para alcanzar los fines éticos: sin ella no es posible tampoco determinar exactamente los fines y, por otra parte, el astuto merece el nombre de sabio sólo cuando se dedica a realizar fines éticos»¹⁶. Estamos de acuerdo con Zeller siempre que se entienda la virtud no como algo rígido y tipificado, sino como perfección interna del hombre, que se halla en continuo crecimiento. De ahí que la virtud o el vicio sean hábitos que únicamente el hombre es capaz de poseer, ya que sólo él está constituido de forma tal que los actos realizados lo modifiquen no sólo en su aspecto externo, sino también internamente: cada acto virtuoso acrecienta la perfección de ese determinado hombre, por lo que el nuevo acto de virtud no tiene como sujeto al mismo hombre, en cuanto poseedor de una perfección inicial, sino a un hombre distinto, porque esa perfección inicial ha crecido a través de un perfeccionamiento ulterior. En definitiva, la ética nos sitúa delante de un ser muy especial, que no admite comparación con las restantes criaturas¹⁷.

¹⁵ *Ética Nicomaquea* Z 5: 1140 b 4-6.

¹⁶ E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*, parte 2a, VI, a cura di A. Plebe; cit. por G. REALE, *Storia della filosofia antica I: Dalle origini a Socrate*, Vita e Pensiero, Milano 1979, p. 364.

¹⁷ Estas reflexiones en torno al concepto de virtud aristotélica arrojan bastante luz sobre la debatida cuestión de la ausencia de un *debes* en la ética de Aristóteles. Para algunos críticos, como Hans Reiner, el Estagirita y, en general, la entera ética de la antigüedad, carecerían de un *debes* vinculante, y no admitirían, por consiguiente, la existencia de un mandato en el interior del individuo, porque desconocerían la existencia de un fuero interno o conciencia (Cfr. H. REINER, *Ética. Teoría e historia*, Armando, Roma 1971). Sin entrar en el análisis de la cuestión del desconocimiento de la conciencia en los filósofos paganos, nos parece que la ausencia de un *debes* vinculante hay que buscarla, en la obra de Aristóteles, en otra causa más profunda: el Estagirita descubre que la ética no se funda en algo teórico —como sería un deber ser—, sino que

La ética aristotélica, que tan bien ha establecido la relación entre virtud, perfección de la naturaleza y felicidad, no ha sido capaz, en cambio, de romper el círculo entre virtud y hombre virtuoso. ¿A qué obedece esa famosa circularidad? En opinión de Reale, se debe a la falta de una idea de voluntad libre. Estamos de acuerdo con este crítico en que el Estagirita descubre que la responsabilidad y, por tanto, la libertad son necesarias para que se origine la virtud, pero no es capaz de determinar el importante papel que el libre arbitrio desempeña en la acción moral. En efecto, de acuerdo con la estructura del acto moral que aparece en la *Ética Nicomaquea*, parece como si la libertad consistiera sólo en una propuesta (προαίρεσις) antecedente al acto moral, pero esta propuesta —lo mismo que la deliberación sobre los medios que se necesitan para alcanzar el fin— no corresponde a la voluntad (βούλησις), pues ésta se refiere sólo a los fines. Y, como el principio del cual depende la moralidad se halla en la volición del fin, entonces el hombre es bueno cuando quiere un fin bueno. Se entiende así que el que haya elegido el bien lo siga obrando y viceversa, pues el que es virtuoso «juza rectamente cada cosa y en cada una le aparece la verdad»¹⁸.

Aunque estamos de acuerdo con Reale en que la falta —en la ética aristotélica— de un concepto completo de libertad influye, por ejemplo, en la dificultad para que el virtuoso deje de serlo y, a la inversa, nos parece, sin embargo, que la famosa circularidad no se debe a esto, sino a una comprobación empírica: para algunas personas, la virtud parece algo natural; mientras que para otras, la virtud resulta algo casi imposible. Ciertamente, será necesaria la llegada del cristianismo para que, a pesar de esa constatación, no se concluya indebidamente que la elección repetida llegue a marcar irremediabilmente al hombre, pues la libertad es posibilidad siempre abierta al bien, hasta el mismo momento de la muerte.

De todas formas, nos parece que la línea ética comenzada por el Estagirita es esencialmente válida, en especial lo que se refiere a su concepto de ética como la vida propia del hombre¹⁹. Indudablemente esa comprobación inicial es susceptible de admitir desarrollos posteriores, que se fundamentarán en una experiencia más rica de la libertad y en algo que no fue teorizado de modo explícito por la filosofía antigua ni de un modo completo por la filosofía medieval: en el autoconocimiento. No se nos esconde que esta concepción de la ética es contraria a cualquier tipo de planteamiento deontológico que pretenda fundar apriorísticamente la moral²⁰, ya que nos parece —lo mismo que a Aristóteles— que la ética, por ser un saber práctico, no admite una fundamentación exclusivamente teórica.

Por otra parte, la ética deontológica parte de una concepción empirista de la naturaleza que de ningún modo es aplicable al hombre. Tienen razón los que afirman que la naturaleza no es nunca fuente del deber, sino solamente de un modo de ac-

la ética corresponde al vivir humano, es decir, a algo eminentemente práctico. Los actos humanos son de tal naturaleza que solamente ellos son capaces de ser éticos; no porque supongan relación con una norma, sino simplemente porque son humanos. Agradezco al profesor Polo sus valiosas sugerencias en torno a esta cuestión.

¹⁸ *Ética Nicomaquea* Γ 4: 1113 a 23 - b 2.

¹⁹ Un buen estudio de la recuperación de la ética aristotélica en la actualidad puede verse en G. ABBÀ, *L'etica aristotelica e tomista delle virtù a confronto con l'etica moderna*: «Per la Filosofia» XXIII (1991) 27-39.

²⁰ Cfr. O. HÖFFE, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, Pustet, München-Salzburg 1971, pp. 41ss.

tuar determinado. El hombre, sin embargo, no es una naturaleza en sentido fisista y fijista, sino algo que está en continuo cambio, porque es esencialmente apertura. De ahí que la ética no se funde en un *deber ser*, sino en la posibilidad que el hombre tiene de hacer crecer o de hacer menguar la perfección que corresponde a su ser hombre.

Antes de exponer nuestro pensamiento sobre este punto, es conveniente examinar el planteamiento deontológico de la ética, en especial la crítica que se hace del teleologismo. La ética cartesiana, por su situación de encrucijada entre teleología y deontología, nos será de gran utilidad para este análisis.

LA ÉTICA CARTESIANA ENTRE TELEOLOGÍA Y DEONTOLOGÍA

Los intentos de la ética moderna, a partir de Descartes, progresan en la dirección deontológica. Los filósofos de la modernidad, en especial Spinoza, aceptan que la ética tenga una finalidad: alcanzar la felicidad en esta tierra, y en esto coinciden con Aristóteles. Pero su concepto de felicidad no es el mismo que teorizó el Estagirita, porque el deseo de felicidad se funda según Spinoza en un impulso natural que lleva a amar el propio ser particular, es decir que la felicidad tiende de modo originario a la conservación del propio ser. En Aristóteles, en cambio, la felicidad es deseo, no sólo de persistir, sino de vivir del mejor modo posible. En definitiva, el hombre no es, en opinión del Estagirita, un ser que se conforme con un modo de vivir cualquiera, sino que exige un vivir cualitativamente excelente. Se entiende así que en la ética aristotélica el placer no se identifique sin más con la felicidad, porque, aunque el placer suponga la perfección del acto, no todos los actos realizados por el hombre contribuyen igualmente a hacer posible ese vivir excelente. De acuerdo con la doctrina de Aristóteles, se da, pues, una jerarquía de placeres que culmina con la felicidad o placer ligado a la actividad teórico-contemplativa. En los filósofos modernos, en cambio, la felicidad se halla o en contraposición con el placer —como en Malebranche— porque corresponde a la actividad de la razón, que es contemplativa y no utilitaria, o —como en Spinoza— en la sublimación del amor de sí, es decir, en un amor que no radica ya en la particularidad de nuestro «yo», sino que es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo. La teleología de la ética moderna se muestra así continuadora de la idea estoica de la *conservatio sui*, donde el finalismo se reduce a la propia conservación.

Los ataques de autores contemporáneos, como Hartmann²¹, a la ética teleológica como ética egoísta, sólo son válidos si se refieren a esta concepción moderna de «conservación»; no a la idea de «perfección», sobre la que se funda la teleología aristotélica. Ante esa ética egoísta, es válida la crítica del deontologismo kantiano. Sin embargo, la solución apuntada por Kant es unilateral, porque, al no distinguir entre esos dos tipos de ética teleológica, llega a la conclusión de que naturaleza —en sentido empírico— y razón son incompatibles. De ahí que, para fundamentar una ética que no sea egoísta, sólo quepa, según el filósofo de Königsberg, recurrir a un imperativo categórico, basado en la pura razón.

²¹ Una síntesis y crítica del anti-eudaimonismo postkantiano puede verse en J. E. PLEINES, *Eudaimonia zwischen Kant und Aristoteles*, Königshausen-Neumann, Würzburg 1984.

La crítica de Kant sería válida para la ética aristotélica, si el Estagirita considerara que la relación de las acciones con la felicidad es el fundamento inmediato de la moralidad. Sin embargo, después de haber analizado la *Ética Nicomaquea*, nos parece que la felicidad no es fundamento de la eticidad, porque, para distinguir la felicidad verdadera de la falsa, se necesita un criterio que no viene dado por la misma felicidad. En efecto, la felicidad, por su carácter subjetivo, sólo puede tomarse como universal prescindiendo de la concreción en bienes particulares; pero esa felicidad universal sólo existe como abstracción y, en consecuencia, no sirve para indicar qué acción es moral o inmoral. Para salir de ese círculo vicioso —la felicidad indica la acción moral y la acción moral produce la felicidad— es necesario un criterio objetivo que sólo puede hallarse en el acto mismo; en concreto, en el acuerdo del acto con la perfección del ser personal, porque este acuerdo es objetivo y, por tanto, cognoscible. De ahí que, según el Estagirita, existan actos que son inmorales —como el robo, el asesinato, el adulterio—, no porque causen la infelicidad en el que los comete, sino porque no admiten nunca el justo medio, es decir que no son susceptibles de virtud.

La crítica kantiana, en cambio, es válida para la ética cartesiana. Trataremos de probarlo. En primer lugar, es preciso señalar que la idea de eudaimonía del pensador de la Turena no es unitaria, sino que bascula entre la idea estoica de la *conservatio sui*, que aparece sobre todo en la moral provisional, y la idea teleológica de perfección, propia de lo que Rodis-Lewis denomina moral de la generosidad²²: al obrar del mejor modo posible, el sujeto se autoperfecciona, y es precisamente en el sentimiento o autoconciencia de la propia perfección en donde radica la felicidad. El cambio de perspectiva se origina por la «comprensión no-teleológica de la naturaleza y del hombre como esencia natural y paralelamente por la centralidad asignada, tanto en metafísica como en ética, a la autorreflexión del sujeto»²³. En efecto, la naturaleza del hombre, entendiendo por tal la naturaleza corpórea, no tiene, según Descartes, una finalidad que nosotros conozcamos —salvo la de empujamos a realizar acciones útiles para el bien del cuerpo—, ni guarda relación con nuestra perfección como hombres²⁴. Se entiende así que las acciones corporales, como ayudar a un semejante, decir la verdad, etc., no sean capaces por sí solas de producir una perfección en el alma. Si la producen, es porque esa acción se halla relacionada con una volición que depende, a su vez, del deseo de obrar siempre del mejor modo posible y de la reflexión sobre lo que en esas circunstancias es lo mejor. De este modo, cuando, a través de la autoconciencia, el sujeto conoce que existe adecuación entre esos tres elementos, experimenta la felicidad.

²² Cfr. G. RODIS-LEWIS, *Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité*: «Les Études Philosophiques» XLII (1987) 43-54.

²³ A. DA RE, *L'etica tra felicità e dovere: L'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, EDB, Bologna 1987, p. 45.

²⁴ Para MacIntyre, la comprensión no-teleológica de la naturaleza tiene su origen en el protestantismo de Lutero y de Calvino, para quienes el fin de lo creado depende exclusivamente del arbitrio de Dios: «for, firstly, Calvin too presents a God of whose goodness we cannot judge and whose commandments we cannot interpret as designed to bring us to the *télos* to which our own desires point, as with Luther, so with Calvin, we have to hope for grace that we may be justified and forgiven for our inability to obey the arbitrary fiorts of a cosmic despot» (A. MACINTYRE, *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to Twentieth Century*, 7th ed., Routledge & Kegan Paul, London and New York 1987, p. 123).

Ahora bien: si la felicidad es sólo conciencia de esa adecuación, será imposible distinguir la felicidad verdadera de la falsa, pues desde el punto de vista del autocoñocimiento no hay distinción entre falsa autoperfección y verdadera autoperfección. En definitiva, la felicidad en Descartes es algo puramente subjetivo y, por tanto, no puede fundamentar —como muy bien señaló Kant— una ética de carácter universal. La felicidad aristotélica, en cambio, no se identifica con la autoconciencia de perfección, sino que es siempre sentimiento de perfección objetiva, pues la virtud no exige sólo el deseo de obrar bien, sino que la obra sea buena. Ahora bien: la acción buena, según el Estagirita, no sólo requiere que el objeto sea bueno o indiferente, sino que se adecúe al hombre concreto. Desde este punto de vista, la objetividad de la acción —su carácter universal o validez para todos los hombres— se observa mejor en las acciones contrarias a la naturaleza humana (el crimen, el robo, el adulterio, etc.), que en las que son buenas o indiferentes, ya que en éstas siempre es posible un defecto o un exceso respecto al individuo concreto que actúa.

La relación del acto con el individuo concreto está, pues, presente tanto en Aristóteles como en Descartes. Pero, mientras que en el primero hay una distinción entre acto útil y acto bueno, en razón del objeto y del justo medio que debe buscarse; en Descartes, en cambio, no existe una distinción objetiva, pues la bondad o maldad del acto no deriva de su cualidad objetiva, sino de la dependencia o no de la voluntad de obrar siempre del mejor modo posible. La utilidad, por otra parte, es juzgada de distinta forma por Aristóteles y Descartes, en razón de su diferente antropología. Para el pensador de la urena, la utilidad puede referirse al cuerpo, al alma o al compuesto. Aunque la utilidad del alma es más importante que la del cuerpo, no siempre se debe buscar aquélla, especialmente cuando el hacerlo supone abandonar una utilidad importante del cuerpo. En esos casos, Descartes aconseja buscar la utilidad del compuesto.

Al subrayar el carácter de utilidad que algunos bienes tienen para el compuesto, Descartes destaca un aspecto importantísimo, mejor esencial, del valor: la densidad existencial del objeto. En efecto, una vez el bien es reconocido como tal, mediante un conocimiento evidente, entran en función el deseo y el amor, que, aunque presuponen el conocimiento, lo superan ampliamente. De aquí la posibilidad de una percepción oscura y de una penetración espiritual del objeto por una afectividad iluminada por la inteligencia, por una inteligencia atenta —como dice de Finance— al mensaje del corazón, pues «ese mensaje no aporta por sí mismo ninguna nueva información sobre la estructura del objeto: en este sentido no acrecienta mínimamente el conocimiento, no revela ninguna determinación, ningún predicado. Sin embargo, manifiesta por adelantado el valor y, a través de él, el carácter existencial. Lo que nos interesa existe para nosotros de forma muy distinta a las cosas que nos resultan insignificantes»²⁵. En Descartes se puede hablar del establecimiento de una escala de valores, que es uno de los principales problemas de la axiología. En efecto, el ser, por sí, no comporta ningún orden axiológico, ninguna gradación, sino es por la relación que las distintas realidades guardan respecto al hombre. Ahora bien: ¿en orden a qué distinguimos unas realidades como más valiosas que otras? La contestación hay que buscarla en la idea de perfección: en relación con nosotros, algunas re-

²⁵ J. DE FINANCE, *Éthique générale*, 2e. éd., Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1988, p. 50.

alidades se muestran más valiosas que otras, porque nos perfeccionan. Aunque la axiología se funda en último análisis en la ontología, pues el ser, en cuanto que es, dice ya perfección, sin embargo no se limita a ésta, ya que la perfección ontológica que tiene un mismo ser es interpretada de distinta forma, de acuerdo con la relación actual que mantiene con la perfección humana.

Esto lo ha visto claramente Descartes. Sin embargo, no ha extraído las conclusiones que cabría esperar, y no tanto por falta de reflexión cuanto porque el descubrimiento de la axiología se halla en contradicción con el planteamiento filosófico cartesiano. En efecto, en el sistema del pensador de la Turena no queda el mínimo resquicio para la penetración espiritual del bien útil o, lo que es lo mismo, del valor existencial del objeto. La razón es patente: al ser la afectividad la esfera que se ocupa de captar este valor y al no corresponder a ésta la claridad y distinción de la sustancia pensante, el valor existencial sólo es objeto de una percepción oscura y confusa. De ahí que los bienes que se refieren al cuerpo parezcan mayores y más importantes de lo que son en realidad, por lo que el valor existencial de las cosas no será conocido nunca con claridad.

En definitiva, Descartes parece desligar el bien del ser: las realidades no son bienes verdaderos, porque la realidad en sí no se presenta como objeto de conocimiento, sino sólo de experiencia y de utilidad. Por eso, los seres se presentan bajo el aspecto de utilidad, no bajo el de moralidad. Descartes cae en la cuenta de que la utilidad debe fundamentarse en algo distinto de ella misma, pues por su misma esencia es algo relativo. Como el valor del objeto no puede ser fundamento, sólo queda recurrir al otro polo de la relación: el sujeto. Ahora bien: el dualismo antropológico cartesiano plantea un nuevo problema: ¿debe elegirse lo útil al cuerpo o lo útil al alma? Como la elección nunca puede excluir completamente una de las dos opciones, Descartes elige el bien del compuesto, que comprende los bienes corporales pero subordinándolos al bien de la sustancia pensante.

Nos encontramos, así, en la siguiente situación: si en Aristóteles la fuente de eticidad era el propio ser del hombre, en Descartes lo es sólo el *cogito*: es necesario hacer todo lo que contribuya al desarrollo de la sustancia pensante y evitar lo que suponga daño o detrimento para su actividad. Como puede observarse, se considera no la acción, en cuanto tal, sino las consecuencias de ésta. De ahí que deban valorarse las circunstancias que rodean la acción. Sin embargo, por más completo que sea el cálculo, siempre permanece un espacio para el riesgo y, en definitiva, para la incertidumbre. De ahí que la primera obligación moral, fuente de las demás, sea el deseo de obrar del mejor modo posible, pues sólo la voluntad puede fundar una moral de ese tipo²⁶.

Es interesante señalar cómo la ética cartesiana, probablemente por influjo del cristianismo, introduce la noción de deber, no como algo externo al sujeto, sino como algo que le obliga interiormente. Del mismo modo, al interiorizarse la obligación y gravar sobre la conciencia, se presta atención a otros aspectos de la acción, poco tenidos en cuenta por la ética clásica: la intención recta y la valoración de las

²⁶ Descartes tiene en común con la ética democrítea, no sólo la consideración de la felicidad como el fin de la vida y el hacer consistir la felicidad en los placeres del alma (cfr. DIELS/KRANZ 68 B 170 y B 171; cit. por G. REALE, *Storia della filosofia antica I: Dalle origini a Socrate*, ed. cit., p. 184), sino también la exaltación de la voluntad del bien (Cfr. DIELS/KRANZ 68 B 124; cit. por G. REALE, *op. cit.*, ibid., p. 185).

consecuencias de la acción. A pesar de este enriquecimiento, la ética cartesiana paga el precio de su individualismo, pues ni la intención ni la valoración de las circunstancias son capaces de construir una ética universal, es decir, una ética que sirva para todos los hombres, porque no se funda en algo que sea común a todos. La intención, por ser previa a la acción, escapa de la posibilidad de ser universalizada. Algo semejante sucede con las circunstancias, que, por ser posteriores a la acción, no sirven tampoco para fundar una ética universal. Descartes, pues, sitúa el sujeto como fundamento de los valores, ya que éste es el que, a través de la elección radical, los constituye²⁷.

Descartes, además de esta concepción teleológica de la ética, participa también, como exponente de la modernidad, de la ética del «deber», pues la evidencia con que se presenta a la razón un determinado modo de actuar lo vincula, es decir lo obliga, lo mismo que también queda vinculado por la elección inicial de obrar siempre del mejor modo posible, aunque esta elección se funda en última instancia en la claridad y distinción que encontrará en esta máxima. En definitiva, Descartes funda el deber moral en la fidelidad a la razón.

Ahora bien, ¿ese orden de la razón es independiente de cualquier otro principio y, por tanto, nos encontramos con una moral autónoma?; o bien, ¿el orden mismo de la razón depende de un fundamento último y, por tanto, nos encontramos con una moral heterónoma?

En una carta a Mesland²⁸, Descartes, que había afirmado que el orden mismo de la razón depende de un libre decreto de Dios, extiende explícitamente su doctrina al orden de los valores: antes del libre decreto divino no existía ni el bien ni el mal. Nuestro autor se da cuenta de que esta tesis es difícil de compaginar con la de la veracidad divina. Para resolver la aporía, invoca la simplicidad del ser perfecto, que le prohíbe contradecirse violando así la ley que Él ha dado libremente. Así, el bien y el mal no se fundan en un orden que Dios ha establecido entre Él y las distintas realidades, sino exclusivamente en un decreto de su voluntad.

Santo Tomás, algunos siglos antes, había confutado esta tesis porque le parecía contraria a la bondad divina, ya que, en su opinión, «lo primero de lo que depende la razón de toda justicia, es la sabiduría del entendimiento divino, que constituye la cosa en la debida proporción no sólo respecto a Él, sino también a su causa; en esa proporción consiste ciertamente la razón de la justicia creada. Afirmar, sin embargo, que la justicia depende de la simplicidad de la voluntad, es lo mismo que sostener

²⁷ Pero si esto es así, a la posición cartesiana se podrían hacer las críticas que el positivismo lógico de Ayer hace de los juicios éticos: «En efecto, diciendo que cierto tipo de acción es justa o injusta, no enuncio un hecho, no enuncio nada sobre mi propio estado de espíritu. No hago más que expresar ciertos sentimientos morales. Y el que intenta contradecirme no hace más que expresar sus sentimientos morales. De manera que no hay evidentemente que preguntarse quién de los dos tiene razón. Pues ni uno ni el otro enuncia una verdadera proposición» (A. J. AYER, *Language, Truth and Logic*, London, 1951, pp. 107s). Nos parece, sin embargo, que la tesis de Ayer es falsa, porque aunque el sujeto ciertamente debe tomar posición ante los valores, nunca podrá constituirlos, ya que el fundamento último de éstos es ontológico, en un doble sentido: en cuanto que corresponden a una perfección real y, en cuanto, suponen una relación del sujeto respecto a ellos. Por eso, en contra de lo sostenido por Ayer, la ética es posible, porque los juicios éticos no son expresión de sentimientos morales, sino que corresponden a una relación real entre la perfección del hombre y los actos que él realiza.

²⁸ *Lettre à Mesland*: AT IV 118-119.

que la voluntad divina no procede según el orden de la sabiduría, lo cual es blasfemo»²⁹. El Aquinate hace depender, por tanto, la esencia de la justicia creada, es decir, la esencia de los valores morales de la sabiduría divina.

Ciertamente se podría objetar, como hace Descartes, que el planteamiento de Santo Tomás somete a Dios a respetar la esencia del bien y del mal. Nos parece, sin embargo, que la objeción nace de una distinción que no corresponde a la verdad: la esencia del bien no tiene existencia real fuera del entendimiento divino. Por eso afirma el Aquinate que la esencia del bien depende de Dios. De este modo se entiende que entre razón divina y esencia del bien no exista ninguna contradicción, porque son la misma cosa. En definitiva, en contra de lo que afirma Descartes, no es que el ser perfecto, debido a su simplicidad, no pueda contradecirse violando la ley que Él ha dado, sino que esa ley es tal porque se identifica con la verdad de la justicia, es decir, con la justa relación que se establece entre las cosas que Dios ha creado y Dios como causa. El valor moral, por tanto, no depende de un libre decreto divino, sino que es una relación real de «debida proporción» entre criatura y Creador, fundada en el conocimiento que Dios tiene de sí mismo y de sus criaturas.

Es verdad que Descartes no da el paso último que sería de esperar: si el bien y el mal dependen del decreto libre divino y nosotros no podemos conocer cuáles son los designios de Dios, entonces el bien y el mal resultan incomprensibles para el hombre, por situarse por encima de la razón. En ese caso, sólo por fe se podría afirmar que el bien moral descansa en una fidelidad a la razón.

Pufendorf, después de haber recorrido hasta el final el camino emprendido por el pensador de la Turena, concluye que el orden racional no es un orden moral, porque la razón juzga sólo acerca de la utilidad. Para elevarse a la moralidad es necesaria la ley y, por tanto, es también necesario el legislador que la establece. En consecuencia, la moralidad presupone el conocimiento de Dios³⁰. A la tesis de Pufendorf podría hacerse la siguiente crítica interna: para que la conformidad o la oposición a la ley puedan determinar el valor moral de la acción, es preciso, primero, que sea moralmente bueno obedecer a la ley y que sea malo violarla. Pero este primer valor moral no puede venir de una ley anterior para no caer en una sucesión *ad infinitum*. En definitiva, si se fundamenta el valor moral del acto en la conformidad a la ley, queda por fundamentar el valor de la conformidad a la ley.

En la ética provisional, Descartes acepta, como algo coyuntural, la tesis de que la moralidad se halla desligada de la razón. Por eso sólo le queda obedecer a la ley. Ahora bien: ¿qué ley debe seguir? En una época de crisis y de cambio de las estructuras sociales y nacionales, las leyes humanas proporcionan una garantía relativa en el actuar, por eso las aceptará hasta ver si están de acuerdo con las verdades que vaya descubriendo al elaborar la ciencia universal. En consecuencia, el fundamento de la

²⁹ *De verit.* q. 23 a. 6.

³⁰ «Pufendorf, si notre interprétation est exacte, ne se contente donc pas d'affirmer, comme certains scolastiques, que l'obligation morale se fonde immédiatement, *même pour nous*, sur la volonté de Dieu *hypothétiquement nécessaire* (si Dieu veut créer l'homme, il veut nécessairement que l'homme agisse selon la norme du bien); il la fonde, et avec elle tout l'ordre moral, sur un *libre décret divin*. Même si ce décret est celui-là même par lequel Dieu librement donne à l'homme la nature qu'il a, la valeur morale, selon Pufendorf, ne se fonde pas sur cette nature mais sur le libre vouloir de Dieu...» (J. DE FINANCE, *Éthique générale*, p. 99).

obediencia a la ley se sitúa en una instancia distinta a la de la ley. ¿Cuál es este fundamento? No puede ser la verdad, pues ésta aún no es conocida. Sólo puede ser la propia voluntad: hay que elegir y actuar siempre con el deseo de obrar del mejor modo posible.

De este modo, antes que Kant, Descartes subraya la importancia de la buena voluntad, pues según él allí está el verdadero constitutivo formal del valor moral. Sin embargo, a diferencia del filósofo de Königsberg, Descartes no distingue entre bien moral y bien útil, ya que para el pensador de la Tuena el bien moral es la utilidad del compuesto. De ahí que, a pesar del voluntarismo cartesiano de raíz, la moral termine no en una ética deontológica, sino en un eudaimonismo. En cambio, al establecer la distinción tajante entre bien moral y bien útil, Kant refutará el eudaimonismo y el empirismo ético.

En resumen, el pensador de la Tuena debe ser considerado como un eudaimonista racionalista, porque para él el fin de la ética es lograr la felicidad en esta tierra. Desde este punto de vista, la ética cartesiana presenta una semejanza esencial con la ética estoica, pues en ambas se une una fundación racional de normas morales con la búsqueda de una felicidad meramente individual. De aquí nace la propuesta de una especie de eudaimonismo social, mitigado por el reconocimiento de una imperatividad categórica³¹.

DEONTOLOGISMO E INTERSUBJETIVIDAD

Kant tratará de resolver la cuestión de forma diversa: partiendo del individuo, pues sólo él puede ser fuente de eticidad, intentará alcanzar la universalidad: una ética que no excluya a ningún hombre y, consiguientemente, que sea obligatoria. Kant da así un paso ulterior: la ética no puede ser descriptiva, como era la ética clásica y como es la ética utilitarista, sino prescriptiva.

Ya hemos visto cómo, en Aristóteles, puede hablarse de una ética prescriptiva, porque las leyes de la *πόλις* obligan a actuar de un modo determinado. Ahora bien: esta obligación no es universal: no obliga a los ciudadanos de otras *πόλις* ni a los bárbaros. Y no lo es, según Kant, porque no es racional. En este punto, el filósofo de Königsberg es heredero de la ética racionalista de Descartes y Spinoza. Pero se trata de un racionalismo distinto: no se funda en una suma de verdades racionalmente deducidas, como en Descartes; tampoco en el conocimiento de la necesidad del propio actuar, como en Spinoza, sino en un racionalismo de tipo formal: el deber moral se identifica con la racionalidad, que es esencialmente universalidad. En definitiva, sólo es moral lo que es susceptible de ser universalizado.

El presupuesto kantiano de la universalidad no debe hacernos olvidar cómo se ha originado: el sujeto es precisamente la fuente de ese deber. Claro está que no en cuanto poseedor de tendencias hacia el bien, sino en cuanto poseedor de razón. Ahora bien: aunque pueda universalizarse una acción y convertirla así en deber moral, se tratará siempre de acciones de un sujeto, que, por lo menos inicialmente, no sabrá si pueden ser obligatorias para los demás sujetos. Para que lo fueran, ese mismo

³¹ Según Patzig, se trata de un error que fue ya puesto de relieve por Cicerón (cfr. G. PATZIG, *Cicero als Philosoph, am Beispiel der Schrift «De finibus»*: «Gymnasium» LXXXVI [1979] 320ss).

tipo de acciones debería ser poseído, al menos intencionalmente, como posibilidad real por el otro sujeto, para luego ser universalizado. En definitiva, la obligatoriedad moral kantiana, a pesar de su racionalidad, sirve sólo para el sujeto que logra universalizar la acción. De ahí que, a pesar del intento kantiano, su ética se disuelva en una racionalidad monológica.

El monologismo kantiano es, según Apel³², una herencia del «solipsismo metódico» cartesiano, que impide, en el terreno gnoseológico, la posibilidad de pensar algo distinto del *ego cogito* en Descartes, o del *sujeto trascendental* en Kant; y, en el terreno ético, la aceptación de normas que requieren la pertenencia a una comunidad. Al fundarse en un imperativo categórico monológico, la ética kantiana se hace, en opinión de Apel, rígida e incapaz de adaptarse a las circunstancias concretas en que nos toca vivir. Por otro lado, la presunta racionalidad de la ética kantiana, escribe Apel en otra obra³³, no es capaz de ocultar la irracionalidad de fondo: lo importante (en esto se asemeja a Descartes) es la voluntad de obrar bien, más que la realización del bien. Esto se pone de manifiesto en el conflicto de deberes; así, Kant defiende la existencia de una mentira moral en su escrito *Sobre un pretendido derecho de mentir por amor a la humanidad*.

A pesar de la crítica hecha a Kant, Apel sigue aceptando el planteamiento deontológico: la ética debe fundarse racionalmente en una norma trascendental; ciertamente, no de carácter subjetivo y monológico, sino de carácter intersubjetivo. Apel designa a esta nueva ética, que tantos beneficios traerá a nuestra civilización científica, con el nombre de *ética discursiva*. Los graves problemas de supervivencia que afectan a la especie humana —degradación ecológica, posibilidad de una catástrofe nuclear, etc.— requieren la elaboración de normas éticas que, a la vez de ser vinculantes para todos los hombres por su carácter racional, puedan ser aceptadas interiormente por el individuo. El fundamento, según Apel, no está en conceptos como naturaleza o ser humano, pues estos no garantizan el carácter científico que debe tener la nueva ética; tampoco, por esta misma razón, podrá estar ligada a una teleología del tipo de la de Aristóteles. La pretensión de cientifidad únicamente se consigue, piensa Apel, a través de una reflexión trascendental sobre el lenguaje, pues sólo éste presenta una racionalidad dialógica que tiene un valor normativo³⁴.

Apel descubre que las normas éticas, lo mismo que cualquier otro tipo de tema discutido, para que sean aceptadas o no por una determinada comunidad, deben reunir una serie de condiciones que se dan siempre en cualquier proceso de comunicación: la comprensibilidad, la verdad, la veracidad y la corrección lingüística. Tras un complejo análisis de la pragmática universal —ciencia que estudia las estructuras invariables del discurso sensato—, llega a la conclusión de que la dimensión de la comunicación debe ser considerada el ámbito de constitución de sentido de las condiciones del discurso y de las normas éticas.

En definitiva, cuando argumenta, todo participante en una discusión acepta, según Apel, un presupuesto ineludible: el estar vinculado a la norma moral fundamen-

³² Cfr. K.-O. APEL, *Sprechaktheorie und transzendente Sprachmatik zur Frage etischer Normen*, en K.-O. APEL, *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt 1976, pp. 11-30.

³³ Cfr. K.-O. APEL, *Transformation der Philosophie*, trad. it. parcial: *Comunità e comunicazione*, Rosemberg-Sellier, Torino 1977, p. 291.

³⁴ Cfr. K.-O. APEL, *ibid.*, pp. 132ss.

tal que deriva de la participación en una comunidad ideal de comunicación, que es ilimitada y que se concreta histórica, social y culturalmente, a través de las comunicaciones concretas. Este principio formal del *a priori* de la comunicación, aunque no incluye normas materiales, no carece sin embargo de cierto contenido: de acuerdo con el ideal de la comunidad ilimitada de comunicación, puede confrontar los procedimientos reales que los hombres usan entre sí, los institucionalizados por los estados e incluso las reflexiones de los individuos³⁵. Por otro lado, como la comunidad ilimitada de comunicación no puede por su propia naturaleza renunciar a ninguno de los posibles participantes, ya que si no dejaría de ser ilimitada, todo aquél que es capaz de participar en la discusión debe ser reconocido como miembro de esa comunidad ideal. Apel encuentra así un criterio que permite construir una ética intersubjetiva: sujeto es aquel que puede ser miembro de una comunidad comunicativa.

De este modo, a pesar del intento de no caer en el monologismo, Apel cae en el mismo error de Descartes y de Kant, pues el reconocimiento del otro no se debe al descubrimiento del otro en cuanto ser personal —semejante al «yo», pero no igual—, sino que se hace en función de una nota que descubre en el sujeto de comunicación su capacidad para formar parte de una comunidad ideal de comunicación.

La moral estaría fundada, según la teoría de Apel, en la reciprocidad: el reconocimiento del sujeto de comunicación supone que el que lo reconoce es también sujeto de comunicación. En definitiva, se reconoce al otro, para ser reconocido por el otro, pero esta máxima, que sirve para la vida jurídica y política, resulta pobre para fundar una moral.

En opinión de Da Re, en el intento que se observa en la ética discursiva de uniformar la experiencia moral con la jurídica y política, subyace una cuestión aún más decisiva: «la cuestión del *sentido* de la experiencia moral y del actuar», pues, según este crítico, no basta proclamar la obligatoriedad de la ley moral ni el deber de actuar de determinado modo, sino que es necesario acompañar el mandato moral con la indicación de fines y de motivaciones que impulsen a actuar moralmente y que permitan dar sentido a las preguntas: ¿por qué debo actuar? ¿hacia qué fin?, etc., que más o menos conscientemente se hace el que actúa³⁶.

Nos parece que Da Re está en lo cierto: la ética comunicativa se apoya, en última instancia, en la referencia a la dimensión de sentido de la cual depende la misma obligatoriedad de la norma fundamental. Pero, si esto es así, significa que el eudaimonismo aristotélico es todavía esencialmente válido. En efecto, la reflexión de Aristóteles en torno a la virtud y a la felicidad trata de responder a las preguntas que hemos formulado anteriormente y que podrían sintetizarse en una sola: ¿por qué actúa el hombre?

Ahora bien: ¿la ética debe conformarse con una reflexión de este tipo, que indudablemente no se plantea el problema de la obligación moral, o es necesaria también una fundamentación deontológica de la moral?

Para Da Re, la síntesis entre la perspectiva teleológica y la deontológica es posible, porque, según él, la acción moral puede ser estudiada desde la vertiente de la experiencia, como ha hecho Aristóteles, o desde la vertiente científica, como han

³⁵ Vide K.-O. APEL, *Sprechtheorie und transzendente Sprachmatik zur Frage etischer Normen*, en K.-O. APEL, *Sprachpragmatik und Philosophie*, ed. cit., pp. 122ss.

³⁶ Cfr. A. DA RE, *L'etica tra felicità e dovere: L'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, ed. cit., p. 163.

hecho los deontologistas a partir de Kant. A la hermenéutica corresponde, en opinión de este crítico, realizar esa labor de puente, porque «la hermenéutica no es la mera representación del dato de hecho, sino que coge el dato en su inmediatez, así como se presenta de modo preconsciente a la experiencia, y, a través de la interpretación contribuye a cambiarlo y, por así decir, a reconstruirlo»³⁷.

CONCLUSIÓN

A pesar de que la interpretación que hace Da... e sobre la teleología aristotélica es sumamente luminosa en tantos puntos, creemos que es imposible una síntesis entre ambas perspectivas, porque Aristóteles concibe la ética como vida del hombre, que no admite una fundamentación exclusivamente teórica, ni puede ser encorsetada en un conjunto de normas.

El planteamiento aristotélico nos parece esencialmente correcto. Por eso, cualquier intento de fundar teóricamente la moral conduce al fracaso, como ha sido repetidamente demostrado: la moralidad de las acciones no depende del acuerdo con una norma trascendental —imperativo categórico kantiano o norma pragmático-trascendental de la ética de la comunicación—; tampoco con normas morales dadas por un legislador ni con normas deducidas de un primer principio. Son los actos humanos los que, por ser humanos, son morales, es decir que, a diferencia de lo que sucede en las demás criaturas, las acciones humanas no son algo puramente extrínseco que se agota en el término natural del acto, sino que la acción perfecciona o disminuye la perfección esencial del propio agente: el hombre que actúa mal no sólo realiza algo malo, cuantificable a través del acto y de sus consecuencias, sino que se degrada como hombre; en palabras pobres: es menos hombre.

Esta peculiaridad de las acciones humanas fue puesta de relieve por Sócrates, el cual, antes que cometer una injusticia, prefirió sufrir la injusticia, porque la injusticia sufrida no afectaba su ser hombre —ni siquiera aunque esa injusticia supusiera la propia muerte—, mientras que la injusticia cometida lo afectaba de un modo radical. Para Sócrates, Platón y Aristóteles la injusticia cometida destruye de modo irreparable el propio ser del agente. Se entiende así que el injusto no pueda reparar el destrozo que él mismo ha causado en su ser, por lo que las acciones que realice después de cometer esa injusticia serán acciones injustas que lo irán degradando cada vez más. Esa relación sistémica o de retroalimentación que se da entre las virtudes o vicios y el ser personal es verdadera y todos tenemos experiencia de su existencia. Lo que sucede es que no tiene la necesidad que le atribuye Aristóteles, porque ese ser personal es esencialmente libre, es decir la virtud y el vicio plasman en uno u otro sentido el ser personal, pero nunca de modo definitivo. En definitiva, Aristóteles puede hablar del virtuoso que siempre elige y obra la virtud porque, aunque conoce el aspecto interno de la virtud, examina la virtud en su aspecto externo. Pero, si se examina la virtud en su mismo origen fontal, se descubre que el virtuoso no es esencialmente virtuoso, es decir que en su fondo más íntimo hay una inestabilidad radical por la que puede elegir lo que no le perfecciona. Si esto es así, el virtuoso nunca debe sentirse seguro de su virtud ni el vicioso desesperar de abandonar el vicio.

³⁷ *Ibid.*, p. 199.

Por otra parte, aunque Aristóteles analizó amplísimamente el campo de las virtudes y de los vicios, no terminó de ver el carácter moral que tienen todas y cada una de las acciones humanas, por el simple hecho de ser humanas. En efecto, el Estagirita acepta que algunas acciones sean indiferentes, cuando no propias de esclavos, como el trabajo manual. Pero, si se acepta la premisa de que la acción humana, por ser humana, es moral, es decir perfecciona o disminuye la perfección del hombre, entonces no tiene sentido hablar de acciones indiferentes. Pero, ¿cómo es posible que acciones como caminar, comer, dormir, añadan o resten perfección al hombre? Sólo es posible explicarlo a partir de la subordinación que tienen todos nuestros actos a un fin último, la propia perfección de nuestro ser personal. En definitiva, cualquier acto es moral porque existe en él una adecuación esencial con ese fin último.

Aristóteles probablemente no aceptaría esta tesis, porque su concepto de perfección humana era limitado. Sólo a través de la Encarnación de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, el hombre es capaz de concebir una perfección humana ilimitada y, por tanto, una actividad perfecta también ilimitada: el trabajo, el ocio, el juego, la diversión, etc., son, desde esta perspectiva, esencialmente perfectivas.

La comparación entre la visión reducida de la moral en Aristóteles y la amplitud que observamos en la doctrina cristiana, nos plantea una cuestión: ¿si toda acción humana es moral, por qué algunos no reconocen esta característica esencial de la acción humana? La respuesta es evidente: porque en algunas acciones la moralidad es difícil de descubrir. La moralidad de la acción no es como su realización externa, cognoscible por cualquier agente, sino que requiere de un conocimiento de la perfección del propio agente. De ahí que el conocimiento de la moralidad de los propios actos no sea perfecto desde el inicio del actuar, sino que admite —lo mismo que sucede con el ser personal— una perfectibilidad, un afinamiento progresivo, que, por lo que hemos visto, será simultáneo al conocimiento de la perfección humana ilimitada que el hombre es capaz de alcanzar. Ese conocimiento de perfección no es sólo de la perfección absoluta que el hombre puede alcanzar, sino también de la perfección a la que cada persona puede aspirar. Por tanto, a la vez que se tiene un conocimiento de perfección humana ilimitada, se posee también un conocimiento de la propia limitación personal. Ese conocimiento de la perfección ilimitada en lo limitado es la conciencia.

Precisamente por esa apertura a la perfección ilimitada, la conciencia puede trascender la limitación personal y proponer al sujeto la realización de acciones que exceden su perfección actual. A su vez, cuando esa limitación personal no es trascendida a través del actuar, la conciencia comienza a oscurecerse, hasta ver borrosa la perfección ilimitada, a la que inicialmente tendía, porque cada vez existe un mayor distanciamiento respecto a la perfección ilimitada, debido a la pérdida progresiva de perfección personal. La claridad y el oscurecimiento de la conciencia, en conexión estrecha con la actuación personal, sugiere que la relación sistémica no sólo se establece entre el acto y el ser personal en cuanto origen de ese acto, sino también entre el acto y la conciencia. En la medida en que el acto perfecciona al ser personal, no sólo lo hace virtuoso, sino que también le da un conocimiento más exacto de la propia perfección y de la distancia real que lo separa de la perfección ilimitada.

Nos parece que sólo a través de esta inclusión en la conciencia del infinito en el finito, es posible plantear la dinámica existencial de la felicidad, por la que tendemos a lo ilimitado, siendo nosotros limitados. También es posible concebir que el hom-

bre realice en su vida una elección radical que marque su entera existencia y sea la línea directriz de todos los demás actos.

De todas formas, como muy bien vio Aristóteles, la perfección del individuo está limitada por el *τρόπος* o carácter. De tal modo que el hombre aislado de los demás no puede desarrollar enteramente su perfección, a no ser por medios sobrenaturales. A través de la convivencia, la persona manifiesta su apertura esencial entrando en contacto con otros *τρόποι*, marcados por virtudes y vicios diversos y, si bien no cabe hablar de una imitación de las virtudes, porque la virtud verdadera es siempre algo originario, sí es posible hablar de una comunicación a través de las virtudes y de los vicios. El hombre virtuoso comunica a los demás su virtud como el pensador comunica a los demás su pensamiento, haciéndoles partícipes de la perfección de su ser personal. A través de la intercomunicación de las virtudes, se crea el clima adecuado para que cada uno se perfeccione. La comunicación de virtudes y de vicios es, en consecuencia, la dimensión moral que tienen nuestras acciones, en virtud de la apertura de nuestro ser personal a otros seres personales.

ANTONIO MALO PE

Ateneo Romano de la Santa Cruz.