

# **Antología de textos**

**Ética**

**Dirección Académica de Formación Integral**

**Universidad Anáhuac**

# ÍNDICE

## Presentación

### Lecturas

- 1.- Agejas José Ángel. *La tarea de ser mejor: curso de ética*
- 2.- Maritain Jacques. *El Bien y el Valor*
- 3.- Cortina A. *La conciencia moral: entre la naturaleza y la autonomía*
- 4.- Kant Immanuel. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*
- 5.- MacIntyre, A. *Tras la Virtud*
- 6.- Sgreccia, E. *La persona y el respeto de la vida humana*
- 7.- Tarasco Martha. *Diversas Posturas Filosóficas que Influyen en el Razonamiento Bioético*
- 8.- Blas, H., & Sánchez, M. J. *Aportes para una bioética medioambiental y la cohabitabilidad humana desde una visión relacional*
- 9.- Consejo Pontificio Mexicano. *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia*
- 10.- García, D. *Una Aproximación al ideal de la paz desde la imaginación ética*

## Presentación

Estimado Alumno/a de la Universidad Anáhuac:

Es un placer para mí presentarte la antología de Ética, donde hablaremos de la relación del bien, la ética, con la vida cotidiana. En esta área, comprenderás la importancia de la ética desde la antigüedad hasta el día de hoy, sobre todo la forma en que ésta influye, o ha dejado de hacerlo, en la vida cotidiana y cómo poder tener argumentos que nos ayuden a poder fundamentar nuestras decisiones y nuestra acción de manera ética.

La intención es que, con esta fundamentación de la ética, y de los argumentos que puedas obtener para defender tus acciones, puedas llevar una vida que te encamine a la realización personal y, con ella, a la felicidad.

Recuerda que a la felicidad se puede acceder a través de tomar decisiones responsables en toda tu vida, ya que, como alguna vez dijo el Papa Juan Pablo II en su libro “Persona y acción” todos los actos nos definen. Cada acción u omisión que llevamos a cabo dice algo de nosotros, por lo tanto, es muy importante que sepamos tomar decisiones sabias, con conciencia de lo que queremos y lo que hacemos, respetando a los demás y, sobre todo, éticamente y en busca de la verdadera felicidad y no sólo encaminada a cosas o momentos que sean alegres, pero, incluso, que puedan ser dañinos para nosotros.

En este camino nos iremos dando cuenta de cómo la ética no sólo implica que tomemos buenas decisiones, sino que hay fundamentos personales, antropológicos, que compartimos con todos los seres humanos y que, por lo tanto, nos llevan a una base común, la filosofía. Y no sólo a una filosofía específica, sino que es el sentido por el que, desde los griegos, se han preguntado por el sentido del hombre y su razón de ser en el mundo. Por ello es que la ética surge del término *ethos*, en griego, que significa costumbre.

También implica la forma en que el ser humano empezó a normar sus relaciones humanas y su relación con lo divino. No sólo los griegos fueron éticos, también muchas de las culturas previas o de oriente, quienes, teniendo como base de su pensamiento al ser humano de manera integral, delimitaron las relaciones humanas, prevaleciendo el valor de lo bueno por encima de lo malo, creando una moral basada en el principio de la vida humana y buscando un equilibrio en nuestras vidas.

Además, como a todos nos ha pasado, podemos darnos cuenta de que muchas veces creemos que las decisiones que tomamos son buenas y que lo que deseamos es bueno, sin embargo, tras haber tenido la experiencia, nos damos cuenta de que, a lo mejor, no era, en realidad, un bien para nosotros, aunque sí lo fuera en apariencia. Esto, muchas veces nos pasa, porque no somos capaces de descubrir que, en verdad el bien que tenemos enfrente, en realidad, ya sea por falta de conocimiento, o por hacerle caso más a aquello que nos da placer, pero no porque la razón nos lleve a ello. Si llevamos a cabo un proceso de pensamiento ético adecuado, podremos ir

dándonos cuenta de que, en realidad, existe un bien mayor objetivo, independiente y que, entre más ejercitemos nuestra conciencia ética, más fácil y rápido podremos llegar a éste.

Incluso, acciones de la vida cotidiana, que pueden parecernos una decisión sin ética, como puede ser el comprarnos un celular, puede tener implicaciones en la vida de las personas. Por ejemplo, hoy, muchas personas ya no sólo quieren un celular, sino un Smartphone. Pero, además, quieren el reloj inteligente que se sincronice con el celular.

Lo que no nos hemos dado cuenta es que, en realidad, empezamos con dispositivos ajenos a nosotros, pero comenzamos a modificar nuestra forma de ser como humanos. Ya no sólo dependemos de los mensajes, de Instagram o Twitter, sino de una alarma que está en el reloj o de una aplicación que nos llame, este es el principio del transhumanismo. Quizás estamos en una reunión muy importante, y no queremos que el celular nos suene, pues, ¿qué crees? ¡Ya no suena! Claro, ahora es el reloj el que nos avisa y, entonces, los demás piensan que siempre tenemos prisa porque vemos el celular a cada rato.

Pero estas decisiones simples nos hacen perder de vista a los demás, dejamos de estar en contacto con el otro por estar en contacto con LO otro. Pero si a esto le subimos el grado de implicación y nos preocupamos por saber si ésta tecnología es capaz de ayudarnos a tener un hijo o hija y que, además, sea como lo deseamos (eugenesia), que mida 1.90m y que tenga ojos azules, que sea incapaz de enfermarse y que, de no ser así, podamos abortarlo, porque la empresa que nos fabricó a nuestro hijo no cumplió con nuestras expectativas, entonces, la realidad es que ya estamos hablando de otro tipo de decisiones, ¿o no?

En realidad, todas estas decisiones, por más sencillas, como un celular, o tan complejas, como el deber humano para mantener la vida, sin considerar que también nos debemos a la calidad de vida, pero siempre respetando la dignidad humana, nos llevan a tomar decisiones como el aborto o la eutanasia y banalizarlas tal como si fuera la diferencia entre tener un iPhone o un Galaxy.

E incluso, una decisión de este estilo nos implica mucho, ya que, no sólo las decisiones humanas están encaminadas al bien y a la felicidad, sino al bien en sociedad. No somos, como algunas personas creen, seres aislados e independientes. Somos seres en relación con los demás, libres, por supuesto, pero siempre en relación con otros. Incluso, y lo he oído de algunos de nuestros estudiantes, hay quienes piensan que entonces si somos un niño de probeta, un niño hecho a la medida, y no tenemos padre y madre, en realidad venimos al mundo de manera plenamente individual; no obstante, les tengo una mala noticia, tuvo que haber habido alguien que hiciera que las células comenzaran con el proceso de mitosis para lograr que ese ser estuviera aquí.

Más aún, esas células deben ser de un humano o de varios, para lograr crear un humano, por lo que, sin importar que el proceso pudiera automatizarse y máquinas crearan más personas, como pasa en “Un mundo feliz” de Aldous Huxley o en la película de Gattaca, en realidad, tuvo que haber habido personas que intervinieran en el proceso.

# La tarea de ser mejor: curso de ética

José Ángel Agejas

## La responsabilidad moral y la autonomía del sujeto personal: felicidad, amor y responsabilidad

### 1. PARA REFLEXIONAR

*Se preguntaba José Manuel Caballero Bonald, en su poema Capvespre a Lluch-Alcari: “esa fracción de vida que he perdido por negligencia o por ignorancia, ¿podía haber supuesto la felicidad? Y ese libro en rigor nunca leído, ¿qué me ha negado?”*

*Antonio Gala, por su parte, meditaba en Valverde, 20: “Sólo aquello que amamos nos distingue en medio de la noche. Es amar y tender las manos lo único que, por tanto, puede hacerse (...) Sólo aquello que amamos es capaz de decirnos quiénes somos”*

*Y Felipe Benítez Reyes reflexionaba en Palabras privadas: “Nos hemos hecho daño y el tiempo ya no pasa indiferente. Por qué es tan alto el precio del olvido no sabemos, y herimos con una relajada displicencia aun teniendo muy claro que algún día alguien recordará el dolor que le causamos, porque el dolor persiste en la memoria con una obstinación insobornable, y es fiel, y rencoroso, y el perdón no le afecta.”*

*La pregunta por la felicidad, la vivencia del amor y la experiencia de la responsabilidad son las experiencias morales más íntimas. La experiencia del amor, el sentimiento de culpa, los momentos de felicidad y aquellos de dolor son el verdadero horizonte de la vida ética; son el punto de partida y su auténtica razón de ser. ¿Cuál es el sentido de la reflexión ética sino la reflexión sobre la propia felicidad?*

### 2. PRESENTACIÓN

Al final de este tema, la explicación habrá dado razones suficientes para responder adecuadamente a las siguientes cuestiones:

- ¿Qué relación hay entre fin último y felicidad? (4.1.1)
- ¿Qué significa que hay una correlación entre felicidad y vida racional? (4.1.2)
- ¿Qué tipo de relación hay entre felicidad y acción humana? (4.1.3)
- ¿Qué relación existe entre amor y vida virtuosa? (4.2.1)
- ¿Cuáles son los tipos de amor? (4.2.2; 4.2.3)
- ¿En qué consiste la responsabilidad? (4.3)

### 3. VOCABULARIO

*Fin último:* Es aquel fin a cuya consecución se dirigen la intención y los medios del sujeto que obra libremente: el término de los diferentes fines próximos, que se quiere *en sí mismo* y no *para otro*.

*Felicidad:* Es la posesión del Bien que al hombre le es propio y le perfecciona.

*Amor:* Es el sentimiento afectivo que busca el bien y lo desea. Es el primer acto de la libertad puesto que el querer es el origen de los actos de la voluntad.

*Responsabilidad:* Cualidad por la que un sujeto responde de sus propios actos voluntarios y libres.

### 4. DESARROLLO

#### 4.1 La felicidad

##### 4.1.1. Fin último y felicidad

Como ya hemos visto en los temas 3 y 4, la persona actúa en pos de un fin; sin una finalidad determinada, la persona tampoco tendría motivos para actuar, sus acciones carecerían de sentido. El vivir del hombre es un hacerse, un encaminarse, pero ¿hacia dónde?

El ser humano es libre, pero esto no significa nada en sí mismo, sino en tanto esa libertad se pone al servicio de algo. La libertad en sí misma no sacia el sentido de plenitud del hombre, sino que lo pone en disposición de lograr aquello que desea. La libertad, al fin y al cabo, es una facultad que nos permite elegir los medios a partir de los cuales alcanzar el fin que perseguimos, de manera que la libertad no es querida en sí misma sino en cuanto medio para conseguir la plenitud.

Sin un fin último no habría capacidad de decisión alguna: existiría la posibilidad de elección. Pero ¿para elegir qué? ¿Cualquier cosa? Si fuese así, no tendríamos motivos para elegir una cosa u otra, pues reinaría la indiferencia y se caería de este modo en la inacción. El ser humano, sin embargo, actúa porque tiene un objetivo.

Todo acto, o secuencia de actos, se dirige necesariamente a un fin, y no a un fin particular sino a un fin último, verdadera meta de la acción. Recordemos que respecto a la moralidad del acto diferenciamos entre un fin próximo, que es el resultado inmediato de nuestra acción, y un fin ulterior o último, que es la verdadera intención que se tiene (aquello que se quiere hacer cuando se hace lo que se hace), para lo cual se requiere la consecución de fines intermedios.

Esto quiere decir que existe una motivación última que aparece en toda la secuencia de actos particulares y que es lo que verdaderamente nos invita a actuar. Pongamos un ejemplo.

Un científico trabaja en su laboratorio más de quince horas diarias en una investigación sobre el cáncer de estómago. Cada una de las pruebas que realiza tiene como finalidad la aparición de

unos resultados y su posterior verificación para dar con un resultado positivo en orden a la cura de dicho cáncer. Hasta aquí se suceden diferentes acciones cada una con su finalidad concreta: la vacunación de los ratones tiene como finalidad una modificación genética; la incubación de las células tiene como finalidad preservarlas en óptimas condiciones... Cada una de estas actividades no es más que una acción intermedia de cara a un fin ulterior, que es la consecución de una vacuna que ayude a combatir las células cancerígenas que atacan al estómago.

Sin embargo, este resultado no es un fin en sí mismo, sino que a su vez es un resultado “para” otra cosa, a saber: presentar tal vacuna a la comunidad científica. Pero ¿qué motivación final es la que conduce al científico a presentar tal vacuna a la comunidad científica?

Aquí se encuentra el meollo del asunto, pues pueden concatenarse diferentes fines ulteriores según la verdadera intención del científico: conseguir la vacuna “para” presentarla ante la comunidad científica, “para” hacerse famoso, “para” recibir el premio Nobel, “para” hacerse rico, “para” vivir desahogadamente. O bien, puede darse el caso de que el científico consiga la vacuna “para” donarla a la humanidad, “para” salvar vidas, “para” contribuir al bien común.

Uno y otro fin últimos son bien diferentes, pero guardan en común la característica de ser ambos fines “últimos”, no queridos “para” otro fin sino queridos “en sí mismos”. La motivación última, la que es verdaderamente última, es la que estará vinculada directamente con la moralidad de los actos que realizamos.

Esta es la característica principal del fin último: es aquel fin que se quiere por sí mismo, que no se mueve con vistas a otra cosa distinta que sí mismo y que se presenta como deseable de suyo, sin excusa.

Pues bien, cuando hablamos del fin último de los actos humanos, nos referimos a la felicidad, aquello que el hombre busca en sí mismo y no “para” otra cosa. Pero si bien es cierto que la felicidad es lo que desean naturalmente los hombres, según afirma Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, el contenido de esa felicidad varía según los individuos, al menos subjetivamente:

“Puesto que todo conocimiento y toda resolución de nuestro espíritu tienen necesariamente en cuenta un bien de cierta especie, expliquemos cuál es el bien que en nuestra opinión es objeto de la política y, por consiguiente, el bien supremo que podemos proseguir en todos los actos de nuestra vida. La palabra que la designa es aceptada por todo el mundo; el vulgo, como las personas ilustradas, llaman a este bien supremo [o fin último] felicidad y, según esta opinión común, vivir bien, obrar bien es sinónimo de ser dichoso. Pero en lo que se dividen las opiniones es sobre la naturaleza y la esencia de la felicidad.”

En filosofía se dice que *omnes appetunt suam perfectionem adimpleri*, esto es, que todo el hombre tiende a alcanzar su propia perfección. Cuando esta tendencia se ve satisfecha, porque ese bien buscado realmente supone un perfeccionamiento de la naturaleza propia del ser humano, hablamos de felicidad. Hay, por tanto, correlación entre lo que en filosofía se denomina fin último y lo que comúnmente llamamos felicidad.

Debemos, eso sí, alertar de que el objeto de la felicidad no es indiferente ni subjetivo. La felicidad no es el placer en sí mismo (porque es efímero), ni el virtuosismo mal entendido de ser impasible ante los males y los placeres de este mundo (pues es un vivir de espaldas a la propia naturaleza). Afirmaba Aristóteles que el placer no es la felicidad sino su efecto; que la virtud no es la felicidad sino un medio para alcanzarla. La felicidad, es definitiva, es la posesión del Bien, y éste se conoce racionalmente.

#### 4.1.2. *Felicidad y racionalidad*

Si todo ser tiende a su perfección, esto es, a alcanzar aquello que corresponde a su modo de ser (en el caso de la planta, crecer y reproducirse; en el caso de los animales, responder a los instintos), entenderemos que también el hombre tiende a su perfección. Pero en el caso del hombre, como es racional, la perfección pasa por el desarrollo de sus potencialidades sensibles e intelectuales, siendo lo intelectual lo que le distingue del resto de los seres vivos.

De esta manera, actuar según la naturaleza (*secundum natura*) en el caso del hombre es actuar racionalmente, o, mejor dicho, hacer de la razón el criterio de actuación, de tal manera que ordene todas sus tendencias hacia el bien que la razón descubre como propio del hombre mismo. Pero ¿por qué la razón tiene que ordenar el resto de las cualidades humanas?

Del mismo modo que el ojo tiende por naturaleza a ver, o el tacto a sentir, la razón tiende naturalmente al conocimiento verdadero de las cosas (como recitaba Juan Ramón Jiménez: “¡Inteligencia, dame el nombre exacto de las cosas!”). De suyo, la razón no yerra en el conocimiento de las cosas, pero como el hombre no sólo es razón, puede verse manipulado por la voluntad y las pasiones, y equivocarse en su apreciación de la verdad (como explicamos ya en el tema 3, apartado 4.3). En este caso, la razón no sería la *recta ratio*, sino que podríamos decir con Santo Tomás que la razón se habría viciado y no estaría cumpliendo con su misión de descubrir la verdad de las cosas, dejando de ser un correcto criterio para evaluar la moralidad de nuestras acciones (*ratio corrupta non est ratio*).

Si esto ocurre, no alcanzaremos la auténtica felicidad, pues estaríamos actuando sin un rumbo acertado. Si por el contrario nuestra razón se impone a las tendencias sensibles, llegaremos a la *alegría*. La satisfacción que genera el bien intelectual es siempre más profundo y duradero que el que genera el bien sensible: la lectura de *Hamlet* aporta un placer intenso —en tanto que conecta al lector con las preguntas últimas sobre su misma vida— y duradero —la lectura pasa a formar parte del bagaje intelectual del lector y se interrelaciona con otros conocimientos ya adquiridos y otros que estén por venir—; por su parte, el placer que aporta un cigarrillo es artificial —la calma que produce se basa en la adicción— y momentáneo —después de un cigarrillo se necesita otro al poco tiempo—.

Ahora bien, que la felicidad se corresponda con la vida racional, no significa que la felicidad consista exclusivamente en el estudio constante y en la vida extática; significa más bien que cada instante, cada relación y circunstancia de nuestra vida la afrontamos racionalmente, esto es, con verdad (dando a cada cosa su justa importancia, minimizando los errores en nuestro actuar, disfrutando los bienes ordenadamente, cumpliendo en cada acción nuestro ideal de vida...). Así



la vida feliz es la vida virtuosa, que es la vida conforme a la razón (véase la importancia de las virtudes en los temas anteriores).

Por todo esto, podemos afirmar que la felicidad (la vida virtuosa), la actividad más elevada del ser humano (la actividad racional) y el placer más alto (el goce intelectual) coinciden. Es por esto que Aristóteles afirma en el octavo capítulo del primer libro de su *Ética a Nicómaco*:

“A nuestro parecer, el hombre verdaderamente sabio, el hombre verdaderamente virtuoso, sabe sufrir todos los azares de la fortuna sin perder nada de su dignidad; sabe sacar siempre de las circunstancias el mejor partido posible (...). Si esto es cierto, el hombre dichoso, porque es hombre de bien, nunca será desgraciado (...). No se le arrancará fácilmente su felicidad; no bastará para hacérsela perder infortunios ordinarios (...). ¿Por qué, pues, no hemos de declarar que el hombre dichoso es el que obra siempre según lo exige la virtud perfecta, estando, además, suficientemente provisto de bienes exteriores durante su vida?”.

#### 4.1.3. El obrar y la felicidad

La última relación que queremos dejar patente en este apartado es que la felicidad es un “obrar”, no es una cosa que se posee. Lo que, dicho de otro modo, significa que alcanzamos o rechazamos la felicidad a través de todos y cada uno de los actos que realizamos.

Sabemos (lo hemos visto en el apartado 4.4 del tema 3) que en cuanto somos “espíritu encarnado” tenemos tendencias tanto hacia bienes sensibles como hacia bienes intelectuales, y que esos bienes son, por tanto, fines que mueven a nuestra sensibilidad y nuestra voluntad. Si no fuese porque se presentan esos bienes, no tendríamos motivo para movernos, para actuar.

Ahora bien, la felicidad en sí misma no es un motivo próximo para realizar acciones materiales concretas, sino el motor por el que la persona “hace cosas”. Ser feliz no es el motivo de la mayoría de nuestras acciones cotidianas, pero sí el fin último, sin el cual no tendríamos tampoco los motivos para elegir una cosa u otra: “ser feliz” no es un tipo de acción.

Ciertamente, yo no puedo levantarme un día y decir: “¡Hoy voy a ser feliz!”. En realidad, yo realizaré durante toda la jornada miles de acciones, unas de mayor peso que otras, y tomaré decisiones de cierto calado y, quizá, de carácter moral. Seré feliz si he actuado en cada momento correctamente, guiándome por la recta razón, pero no habrá ninguna acción que en sí misma se corresponda con la felicidad plena.

Si no se tiende a fin último alguno, se carece de orientación, y la vida acaba en desesperación, al no tener una meta, un proyecto. La felicidad no es, por tanto, una cuestión de ascética (de no actuar) sino, por el contrario, un obrar: se trata de actuar para conseguir ser feliz en el futuro. Por esto la cuestión de la felicidad es una cuestión propiamente ética, porque atañe antes a la inteligencia práctica que a la especulativa.

Es la felicidad, por tanto, un obrar, no una omisión, como recuerda el genial Borges en su poema *El remordimiento*:

“He cometido el peor de los pecados que un hombre puede cometer. No he sido feliz. Que los glaciares del olvido me arrastren y me pierdan, despiadados. Mis padres me engendraron para el juego arriesgado y hermoso de la vida, para la tierra, el agua, el aire, el fuego. Los defraudé. No fui feliz. Cumplida no fue su joven voluntad. Mi mente se aplicó a las simétricas profias del arte, que entreteje naderías. Me legaron valor. No fui valiente. No me abandona. Siempre está a mi lado la sombra de haber sido un desdichado”.

#### *4.2 El amor*

Planteémonos esto: ¿basta simplemente con conocer una cosa intelectualmente para que actuemos? Evidentemente no: yo puedo saber que el estudio diario es algo positivo y que me perfecciona, pero no hacerlo. Entonces parece que falta un elemento que explique enteramente la causa de nuestras acciones. Este elemento es el amor, el querer.

Efectivamente, si no “queremos” un bien, por mucho que lo percibamos intelectualmente como tal, no intentaremos poseerlo. Hace falta que lo queramos de forma explícita para, realmente, ponernos en movimiento hacia él.

Todos los elementos de la ética se resumen en el amor, como bien describe Rodríguez Luño (2000: 205): el amor es la afirmación libre del bien; es el primer acto de la libertad pues el hombre es libre de querer y perseguir una cosa; es la primera impresión que un fin provoca en el espíritu, despertando deseo y sentimiento; es, por tanto, la piedra de toque de la voluntad libre y el origen del resto de los actos de la voluntad: intención, elección, gozo...

Ya nos advierten nuestros poetas, Claudio Rodríguez y Fernando Ortiz: “Largo se le hace el día a quien no ama y él lo sabe”, porque “como nada quise, en nada me he quedado”. Veamos las implicaciones que tiene el amor con la moralidad de nuestros actos.

##### *4.2.1. El amor y la vida virtuosa*

Recordemos que hemos hablado largo y tendido sobre las virtudes en los cuatro temas anteriores, y que definíamos la virtud como un hábito que, con base en la razón, ordena nuestras facultades hacia el bien que nos es propio en cuanto hombres. Pero también tengamos presente que la sola percepción intelectual del bien no es suficiente, sino que requiere que lo queramos, que lo amemos, para que nos pongamos en movimiento. Es por ello que podemos afirmar que entender y amar son las actividades propias del alma, son la vida del mismo hombre.

Inteligencia y amor son facultades diferentes pero que subsisten en la persona, de modo que todo acto humano es al mismo tiempo cognoscitivo y amoroso, pues supone el conocimiento de un fin, su análisis, la tendencia a su consecución, la puesta en marcha de la acción, el uso de la libertad, la satisfacción de su logro y el perfeccionamiento de la persona.

Pero hay una sutil diferencia entre la inteligencia y el amor: la inteligencia tiende a la verdad, de modo que el sujeto tiende hacia un objeto presentado, con el ánimo de aprehenderlo y conocerlo (un movimiento *ad intra*). No sucede exactamente lo mismo en el amor, pues en éste, el sujeto tiende hacia el objeto que es presentado como un bien para enriquecerse en su relación con él, que no en su posesión (un movimiento *ad extra*).

En cierto sentido podemos decir que el amor permite el verdadero y más pleno conocimiento de las cosas, pues no nace de una intención de dominio sino de comprensión. Es por esto que el profesor Cardona afirma en su obra *Metafísica del bien y del mal*, que el verdadero inicio de la filosofía no es un problema gnoseológico, sino ético, esto es, del buen amar.

Efectivamente, como ya dijimos al hablar de la justicia (tema 6 de este manual), nada hay que al hombre conmueva más que la injusticia. Y por ello, ante la experiencia de lo que no es justo, la persona reacciona y se rebela con el fin de establecer lo que es justo y, por tanto, cómo se debe actuar.

La vida virtuosa llevará al hombre a actuar correctamente, siendo prudente, justo, templado y fuerte. Ahora bien, ¿no guardan estas virtudes correspondencia con el amor? ¿Por qué el hombre va a ser templado y fuerte sino por el amor que le mueve a volcarse con un bien mayor que otro? ¿Por qué ser justo sino por el amor a la justicia? Es por esto que la caridad (que es como denominamos el amor en el campo de las virtudes) es la virtud por excelencia, ya que supone “amar correctamente”.

El amor consiste simplemente en eso: en conocer todas las cosas y respetarlas en lo que son. Desde la más mínima a la más alta. El profesor López Quintás, a lo largo de su extensa obra, se ha empeñado en hacernos partícipes de la maravilla que es cada cosa y la necesidad de poner a cada una en su sitio. No se trata de dominar la realidad, sino de conocerla y quererla, entando en juego con ella para así enriquecernos y crecer espiritualmente. Esto es lo que transmite Gloria Fuertes en su poema *Las cosas*:

“Las cosas, nuestras cosas,  
les gustan que las quieran:  
a mi mesa le gusta que yo apoye los codos,  
a la silla le gusta que me siente en la silla,  
a la puerta le gusta que la abra y la cierre  
como al vino le gusta que lo compre y lo beba,  
mi lápiz se deshace si lo cojo y escribo,  
mi armario se estremece si lo abro y me asomo,  
las sábanas son sábanas cuando me echo sobre ellas  
y la cama se queja cuando yo me levanto.

¿Qué será de las cosas cuando el hombre se acabe?  
Como perros las cosas no existen sin el amor”.

#### 4.2.2. Tipos de amor

Si bien el amor a la cosa es un tipo de amor, no es el más alto de los tipos de amor que existen. Son muchos los pensadores que han hablado sobre los tipos de amor, desde Platón hasta Karol Wojtyła, pasando por Aristóteles, san Agustín, santo Tomás de Aquino, Feuerbach, Rougemont, Lewis o Fromm, por citar algunos que nos son más cercanos.

- *Amor de complacencia*, que es el tipo de amor por el que la persona se siente atraída por todo lo que se presenta como bueno para sí mismo. De tal manera, quien vive en este nivel observa todas las cosas e incluso a las demás personas como bienes prácticos para su propia utilidad.

Se debe ser precavido para no confundir el amor de complacencia con el modo de amar todas las cosas, pues se corre el riesgo de reducir a una persona o a una realidad trascendente a un mero objeto que pueda ser “dominado” por uno. En cierto modo, el egoísmo entra dentro de este tipo de amor, que es ciertamente amor, pero desordenado y viciado.

- *Amor de concupiscencia*, donde el hombre sigue pensando en el bien para sí, pero sin el ánimo de dominar las cosas, sino otorgando a cada cosa y persona el respeto que merece.

En la terminología de López Quintás, diríamos que en el amor de concupiscencia se entra en relación con la realidad y se produce un encuentro armonioso entre el hombre y la realidad que le rodea.

*Amor de benevolencia* (que el autor identifica con el *amor de amistad*) que, si bien puede aplicarse en cierto modo a la patria o a algunos valores como la justicia o la libertad, sólo alcanza toda su plenitud en el trato con un igual, con un *alter ego*, con otro “yo” que está frente a mí, esto es, con las demás personas.

Por ser este amor el más elevado y el que más fuertemente atañe a nuestra realidad, pasaremos ahora a describir este amor interpersonal.

Consideremos, antes de analizar el amor interpersonal, que el amor es solamente uno, aunque podamos apreciar diferentes dimensiones. Podríamos hablar de amor a muy distintos objetos (la patria, la pareja, los amigos, los padres, los recuerdos, los amigos, la lectura...) desde perspectivas diversas (como objeto, como ámbito, con criterio de utilidad física, con gratuidad, con necesidad...). El principal reto seguirá siendo “amar correctamente”.

#### 4.2.3. El amor interpersonal

Dentro de este amor de benevolencia podemos distinguir a su vez diferentes tipos, según las diferentes relaciones humanas. Así, el *afecto* aparece como un amor universal, tremendamente permeable y base de amores más profundos; la *amistad* se presenta como un amor más intenso y reducido, donde se entra en cierta comunión espiritual con el amigo íntimo

(podríamos incluir aquí una suerte de amor de amistad que es el *amor filial*); *el eros, amor erótico o amor de pareja* es un amor contemplativo, de absoluta comunión carnal y espiritual que incluye la dimensión del Eros (la comunión espiritual) y la dimensión de Venus (la complementariedad carnal, ordenada al proyecto vital personal y de pareja); y la *caridad*, entendida como virtud teologal, que es la relación de reverencia que siente la criatura ante el Creador.

El respeto y el encuentro con el otro es el verdadero culmen de la vida ética. Es aquí donde el amor es verdadera “comprensión”, verdadero conocimiento del otro y ejercicio de la virtud. Todas las exigencias que requiere el encuentro con el otro (tiempo, espacio, empatía, paciencia, generosidad...) modelan una relación sincera y una entrega del propio yo personal. Esto es lo que El *Principito* enseña: la forma en la que se establecen “lazos” entre las personas.

El amor interpersonal enriquece a la persona y la perfecciona. El hombre nace con la vocación de amar y ser amado, y solamente con “otro yo” es capaz de colmar esa necesidad. Y quien esto no consigue con su pareja, con sus amigos o con su familia, siente sobre sí el gran peso de la soledad:

“Creo que la libertad es compartida y es compatible con la soledad, aunque hay un peligro. Llega un momento en que la soledad no es ya la meta del solitario, sino su destino y son condena. Todos lo respetan, pero nadie osa compartir su vida. Tiene amigos, pero nadie lo abraza; admiradores, pero ninguno estrecha lazos con él. La rodea la atmósfera del solitario; cierta incapacidad de relacionarse, contra la que nada pueden la voluntad ni el deseo más ardiente” (respuesta de Antonio Gala a Jesús Quintero en el programa *Trece noches*).

El amor –con mayúsculas—significa, por tanto, no solamente atender al otro sino respetar y potenciar su propio camino de perfección, ayudarle en su proyecto de realización personal y no obstaculizarlo. Es el respeto a la dignidad del otro (repátese el apartado 4.2.3 del tema 3, referente a la dignidad de la persona). Y son las mayores aberraciones morales las que atentan contra la dignidad de las personas, contra la dignidad del otro.

Por eso hay que comprometerse en el amor, haciendo justicia a la realidad del otro, como Pedro Salinas nos muestra en *La voz a ti debida*:

“Perdóname por ir así buscándote  
tan torpemente, dentro  
de ti.  
Perdóname el dolor alguna vez.  
Es que quiero sacar  
de ti tu mejor tú”.

#### **4.3. La responsabilidad**

Hasta aquí hemos hablado de dos dimensiones en el actuar humano: la del entender y la del querer. Como hemos afirmado más arriba, todos los actos humanos son en parte intelectuales y en parte amorosos (quede claro que esta distinción es un tanto artificial pues siendo el hombre

una sola realidad, no existen fronteras claras entre una y otra dimensión). Pues bien, nos hace falta considerar un último elemento que es la responsabilidad.

Nuestro querer y nuestro actuar son actos libres (tema 3 y 4). El hombre ni está determinado por los actos precedentes ni es una absoluta indeterminación, sino que, dentro de un marco de actuación muy general, es capaz de elegir sin coacción el signo de sus acciones. Surge así la problemática del libre albedrío, temática clásica en la historia de la ética.

Si el hombre tiene libre albedrío (porque, como ya justificamos en el tema 3, el hombre es libre), entonces se enfrenta al fenómeno de la responsabilidad de sus propios actos: existe una relación causal entre la conducta, la acción, la deliberación, la elección, la intención, el sentido de nuestros actos y nuestra responsabilidad sobre cada uno de estos pasos (aconsejamos el repaso de todo lo apuntado en el tema 4).

¿Qué significa que seamos responsables moralmente? Simplemente que respondemos ante nosotros y ante los otros de aquellos que hemos elegido libremente, ya que esa acción ha tenido lugar porque yo “lo he querido”.

¿Por qué somos responsables? Por una simple cuestión de causalidad: de nuestra libertad surgen actos y estos actos dependen de ella. Ahora bien, hay actos que realizamos como un fruto de una decisión individual, pero que, quizá, sea difícil su imputación moral a la persona, ya sea debido a una situación de coacción sobre quien actúa, debido a la ignorancia o a un estado mental que nubla la razón. Todos estos casos los veremos en el último tema (tema 10). Pero dejando de lado estos momentos, en la mayoría de las situaciones, es meridianamente clara la capacidad de atribuir a un sujeto la responsabilidad de sus actos.

Siendo esto así, ¿de qué somos responsables? Existe una serie de principios que analizaremos en el próximo tema, pero, en líneas generales, y adelantando un poco lo que ya trataremos, podemos establecer dos principios:

En primer lugar, somos responsables de lo que queremos, o sea, del fin que queremos conseguir y de los medios que queremos usar para llegar a este fin, pues sólo porque realmente lo queremos, nos movemos hacia ello.

En segundo lugar, somos responsables de nuestras malas acciones y de las consecuencias negativas de nuestras buenas acciones siempre que hubieran podido preverse, pues consideremos que al ser el actuar algo racional, pueden preverse las consecuencias negativas y evitar de esta manera que tengan lugar.

La gravedad de los actos cometidos es directamente proporcional a la injusticia que se haga a la realidad, de tal modo que atendiendo a la escala de los seres no es igual de grave pisar el rabo de un perro que mentir a una persona, igual que es menos grave mentir a una persona que matarla. El mayor respeto que debe mostrarse es ante la persona, ya que el valor inconmensurable del alma humana (véase el tema 3, apartado 4.2.3) exige un respeto minucioso e incalculable. La virtud de la justicia, que consiste en dar a cada uno lo que le corresponde implica la existencia de un “derecho” que “se debe”; en el caso de la persona, todo individuo tiene

derecho a que se respete su dignidad y su proyecto vital, así como tiene el deber de respetar a los demás en los mismos términos. Eso es lo que corresponde a una vida responsable, amorosa, virtuosa, feliz.

Si la persona actúa racional y amorosamente, es responsable de hacer de su vida una vida virtuosa, de modo que ordene todas sus tendencias conforme a la razón y trate con justicia la realidad. La persona es, pues, responsable de hacer del amor un hábito, convirtiendo su existencia en una manifestación palpable de aquello que san Agustín denominó el *ordo amoris*.

## 5. CONCLUSIONES

### ***¿Qué relación hay entre fin último y felicidad? (4.1.1)***

Todo acto o secuencia de actos humanos tienden necesariamente a un fin: próximo –el resultado concreto—y último –la intención perseguida—. Sólo el fin último es querido por sí mismo, y por ello ha de ser incondicionalmente bueno. Ese fin último que se persigue se corresponde con lo que es necesario para el perfeccionamiento de un ser, y en el hombre, que supone la actualización de sus potencialidades, el sentimiento de realización, lo denominamos – como Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*—felicidad.

### ***¿Qué significa que hay una correlación entre felicidad y vida racional? (4.1.2)***

La felicidad se corresponde con la consecución del fin último del hombre, y como la naturaleza humana es racional, ese fin último se corresponde a su vez con el gobierno racional de todas sus facultades humanas. De ahí que Aristóteles les afirme que el hombre dichoso es el que obra siempre según lo exige la virtud perfecta a la par que está suficientemente provisto de bienes exteriores.

### ***¿Qué tipo de relación hay entre felicidad y acción humana? (4.1.3)***

La felicidad no es un motivo próximo para realizar acciones materiales concretas, sino el motor por el que la persona “hace cosas”. Ser feliz no es el motivo de la mayoría de nuestras acciones cotidianas, pero sí el fin último, sin el cual no tendríamos tampoco los motivos para elegir una cosa u otra. “Ser feliz” no es un tipo de acción, sino el fin último de todas las obras humanas.

### ***¿Qué relación existe entre amor y vida virtuosa? (4.2.1)***

Sabemos (lo hemos estudiado en los temas anteriores) que la vida virtuosa supone el gobierno de la razón sobre las apetencias sensibles hacia el fin que nos es propio. Pero el mero conocimiento intelectual no es suficiente para obrar, sino que obramos porque “queremos” hacerlo y alcanzar ese bien. Si no fuese por ese querer, la vida virtuosa se quedaría en una simple cuestión intelectual que no haría justicia a la naturaleza del hombre, que es una unidad sustancial.

### ***¿Cuáles son los tipos de amor? (4.2.2; 4.2.3)***

*Amor de complacencia*, por el que la persona se siente atraída por todo lo que se presenta como bueno para sí mismo, por el que se observan todas las cosas e incluso a las demás personas

como bienes útiles. El *amor de concupiscencia*, por el que el hombre sigue pensando en el bien para sí, pero otorgando a cada cosa y persona el respeto que merece. Por último, el *amor de benevolencia* o *amor de amistad* que alcanza toda su plenitud en el trato con otro “yo” que está frente a mí, esto es, con las demás personas. A su vez pueden distinguirse dentro de este amor diferentes modos, según las relaciones humanas: el *afecto* aparece como un amor universal, tremendamente permeable y base de amores más profundos; la *amistad* se presenta como un amor más intenso y reducido; el *amor filial*; y, por último, el eros, amor erótico o *amor de pareja* es un amor contemplativo, de absoluta comunión carnal y espiritual que incluye todas las dimensiones de la estructura de la personalidad humana.

¿En qué consiste la responsabilidad? (4.3)

Si el hombre tiene libre arbitrio, se enfrenta al fenómeno de la responsabilidad de sus propios actos: existe una relación causal entre la conducta, la acción, la deliberación, la elección, la intención, el sentido de nuestros actos y nuestra responsabilidad sobre cada uno de esos pasos. Y somos responsables por una simple cuestión de causalidad: de nuestra libertad surgen actos y estos actos dependen de nuestra libertad. Somos responsables de lo que queremos y de las consecuencias negativas de nuestras malas acciones y de las consecuencias negativas de nuestras buenas acciones siempre que hubiesen podido preverse.

## 6. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

AQUINO, Tomás de (Santo): *Summa Theologica* II-II (qq. 23-28, 47-62, 123-162).

ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid, 1993 (Libros VIII y XI).

MILLÁN-PUELLES, Antonio: *Ética y realismo*; Rialp, Madrid, 1996.

WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, Razón y fe, Madrid, 1969.

## 7. ACTIVIDADES

La reciente novela de la autora de *Arte* tiene la virtud de esbozar con breves pinceladas el drama de una sociedad, de una cultura y de unas personas decadentes, egoístas, incapaces de encontrar el único camino razonable que lleva al desarrollo pleno y la realización del ser humano. Presentamos para el análisis y comentario un fragmento de los monólogos de cada uno de los cuatro personajes del relato: matrimonio Chipman, Serge Othon Weil (amigo), la psiquiatra.

REZA, Yasmina: *En el trineo de Schopenhauer*. Anagrama, Barcelona, 2006.

NADINE CHIPMAN: “El maestro de mi marido estranguló a su mujer, él se contenta con dejar que cuelgue su mano en el extremo del brazo del sillón, lamentable y marchita. Mi marido no es radical, es un discípulo. La generación de mi marido fue aplastada por los maestros. Esta mañana le he dicho a nuestro hijo: tu padre presenta los signos de la más completa inactividad,



# El Bien y el Valor

Jacques Maritain

Transcripción de la Segunda Lección del libro  
'Lecciones Fundamentales de la Filosofía Moral' de 1951

Las nociones fundamentales sistemáticas: bien moral, valor, fin, norma, son como las fibras intelectuales de la estructura del pensamiento moral. Importa mucho que tengamos clara conciencia del hecho de que el examen y justificación de estas nociones corresponde a la metafísica, por más que las nociones mismas no sean nociones metafísicas, sino esencialmente morales. Son nociones morales *filosóficas* cuya elucidación final depende de la metafísica; de suerte que su significación nos escaparía inevitablemente si rehusáramos hacer trabajar nuestra inteligencia al nivel de la visualización filosófica y nos mantuviésemos anclados en el plano del conocimiento experimental, es decir del conocimiento sensible. Es ésta una dificultad que encontramos constantemente porque los espíritus contemporáneos están, ante todo, habituados al conocimiento experimental y, deslumbrados por él, se corre el riesgo de que el conocimiento experimental se convierta para ellos pura y simplemente en el conocimiento a secas. Hay que hacer pues un esfuerzo especial para pasar de un plano de conocimiento a otro y para comprender que las nociones de que hablamos sólo pueden tener sentido si las consideramos no ya en la perspectiva de las ciencias fenoménicas y de la experiencia sensible, sino de la intelección filosófica.

## 2 Jacques Maritain

Si no comprendiésemos esto, haríamos uso (materialmente) de conceptos que en sí mismos son filosóficos, y sin embargo no tendríamos de ellos ninguna intelección filosófica, nos mantendríamos al margen de toda comprensión auténticamente filosófica. Seríamos como niños que se han apoderado de los instrumentos de una orquesta, los cuales son, en sí mismos, instrumentos musicales aunque los niños se hayan interesado solamente por el ruido, y no por la música. Podrán los niños arrancarles sonidos, usar de ellos como señales prácticas, por ejemplo, para dirigir un juego, para llamarse unos a otros, para asustar a los demás, pero si se trata de dar un concierto no tendríamos más que una cacofonía. Suponed que esos niños hayan seguido las lecciones de Carnap y del “positivismo lógico”: añadirán entonces al bochinche vigorosas declaraciones acerca de que Mozart y Beethoven *no tienen sentido*.

### ***El bien ontológico***

El concepto de bien tiene un origen experimental como todos nuestros conceptos. Una buena fruta, un buen clima, un buen paseo. En este estadio puramente experimental, este concepto connota cualquier clase de placer o de gozo, de ventaja o de perfección que podamos experimentar.

Los animales no tienen el concepto o la idea de bien, la noción universal del bien, tienen una noción sensible, sensorial, siempre particularizada, jamás expresada en una idea, jamás liberada independientemente en una idea. Nosotros mismos, si no poseyésemos intelecto, sabríamos de la misma manera – sin ningún concepto de bien, solamente por un cierto sentimiento ligado a cierto conjunto de imágenes – que quemarnos los dedos en la llama no es algo bueno; lo sabríamos sin poseer el verbo mental o la idea de bien.

De hecho, los hombres tienen la idea, la noción universal o inteligible de bien, pero tal que connota ante todo, en el plano experimental, una experiencia sensorial. Esta noción universal de la inteligencia es virtualmente metafísica, mas no lo es actualmente puesto que aún no está desprendida de sus connotaciones puramente experimentales. Para pasar al plano metafísico, hace falta no solamente que la inteligibilidad en potencia de la noción animal o puramente sensible de bien haya sido liberada y actualizada en una idea, sino también que de esta idea

misma del bien se haya desprendido una inteligibilidad independiente en sí de la experiencia, no ligada a la experiencia, no ligada a la materia ; y esto ocurre a nivel de la visualización metafísica, en el momento en que la identidad radical entre el bien y el ser es percibida intelectualmente.

Nos vemos así llevados a examinar la relación entre el bien y el ser.

El concepto humano absolutamente primero, es el concepto de ser. Cuando el ser es considerado en cuanto ser; no ya como ser particularizado ( filosofía de la naturaleza) ni como ser vago (conocimiento del sentido común) sino precisamente como ser supra-universal y analógico, es decir cuando hemos percibido en un relámpago de intuición qué realidad inagotable es significada por la palabra “ser” o ‘lo que existe”, entonces el ser se nos descubre como el primer concepto metafísico.<sup>1</sup> Por eso Platón llamaba a Parménides “el padre de la filosofía”, porque fue el primero, entre los filósofos occidentales, que tuvo la percepción, la intuición del ser como tal, por más imperfectamente que la haya conceptualizado.

Toda cosa es ser: y sin embargo cada cosa di ere de otra por un carácter que él mismo es también ser, lo que nos muestra la esencial polivalencia de este concepto. Impregna toda cosa y es él mismo intrínsecamente vario; es la doctrina clásica de la analogía del ser. El ser es así como una realidad inteligible, ilimitada, que brota de la menor cosa y que vale para toda cosa, pero según títulos diversos.

El ser mismo envuelve una variedad de aspectos y cada uno de estos aspectos es tan simple, tan in nito como el ser y es el ser mismo, pero captado por otro concepto y designado con otro nombre; en otros términos, esta realidad misma que capto en la noción de ser es más rica, está más cargada de valor inteligible que lo que la idea de ser por sí misma me descubre inmediatamente. Ella exige, en virtud de una necesidad interna, desbordar en cierta manera la idea misma en que ella se objetiva. Se objetiva en una multiplicidad de otras ideas: idea de lo Verdadero, idea del Bien, etc... Así es como tenemos esos modos o rostros universales del ser, tan amplios, tan in nitos como el ser mismo, que se llaman los **trascendentales** (las “pasiones del ser”) Trascendentales, es decir, objetos de pensamiento que no están encerrados en ningún género ni en ninguna categoría, sino que impregnan todas las cosas.

---

<sup>1</sup> Ver mis Siete Lecciones sobre el Ser. 3a lección, y 4a lección, párrafo 1.

#### 4 Jacques Maritain

Los trascendentales comprenden el ser y sus “pasiones”, a saber: lo uno (lo intrínsecamente uno), lo verdadero, el bien, lo bello (la belleza es el esplendor de todos los trascendentales reunidos).

Lo **uno** es el ser mismo en tanto que indiviso. He ahí un aspecto del ser que surge ante el espíritu, manifestando su consistencia interna. Sin duda el ser puede ser dividido, pero por eso mismo deja de ser, se renuncia. En la medida en que una cosa es, es una.

Después de lo uno, viene el trascendental **verdadero**, que es el ser mismo en cuanto se ofrece a la intelección, al pensamiento. He ahí otro rostro del ser que resulta así revelado. La inteligibilidad de las cosas, su capacidad para ser captadas por el intelecto, su adaptabilidad al conocimiento. No se trata de la verdad lógica, sino de la verdad ontológica, la verdad de las cosas y toda cosa está preñada de conocimiento y de inteligibilidad (de una inteligibilidad inagotable para nuestra inteligencia) porque en definitiva toda cosa es conforme al intelecto creador del cual emana.

El **bien** es el ser en tanto que se ofrece al amor, al querer. He ahí aun una nueva epifanía del ser: todo ser es metafísicamente bueno, es decir, apto para ser amado, para ser objeto de un amor, en la medida misma en que es. He ahí el bien que llamamos metafísico u ontológico y que es coextensivo con el ser.

El concepto del bien connota así esencialmente el amor o el deseo. El bien no puede ser estrictamente de nido por el amor o el deseo, porque no hay definición estricta de las nociones primeras, pero puede decirse que el bien es de nido en el sentido amplio del término, es decir expresado o manifestado, descrito, por la amabilidad, la deseabilidad; y este carácter, por el cual se enfrenta a la facultad de deseo, es coextensivo al ser. Una cosa buena es digna metafísicamente – no siempre moralmente – de ser amada: ya sea en sí y por sí, porque esa cosa buena es una oración del ser, buena en sí, perfecta de sí misma (y, por añadidura, de otras cosas), o bien es digna de ser amada por otra cosa, como perfecta de otra cosa, porque esta cosa buena hace que otra cosa florezca en el ser.

La noción del bien es una noción que surge de golpe, desde un determinado ángulo de visión, para revelar una nueva faz del ser, un nuevo misterio inteligible consustancial al ser. Esta perspectiva en las profundidades del ser se descubre con el amor al cual ella se ofrece y por relación al cual se define; de suerte que una inteligencia que, por imposible, no tuviera la noción del amor, tampoco tendría la noción del bien. Son correlativos. Por eso los antiguos pudieron describir el bien como “aquello que todas las cosas desean”, lo que cada una por su parte desea.

Así una cosa es buena para otra, y eso en todos los planos analógicos. La verdad es buena para la inteligencia, el alimento es bueno para el animal, gozar de la estima de sus conciudadanos es bueno para el hombre. El ser, así considerado, enfrenta al “amor de concupiscencia”, al deseo de tener – y podríamos decir al “amor de afección refractada”, porque las cosas en cuestión son amadas o deseadas por otra cosa, a saber por mí mismo (a mí me amo de una manera directa, y no por otra cosa).

Y por otra parte, una cosa es buena no ya en razón de otra, sino buena en sí misma, amable en sí misma. Es objeto entonces del “amor de afección directa”, especialmente del amor de amistad – que implica el deseo de que aquel que amamos exista, y tenga lo que él ama. Tal amor de amistad es el que tenemos por nosotros mismos, y por nuestros amigos: manifiesta la amabilidad, la bondad en sí de tales cosas. Emanan y derivan de esta amabilidad. (En lo cual difiere del amor de Dios por las cosas: pues el amor de Dios no es precedido por la amabilidad de las cosas, sino que él la hace, él crea e infunde la amabilidad y la bondad en las cosas que ama).

Tal es el trascendental **bueno**; el bien ontológico y metafísico. Toda cosa es buena en la medida en que ella es, en la medida en que tiene el *esse* (existencia); el ser y el bien son nociones convertibles (no sinónimas: hay una distinción entre los objetos de pensamiento; pero sí convertibles, porque no hay distinción real entre esos objetos de noción; no hay más que una distinción de razón fundada en la realidad). Vemos por ello que el hombre no puede querer o amar nada si no es en la línea del bien (ontológico), en tanto que la cosa en cuestión, bajo un aspecto u otro, es o parece buena. Podemos querer el mal, pero bajo la apariencia del bien; y en toda clase de falta o de pecado hay un cierto bien (ontológico o metafísico) que es lo que se ha buscado.

### ***El bien moral***

Llegamos al punto que nos importa, a la diferencia entre el bien ontológico y el bien moral.

Toda cosa es ontológicamente buena, mas no toda cosa es moralmente buena. El bien moral no es un trascendental; significa cierto analogado particular del bien ontológico; significa lo que es bueno en un cierto orden especial: el orden de la realización del ser humano, teniendo en cuenta el uso de su libertad y la persecución de su destino propio. Es el bien, un bien ontológico, en la línea particular – o el orden particular – del hombre, de la naturaleza y de la existencia humanas; en relación a aquello que el hombre, en tanto es un agente libre, está hecho para ser.

El bien moral no es pues un trascendental, pero sigue siendo un concepto *metafísico particularizado* en el orden ético, en la línea de la realización del ser humano; es por tanto un analogado particular de ese concepto análogo que es el bien ontológico o metafísico. No creo que el pasaje del bien metafísico o trascendental al bien moral se efectúe por una simple particularización lógica; supone la irrupción de un dato nuevo, supone la experiencia moral. Pero sigue siendo ontológico en su naturaleza, es un bien ontológico particularizado.

La posición de Santo Tomás es muy clara a este respecto. El bien, explica, es la plenitud del ser. Y lo que primariamente y ante todo se requiere para tal plenitud es el estar constituido en su especie. Para el acto moral, es pues el tener su especie lo que acaba y perfecciona en la línea de ese ser particular que es el ser moral o el uso de la libertad. Y puesto que los actos se especifican por sus objetos – es éste un axioma sagrado del tomismo – se sigue que la bondad moral del acto depende primeramente y ante todo de la bondad del objeto. Como veis, Santo Tomás funda la bondad moral sobre la bondad ontológica, y cuando se trata de explicar lo que primeramente y de suyo hace buenos a los actos humanos, se refiere a la noción metafísica del bien, al bien ontológico, pero como particularizado en la línea moral. <sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> SumaTeol,I-II,q.18,a.1y2

La noción de bien moral tiene dos implicaciones:

1) La primera implicación es la de valor (en la línea moral). Se trata entonces del bien moral en la perspectiva de la causalidad formal, el bien como significando la cualidad intrínsecamente buena de un acto humano;

2) La otra implicación de la noción de bien moral es la de fin (en la línea moral). Entonces el bien es considerado en la perspectiva de la causalidad final; se trata del bien a que el hombre tiende, y que toma como fin en su actividad moral; del bien con miras al cual se desencadena su actividad como agente libre.

Si hemos de hablar en términos estrictos, el bien moral podría ser considerado como sinónimo del bien como valor. Pero en un sentido más general el bien, en el dominio de la moralidad, en la esfera de la moralidad, significa ya sea el bien como valor, ya sea el bien como fin (especialmente como fin último).

Se trata ahí, comprendámoslo bien, de dos aspectos separados, no de dos cosas separadas. Todo valor (positivo) es potencialmente un fin, puesto que todo valor (positivo) significa la cualidad intrínsecamente buena de un acto o de una cosa. Hay aquí una cuestión de perspectiva: estas dos nociones de valor y de fin se refieren esencialmente a dos órdenes cuya distinción es clásica en filosofía: el orden de especificación y el orden de ejercicio.

En el primer caso – orden de especificación – tenemos el valor; aun si se trata de fines, desde que son considerados en la perspectiva de la causalidad formal, son considerados como valores (causalidad formal, orden de especificación, valor, son cosas que van juntas).

En el segundo caso – orden de ejercicio – tenemos la finalidad, el bien como fin: aun si se trata de valores, desde que se los considera en la perspectiva del ejercicio, son considerados como fines (causalidad final, orden de ejercicio, bien como fin son cosas que van juntas).

### La noción de valor

¿Qué es lo que constituye a un hombre como bueno, hablando no ya relativamente, sino en absoluto? No son los bienes exteriores, no son los bienes corporales, no son siquiera los bienes intelectuales (un hombre muy inteligente y muy sabio puede ser un mal hombre). Es la acción en cuanto que emana de la libertad, la acción buena lo que constituye al hombre como bueno absolutamente hablando, la acción que es la suprema actualización del ser. Aquí tenemos el bien como valor moral; estamos en el orden de la causalidad formal.

El bien como *valor moral*. Hemos aquí frente a un nuevo orden, el orden moral; un nuevo universo emerge y se nos revela. Si la acción humana fuese un simple acontecimiento natural, resultado de la interacción de las constelaciones de causas que están en juego en el mundo, sólo tendríamos que considerar el universo de la naturaleza. Pero la acción humana está introducida en el mundo como el resultado de una libre determinación, como algo que no depende solamente de ese todo que es el mundo, sino también de la iniciativa absoluta – irreductible a los factores en interacción en el mundo – tomada por otro todo que soy yo, mi propia persona, de tal suerte que yo soy responsable del acto en cuestión.<sup>3</sup>

Yo soy el *autor* de este acto, soy su causa – y esto no en el sentido en que un perro es la “causa” de su acción: la acción del perro forma parte del “patrón de comportamiento” determinado por las componentes de su naturaleza; está ordenada a fines predeterminados por su naturaleza y está enteramente determinada por las vías de operación de sus mecanismos psicológicos, ya se trate de una acción “buena” si el perro guía a un ciego, o de una acción “mala” si muerde a un niño. Bueno o malo se dice aquí con relación a nosotros, y no con relación

---

<sup>3</sup> Toda la doctrina filosófica de la libertad como libertad de elección (libre albedrío) está evidentemente presupuesta aquí. No era éste el lugar para desarrollarla.



a la naturaleza canina. Lleguemos hasta suponer que exista una ley ideal de la naturaleza canina, que determina lo que un buen perro debe ser: si un perro falta a esta ley, será un mal perro, no solamente con relación a nosotros, sino con relación a la naturaleza canina. Pues bien, si un perro falta a esa ley canina, ello será un resultado de su naturaleza individual, pero no de su voluntad, porque no tiene libre albedrío. Será, para él, algo así como haber nacido cojo. El perro no conoce esa ley, y no tiene que hacerse él mismo obediente a ella. Cuando falta a esa ley particular que es la ley de la naturaleza canina, no hace más que obedecer a la ley universal de la naturaleza, en razón de la cual ha nacido con tal o cual de ciencia. Solamente está insertado en el orden ontológico, y no en el orden moral.

Mientras que, con relación al orden de la naturaleza humana, yo mismo hago buenos o malos mis actos, formo o no mis acciones de acuerdo con una regla o una ley que yo conozco y con la cual me conformo o no me conformo, en virtud de mi voluntad, no en virtud de mi naturaleza; mi acción está ordenada a fines que yo mismo he determinado; forma parte de un “patrón de comportamiento”; de tal suerte que una acción humana no es una simple reacción a estímulos externos o internos; es como una creación que me es propia, una expresión de mí mismo que yo creo en el mundo y que implica o supone todo un patrón de comportamiento y todo un sistema de fines que en definitiva dependen de mí, no del universo.

Esta percepción del bien como valor moral supone la experiencia moral; sólo se hace perceptible si nos volvemos, dentro de nosotros, hacia los datos irreductibles de la experiencia moral. Este universo nuevo que he tratado de describir está arraigado en la libertad, y en la razón. En este universo de la moralidad, los actos humanos reciben una especificación nueva, distinta de su especificación natural u ontológica; reciben una especificación típicamente moral, que se refiere al uso de la libertad como que realiza o no ciertos valores, como que está o no está de acuerdo con ciertas exigencias, y concuerda o no con ciertas normas de acción.

Un asesinato combinado con una inteligencia espléndida y ejecutado con una habilidad física excepcional es un buen crimen, pero no es una buena acción. Buena acción, mala acción son nociones que se refieren al uso de la libertad en relación con la realización propia del ser humano.

## 10 Jacques Maritain

Un mismo acto, considerado ontológicamente, puede implicar en un caso y en otro especificaciones morales diferentes y aun opuestas; la especificación moral es cosa muy distinta de la especificación ontológica.

Dar dinero a alguien es un determinado acto ontológico: el dinero pasa de uno a otro. Eso puede ser un acto de limosna y de compasión, acto moralmente bueno. O puede ser un acto de corrupción, la compra de una conciencia. He ahí dos especificaciones morales opuestas para un acto que, ontológicamente, físicamente, es el mismo.

La división de las acciones en buenas y malas por naturaleza es propia del orden de la moralidad. En el orden de la naturaleza, ningún ser está especificado por el mal o la privación que comporta. En el orden de la moralidad, las acciones viciosas están especificadas por el mal o la privación que envuelven. El bien y el mal como principios de división o determinación específica no se encuentran sino en el orden de la moralidad.

Si, en la Antigua Ley, se hablaba de animales puros o impuros, ello era por relación al hombre, pero en sí mismos los animales son todos ontológicamente buenos.

Un acto moralmente malo retiene siempre una cierta bondad metafísica, ontológica, en tanto que es ser. Este acto, que tiene una cierta bondad ontológica o metafísica, coextensiva a lo que tiene de ser y de actualidad, es moralmente un acto puro y simplemente malo.<sup>4</sup>

Los valores morales son específicamente buenos o malos porque son objeto de conocimiento práctico, no especulativo; objeto de un conocimiento que no está especificado por lo que las cosas son, sino por lo que debe ser hecho; un conocimiento especificado por la regla o la medida que es la matriz de la cosa a hacer (y que es la razón). El hecho de estar en consonancia con esta regla de la razón o de apartarse de ella es, para las cosas que pertenecen al orden moral, un principio de división esencial y primordial.

---

<sup>4</sup> Suma theol., I-II, q. 18, a. 5

### ***Bonum honestum***

El bien moral, es lo que se llama el bien honesto. No es éste un término muy feliz, porque ha tomado sentidos accidentales y muy alejados de la significación profunda y radical que importa destacar. Honesto quiere decir simplemente: bueno en sí y por sí.

Como sabéis, se divide el bien en bien útil, deleitable (que da placer) y honesto. División analógica, por lo demás.

El bien útil, es el bien como medio para un fin, digo tomado precisamente *como medio*; de suerte que la bondad del medio presupone la bondad del fin. Pero no se puede proceder al infinito; es preciso que haya algo que sea bueno no ya como medio para otro bien, sino en sí mismo, ya sea moralmente, ya ontológicamente.

El bien deleitable, es el bien como repercusión o redundancia de un acto o de una perfección. Es la repercusión, en las potencias afectivas del sujeto, de un bien moral u ontológico poseído. Aquí tampoco se puede proceder hasta el infinito; es preciso que algo sea bueno no ya como efecto o repercusión psicológica de otro bien, sino en sí mismo.

El bien honesto es el aspecto absolutamente primero, primordial, la primera captación del bien en el orden moral; es la primera significación analógica del bien: lo que es sustancialmente bueno, no bueno como medio para alcanzar un fin, no bueno como repercusión de un bien ya poseído, sino bueno en sí o de suyo, sustancialmente; la expresión "bien sustancial" sería más filosófica que la de "bien honesto". Hay una relación entre el bien honesto, en el orden moral, y la sustancia en el orden metafísico. La sustancia, por relación al ser, es aquello que está hecho para existir en sí o por sí, es la significación del ser en el orden de las categorías. De la misma manera, en el orden moral, el bien honesto es aquello que es deseable o amable por sí mismo, siendo plenitud de ser (entendiendo plenitud de ser del acto mismo de libertad, que no carece de esa primordial perfección, de esa primera y constitutiva plenitud que es la consonancia con su propia regla). El bien honesto es así algo muy distinto de lo que es ventajoso. Es notable que los

## 12 Jacques Maritain

empiristas ingleses, que no comprenden la noción de sustancia, no comprendan tampoco la de bien honesto. Ignoran simplemente esta noción. Para ellos bueno significa ventajoso, es una evidencia. Fenomenismo y utilitarismo están congénitamente ligados.

Tratemos de analizar una situación en relación a un acto moral que suponemos bueno, en el sentido de bien honesto, de bien sustancialmente bueno. Sea el acto de salvar a un hombre con peligro de la propia vida. Admiro espontáneamente al hombre capaz de obrar así, yo no soy quizá capaz de hacer otro tanto, pero lo encuentro bien, y quisiera poder obrar de la misma manera, y me complazco en imaginarme a mí mismo actuando así. ¿Qué es lo que me atrae y me agrada en ese acto, si no su propia bondad intrínseca?

Dejo aquí de lado lo que concierne al orden de ejercicio y, por consiguiente, al orden de la causalidad final, al orden del dinamismo de los fines.

Considero y analizo únicamente lo que se refiere al orden de especificación o de la causalidad formal. Por eso he elegido como ejemplo mi juicio de valor sobre un acto que yo no realizo, y que quizá soy incapaz de realizar. Lo que nos interesa aquí es el valor del acto en cuestión y de los fines mismos a los cuales tendemos (valor supremo cuando el fin es el fin último). Este valor, cuando es positivo (bien honesto) como en el ejemplo elegido, significa que el acto que lo posee tiene – en tanto que acto humano, acto que emana de la libertad – algo por lo cual ser deseado y amado, por sí mismo, pura y simplemente. Cuando el valor es negativo, significa que, en cuanto acto humano, el acto que lo posee tiene por sí mismo algo que provoca la aversión. Un acto bueno es un acto amable de suyo y por sí mismo. Quiero ser bueno porque amo el bien. Si elijo hacer lo que está bien, y ordenar mi vida al bien honesto, es porque hay en ello una cosa buena, una cosa pura y simplemente, o absolutamente, deseable. Mi voluntad tiende naturalmente y necesariamente hacia lo que es bueno, en el sentido ontológico, y tiende aun naturalmente a lo que es moralmente bueno (aunque este amor natural del bien no sea estrictamente por sí mismo). Y entonces, si quiero, elijo libremente tender de una manera estricta al bien moral, al bien honesto, es decir a lo que, en el orden del obrar humano, es intrínsecamente bueno en sí mismo, merece primeramente la calificación de bien.

Así, el bien (el bien honesto) es amable y deseable por el amor de sí mismo. Además, es también amable y deseable por el amor de mí mismo; no solamente en sí, sino también para mí, en el sentido de que me hace bueno; y yo quiero ser bueno porque me amo a mí mismo; este amor de mí mismo está necesariamente implicado en el amor del bien por sí mismo. Pues la acción buena, por definición, hace bueno al agente que la produce. La acción buena, que es buena en sí misma, perfecciona o acaba mi propio ser, al cual yo amo naturalmente y debo amar. Es lo mismo amar la acción buena porque ella es buena, y porque ella me hace bueno.

El bien honesto es, a la vez, n y valor (aquí según el orden del ejercicio, allá según el orden de la especificación), y, en tanto es valor, se refiere al campo de la causalidad formal. En este orden de la especificación hay que decir, como acabamos de hacerlo: el bien honesto es amable por el amor de sí mismo. Ser actualmente amado, y ser actualmente, existencialmente elegido, se refiere al orden de ejercicio y, por consiguiente, implica la puesta en marcha del dinamismo de la causalidad final, en el que el bien es tomado como n. (En esta perspectiva del ejercicio, y de la finalidad, el amor del bien honesto, por sí mismo, por su propia cuenta, porque es bueno, implica el amor del Bien subsistente como n último. y por otra parte, el amor del bien honesto por el amor de mí mismo, porque me hace bueno, implica el deseo de mi verdadera felicidad como n último, el deseo de “lograrme” metafísicamente, deseo inseparable del amor del Bien subsistente por sí mismo, pero subordinado a él. El deseo de mi felicidad es inseparable del amor o del deseo del Bien subsistente, pero le está subordinado, porque el Bien subsistente es amado por sí mismo y no por mí).

### ***Los actos son especificados por su objeto***

Una consideración más, referente al valor moral: la relación entre el objeto y el acto moral. El valor del acto, la bondad y la rectitud del acto dependen del objeto; es ésta una verdad de importancia capital que depende de la tesis general de que los actos son especificados por los objetos, tesis absolutamente fundamental en Santo Tomás. Un acto es esencialmente tendencia hacia. Está especificado por el objeto hacia el cual tiende.

No olvidemos empero que hay dos especies de actos. En todo acto moral, hay que distinguir por una parte el acto interior de la voluntad; y por otra parte el acto externo, del cual está preñado el acto interior.<sup>5</sup>

El objeto del acto exterior es una determinada cosa que será hecha, cierto acontecimiento que habrá de ser introducido en la existencia, ya sea en la existencia del mundo, ya sea en mi propia existencia; es una cosa o un acontecimiento que ha de ser producido por la voluntad humana. Semejante objeto es consonante o no con la regla de la libertad humana, con la razón.

¿Cuál es el objeto del acto interior? Es el fin perseguido (tal fin particular con miras al cual es querido tal acto particular). Y Santo Tomás insiste en el hecho de que el acto interior es formal por relación al acto exterior – siendo este último moral solamente en la medida en que es voluntario (y por tanto insertado en el dinamismo de los fines). Tenemos aquí la primacía de la intención. “La especie moral de la acción moral (su valor) recibe su carácter formal (y el más importante) del fin a que se apunta (o de la intención); y su carácter material, del objeto del acto exterior. Por eso Aristóteles decía que el que roba con la intención de cometer un adulterio es, hablando estrictamente, más un adúltero que un ladrón.

Pero no olvidemos que, en los dos casos, ya se trata de la cosa producida por el acto exterior, o del fin perseguido por el acto interior, uno y otro son objetos y la especificación viene siempre del objeto, ya sea objeto del acto exterior, u objeto del acto interior. Estamos aquí en el orden de especificación, y por tanto en el orden del valor, y el fin de que se trata es tomado en la perspectiva del valor. Es su valor lo que se considera.

### ***Juicios de valor y juicios de simple realidad***

Los juicios con que generalmente nos encontramos, en el dominio de las ciencias y de la filosofía, son juicios de simple realidad. Son constataciones de hecho: “yo existo”, “ese hombre tiene treinta años”; o bien aserciones de alguna verdad universal: “el alma humana es inmortal”. Se refieren al ser y a la existencia.

---

<sup>5</sup> Sum. theol., I-II, q. 18, a. 6

*Los juicios de valor* se refieren, en último análisis, al trascendental bien. Envuelven un juicio de simple realidad, pero se distinguen de él; en tanto precisamente que son juicios de valor, son verdaderos y auténticos juicios intelectuales; son juicios tan susceptibles de validez y de objetividad, de verdad y de error, como los juicios de simple realidad.

Es ésta una tesis que importa sostener contra esa especie de envilecimiento de los juicios de valor en que están empeñados muchos filósofos modernos.

La tendencia de muchos autores contemporáneos es la de considerar los juicios de valor como ajenos al dominio de lo verdadero y de lo falso. Esta tendencia encuentra su expresión más clara y más acentuada en algunos partidarios del positivismo lógico (empirismo lógico). Según Ayer <sup>6</sup>“la presencia de un símbolo ético en una proposición no añade nada a su contenido como enunciación de un hecho”. Se trataría de una pura orquestación emocional, que no constituye aserción alguna y no implica ninguna posibilidad de verdad o de error. Un hombre puede discutir conmigo respecto de mi apreciación moral de tal o cual caso, pero no puede contradecirme. Simplemente yo expreso ciertas emociones morales y el hombre que se me opone expresa también, simplemente, otras emociones morales. En ese terreno, somos uno y otro como dos animales que se enfrentan, sin lenguaje común.

Esta manera de ver es coherente con el sistema del positivismo lógico. Me parece absurda. Es preciso, en cualquier caso, consagrar un estudio especial a los juicios de valor para investigar si, como se pretende, esos juicios de valor escapan al dominio de lo verdadero y de lo falso o si, por el contrario, constituyen verdaderos juicios, que añaden una inteligibilidad propia nueva a la simple enunciación de una realidad.

---

<sup>6</sup> Ayer, Alfred Jules. *Language, Truth and Logic*, London 1936, p. 158.

# La conciencia moral: entre la naturaleza y la autonomía

## Adela Cortina

Doctora en Filosofía  
Catedrática  
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación  
Universidad de Valencia  
Valencia / España  
[adela.cortina@uv.es](mailto:adela.cortina@uv.es)

Recibido: 15/07/2013  
Aceptado: 16/09/2013

Resumen: El siglo XXI se enfrenta al reto ilustrado de dilucidar si la moral es un ámbito específico del obrar, contando ahora con avances científicos y filosóficos adquiridos desde el siglo XVIII. Dos posiciones siguen gozando de especial relevancia, el naturalismo y el trascendentalismo, pero el primero suscita un mayor acuerdo. El artículo se centra en la conciencia moral, e intenta averiguar si el actual naturalismo de la línea Hume-Darwin es suficiente para justificar el carácter normativo de la conciencia moral, o si es necesario recurrir a un concepto de auto-obligación incondicionada, que se descubre mediante reflexión trascendental, como mostró Kant.

Palabras clave: conciencia moral, ética, evolucionismo, naturaleza, política, trascendentalismo.

Moral Conscience: Between Nature and Autonomy

Abstract: The 21<sup>st</sup> Century is facing the enlightened challenge of elucidating if morality is a specific field of action, counting, now, on scientific and philosophical advances acquired since the 18<sup>th</sup> Century. Two positions continue to enjoy special relevance, naturalism and transcendentalism, but the former provokes greater agreement. The article focuses on moral conscience, and purports to discover if the current naturalism of the Hume-Darwin line is sufficient to justify the normative nature of moral conscience, or if it is necessary to resort to an unconditional self-obligation concept, which is discovered via transcendental reflection, as shown by Kant.

Keywords: conscience, ethics, evolutionism, nature, politics, transcendentalism.



## 1. El Ethos Ilustrado

La Ilustración ha venido a identificarse como un periodo de la Historia de Occidente que pone en manos de la razón la tarea de decidir sobre lo verdadero y lo falso, sobre lo justo y lo injusto, sobre lo bello y lo carente de belleza, frente a la confianza ciega en la autoridad o la tradición.<sup>7</sup> Con esta identificación hemos dado por bueno lo que experimentaron sobre su trabajo aquellos intelectuales del siglo XVIII, convencidos de que la suya era una época de especial maduración en el desarrollo de la humanidad. Se trataba, o así lo creían, de abandonar los viejos andadores y atreverse a pensar y actuar por sí mismos, colaborando con ello en la tarea de construir una humanidad más reflexiva y, por lo mismo, más autónoma. Sin embargo, también es cierto que cualquier tiempo empeñado en sacar a los seres humanos de la minoría de edad podría considerarse como una época de ilustración, decidida a abandonar los dogmatismos, enemigos declarados del ejercicio de la crítica y de la argumentación racional.

Preguntarse si los siglos posteriores han continuado con esta tarea de ilustración desborda las posibilidades de este trabajo, pero sí podemos apuntar que formar una humanidad más reflexiva y autónoma no es tanto una cuestión de épocas como de personas concretas; de personas que han ido forjándose un *êthos* ilustrado, amigo de Platón, pero más de la verdad, riguroso en el ejercicio de la investigación, responsable de los compromisos adquiridos en la academia y en la vida privada, escrupuloso en el trabajo docente, enemigo de los privilegios, fiel a su vocación, respetuoso de esa humanidad en la persona ajena y en la propia, por la que somos miembros de un Reino de los Fines. Un *êthos* del que es un claro ejemplo Antonio Pintor-Ramos, el destinatario de este bien merecido volumen de homenaje.

Conocí a Antonio Pintor a finales de los años setenta. Había defendido mi tesis doctoral sobre Kant y la envié a la Universidad Pontificia de Salamanca, con la ilusión de que aceptaran publicarla. La respuesta no tardó en llegar y, sobre todo, fue positiva: el evaluador recomendaba la publicación de la obra. Y, por si faltara poco, me envió unas páginas con sugerencias para mejorar el texto, que son de un valor incalculable. Escritas en alguna máquina de aquellos tiempos, las conservo como un tesoro.

---

<sup>7</sup> Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2010-21639-C02-01, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (actualmente Ministerio de Economía y Competitividad) con Fondos FEDER de la Unión Europea, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalitat Valenciana y de la Red de Excelencia ISIC 2012/017 de la Generalitat Valenciana.

## La conciencia moral: Entre la Naturaleza y la Autonomía

El evaluador era nada menos que Antonio Pintor-Ramos, el experto en Max Scheler, que también mostraría serlo en Rousseau, en Zubiri y en tantos autores del mundo moderno y contemporáneo. No le conocí personalmente hasta ese momento, pero puedo decir que desde entonces a la admiración profunda por su saber se ha unido una indeclinable amistad. Poder participar en este volumen, en el apartado dedicado a la Ilustración y su contexto, es por eso mismo un honor y una alegría.

### 2.El siglo XXI: La tarea de una Segunda Ilustración Moral

El siglo XVIII fue decisivo para la filosofía moral, entre otras razones, porque en él se hizo imprescindible intentar dilucidar en qué consiste la moralidad como un ámbito específico del saber y el obrar. Identificada en etapas anteriores con el derecho o con la religión, se fue mostrando que, a pesar de estar profundamente entrelazada con ellos, la moral reclamaba un espacio propio, que era difícil precisar<sup>8</sup>. ¿Cuál era el espacio, el origen y el fundamento de la moralidad?

Las doctrinas de las escuelas griegas permanecían vivas, bañadas por las aguas del bautismo cristiano, musulmán o judío, pero el mundo moderno exigía una moral autónoma, y fueron las propuestas racionalistas, empiristas y el naciente trascendentalismo las que abordaron la tarea de diseñar el campo de esa moral autónoma con respecto al derecho y la religión, por mucho que estuviera ligada a ellos.

En el siglo XXI sigue siendo muy valioso el legado del Siglo de las Luces, tan heterogéneo, pero también es verdad que las doctrinas éticas que gozan de una mayor presencia, con una factura muy semejante en lo esencial a aquella con la que nacieron hace tres siglos, son las de Hume y Kant, sobre todo por la aplicación de sus respectivos métodos al campo moral<sup>9</sup>.

El método de Hume, que intenta explicar el origen y conformación de la moralidad contando únicamente con elementos de la naturaleza empíricamente accesible, abre el camino de un naturalismo empirista, que se aleja del concepto de naturaleza aristotélica. El naturalismo humeano no trata de leer fines en la naturaleza, sino de describir los mecanismos de los que resultan el conocimiento y la vida moral, extrayendo de ello consejos para la acción<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Alasdair MACINTYRE, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, pp. 57-60.

<sup>9</sup> A pesar del vínculo que une a Kant y Rousseau, este último establece una conexión entre moral y religión distinta de la kantiana. Ver Antonio PINTOR-RAMOS, *El deísmo religioso de Rousseau*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1982, sobre todo pp. 181 y ss., y *Rousseau. De la naturaleza hacia la historia*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2007, sobre todo pp. 282 y ss.

<sup>10</sup> Para una propuesta naturalista teleológica, de raigambre aristotélica, ver Thomas Nagel, *Mind & Cosmos*, Oxford University Press, 2012.

Hume, se reclama El método trascendental kantiano, por su parte, recurre también a hechos como punto de partida, pero a hechos de carácter muy peculiar. En el caso de la moral, el hecho de la presencia de imperativos morales en la conciencia, el faktum de que la razón se convierta en un hecho para la razón a través de la conciencia. Con el método trascendental no se trata de abandonar la experiencia de la naturaleza y de refugiarse en un mundo sobrenatural, pero sí de reconocer que el método empírico se queda corto para dar cuenta de lo que realmente importa: el conocimiento científico, el obrar moral y la esperanza en un mundo futuro.

En el siglo XXI la pregunta por el ámbito, el origen y el fundamento de la moralidad se plantea de nuevo, y no sólo porque las respuestas filosóficas anteriores presenten insuficiencias inevitables, sino sobre todo porque contamos con un bagaje del que no disponían los ilustrados del Siglo de las Luces: la teoría evolucionista de Darwin, que desde El origen del hombre de 1871 ofrece una explicación naturalista del origen de la moralidad que parece refrendar en buena parte la descripción de Hume; en el lado del trascendentalismo, en el siglo XX se produce el tránsito de una filosofía de la conciencia a una filosofía del lenguaje que atiende a la triple dimensión de los símbolos y hace posible un trascendentalismo pragmático, no sólo lógico<sup>11</sup>; la genética, por su parte, nos informa sobre predisposiciones innatas a actuar en un sentido u otro de los que merece calificación moral; y el avance de las neurociencias hace posible establecer correlaciones entre la formulación de juicios morales y determinadas áreas del cerebro, sacando a la luz las bases neuronales de la moralidad<sup>12</sup>.

Tenemos, pues, en nuestro haber una mayor cantidad de información sobre las bases biológicas de la vida moral de la que podían tener los empiristas y trascendentalistas que hace algo más de dos siglos se preguntaban por el mundo moral. Y es tal vez este gran avance de las ciencias empíricas el que está favoreciendo el triunfo de las explicaciones naturalistas de la moralidad, en la línea de Hume y Darwin<sup>13</sup>, frente a las trascendentalistas; por mucho que estas últimas hayan remozado sus métodos y hayan transitado de una filosofía de la conciencia a una pragmática del lenguaje, sea trascendental (Apel) o formal (Habermas).

---

Vol. 40, 2013, 249-262, ISSN: 0210-4857

11 Incluyo a Habermas en el trascendentalismo, porque su idea de ciencia reconstructiva le acerca más al trascendentalismo que al empirismo. Ver Adela CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1986, pp. 125 y ss.

12 Ver Adela Cortina, *Neuroética y neuropolítica*, Madrid, Tecnos, 2011; *¿Para qué sirve realmente la ética?*, Barcelona, Paidós, 2013, cap. 4; Adela CORTINA (coord.), *Guía Comares de neurofilosofía práctica*, Comares, Granada, 2012.

13 Es el caso, entre muchos otros, de Patricia Churchland o Jonathan Haidt. Marc D. Hauser, por su parte, distingue entre lo que él llama la criatura humeana, ligada al sentimiento moral, la kantiana, ligada a la razón, y la rawlsiana, un híbrido de las dos anteriores, y apuesta por la tercera (La mente moral, Paidós, Barcelona, 2008).

En los planteamientos sobre el tema el naturalismo de la línea Hume/Darwin representa la ortodoxia<sup>14</sup>; hasta el punto de que el mismo Habermas, sin duda más próximo a Kant que a de un “naturalismo blando” de difícil comprensión<sup>15</sup>.

Obviamente, es imposible en un artículo responder a la pregunta “¿naturalismo o trascendentalismo a la hora de precisar el ámbito y fundamento de la moral y el método de la ética?”. Ése es un proyecto de largo alcance, y aquí nos limitaremos a una sola dimensión, y de forma muy limitada: la conciencia moral. Hoy en día filósofos, biólogos, psicólogos evolucionistas y neurólogos la consideran de nuevo indispensable para hablar de un mundo moral, tal como lo hicieron los pitagóricos, Sócrates, Platón y Aristóteles, estoicos y epicúreos, el mundo medieval, los ilustrados y Hegel, hasta llegar a las filosofías de la sospecha que pusieron en cuestión la centralidad de la conciencia, o a Heidegger, Levinas y Jonas, que la pusieron de nuevo sobre el tapete<sup>16</sup>. Aquí nos limitaremos a preguntar en qué consiste la voz de la conciencia moral en algunas de las propuestas naturalistas de nuestro tiempo de cuño darwinista; si esa voz interior presenta una peculiar especificidad, inaccesible a métodos empíricos; y si puede existir, sin embargo, una comunicación entre la dimensión no empírica y la empírica de la conciencia moral.

### 3. CONCIENCIA MORAL Y SELECCIÓN DE GRUPOS

Considerar la conciencia moral como una internalización de las reglas de los grupos a los que los individuos pertenecen es un lugar común al menos desde Durkheim y Parsons<sup>17</sup>. Los grupos humanos necesitan cohesión interna para sobrevivir y las reglas que les unen internamente son la fuente de esa cohesión, sin la cual perecerían frente a otros grupos y frente al entorno natural. Esta constatación sociológica tiene un refrendo biológico en la teoría evolucionista de cuño darwiniano, aunque para ello se hizo necesario en principio transitar de la selección individual a la selección de grupos.

---

14 En la obra citada Nagel presenta su propuesta como una posible alternativa al darwinismo, que se ha convertido en la posición ortodoxa.

15 Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 161.

16 Para un esclarecedor recorrido histórico sobre la noción de conciencia ver Carlos Gómez, “Conciencia”, en Adela CORTINA (coord.), *Diez palabras clave en ética*, Verbo Divino, Estella, 1998, 17-71. Y también, con una especial atención a Zubiri, Jesús CONILL, “‘La voz de la conciencia’. La conexión nosológica de moralidad y religiosidad en Zubiri”, *Isegoría*, 40 (2009), pp. 115-134.

17 Émile Durkheim, *La división social del trabajo*, Akal, Madrid, 1987; Talcott PARSONS y E. SHILS (eds.), *Hacia una teoría general de la acción*, Kapelusz, Buenos Aires, 1968.

En efecto, en principio a Darwin le resultó difícil explicar desde la hipótesis de la selección natural el hecho de que no sean los egoístas los que triunfan en la lucha por la vida, sino también los altruistas, los que invierten parte de sus energías en la adaptación de otros. Quienes no van a la guerra y se aprovechan de que los demás sí vayan son los que se reproducen, mientras que no se reproducen los que mueren en la guerra por favorecer al grupo. ¿Cómo se explica que no desaparezcan los altruistas?<sup>18</sup> Resolver lo que más tarde se llamó “la paradoja del altruismo” es una de las dificultades con las que se encontró Darwin, que pudo llevarle a retrasar la publicación de *El origen del hombre*<sup>19</sup>. Las respuestas que han venido dándose al misterio del altruismo biológico son diversas, desde la idea del gen egoísta, que popularizó Dawkins, pasando por el altruismo genético del que habló Hamilton y llegando a las distintas versiones de la idea de reciprocidad<sup>20</sup>. Darwin, por su parte, se refirió, como hemos comentado, a la selección de grupos. La conducta altruista no proporcionaría ventajas a los individuos dentro de un grupo, pero sí permitiría la selección entre los grupos<sup>21</sup>. Así lo hace entender en el siguiente texto que se ha hecho célebre: “No puede olvidarse que, aunque un grado muy elevado de moralidad no da a cada individuo y a sus hijos sino pocas o nulas ventajas sobre los demás hombres de la misma tribu, todo progreso aportado al nivel medio de moralidad y un aumento en el número de los individuos bien dotados bajo este aspecto procurarían positivamente a esta tribu una ventaja sobre otra cualquiera. No cabe duda de que una tribu con muchos miembros llenos de un gran espíritu de patriotismo, fidelidad, obediencia, valor y simpatía, prestos a ayudarse mutuamente y a sacrificarse al bien común, triunfará sobre la gran mayoría de las demás, realizándose una selección natural”<sup>22</sup>.

La explicación de Darwin ha resultado atractiva para entender que los individuos altruistas lo sean por la presión del grupo que intenta sobrevivir. Sin embargo, no explica el altruismo individual, porque en los grupos abundan los polizones dispuestos a viajar a costa de los demás, calculando cómo hacerlo para no salir perjudicados. ¿Cómo se explica entonces el altruismo individual? En la respuesta a esta pregunta tiene un lugar importante la aparición de la conciencia moral.

---

<sup>18</sup> Charles R. Darwin, *El origen del hombre*, Prometeo, Valencia, s.f., p. 136.

<sup>19</sup> Camilo J. Cela y Francisco J. Ayala, *Senderos de la evolución humana*, Alianza, Madrid, 2001, cap. 11.

<sup>20</sup> Para todo ello ver HAUSER, Marc D., op. cit.; CORTINA, Adela, *Neuroética y neuro-política*, op. cit., cap. 4.

<sup>21</sup> Donald T. Campbell, “On the conflicts between biological and social evolution and between psychology and moral tradition”, *American Psychologist*, 30 (1975), 1103-1126; Richard D. ALEXANDER, “The evolution of social behavior”, *Annual Review of Ecology and Systematics*, 5 (1974), 325-384; Edward O. Wilson, *Sociobiology: The new synthesis*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1975.

<sup>22</sup> Darwin, Charles R., op. cit., pp. 138 y 139.

#### 4. EL ORIGEN BIOLÓGICO DE LA CONCIENCIA MORAL

La respuesta más convincente es que a lo largo de la evolución los grupos se protegen castigando a los polizones de diversas formas: eliminándolos físicamente, condenándoles al ostracismo, o haciéndoles sufrir la vergüenza de privarles de su reputación<sup>23</sup>. Por eso los polizones quedan arrumbados y tienen pocas opciones de reproducirse, mientras que los altruistas son más apreciados por la colectividad y tienen mayores posibilidades de reproducirse<sup>24</sup>. Pero para que este mecanismo funcionara se hizo necesario que los individuos adquirieran un conjunto de capacidades, que han sido decisivas para componer la biología de la conciencia moral. Un conjunto de esas capacidades componen lo que Alexander llamó “reciprocidad indirecta”, y son la capacidad de presumir intenciones ajenas y, por lo tanto, detectar a quienes violan las normas del grupo intencionadamente, la capacidad de castigar a los infractores, aunque propinar el castigo resulte doloroso para quien lo hace, y la capacidad de aplazar la gratificación<sup>25</sup>.

Pero para el surgimiento de la conciencia moral es esencial la conciencia de que existen las leyes del grupo, de que violarlas va a reportar castigos físicos o espirituales, y, en cualquier caso, el desprecio de los compañeros, y muy especialmente, el sentimiento de vergüenza que se experimenta al perder la reputación en el seno del grupo, siendo así que la reputación es esencial para sobrevivir. Sentimiento de vergüenza y afán de reputación serían indispensables para la supervivencia, no sólo de los grupos, sino también de los individuos, y con su aparición se daría el paso esencial en la evolución moral humana.

Cómo se llegó a este punto es del mayor interés, porque la hipótesis del chismorreco cobra cada vez más fuerza. Supuestamente, los individuos de las tribus de cazadores-recolectores murmuraban y criticaban a los violadores de las reglas del grupo. Por su parte, los miembros del grupo se comportaban de forma altruista para mantener la reputación. Según estas versiones, la preocupación por la alabanza y el reproche de los demás es el estímulo más importante para desarrollar las virtudes sociales, anclado en el sentimiento de simpatía<sup>26</sup>.

---

23 Ya en 1971 Robert Trivers identificó la “agresión moralista” como una fuerza selectiva en el incumplimiento de normas de los cazadores-recolectores.

24 Esta convicción de que internalizamos las reglas sociales y de ahí la conducta altruista, es también compartida, entre otros, por Herbert Simon [“A mechanism for social selection and successful altruism”, *Science*, 250 (1990), 1665-1668], Gintis [“The hitchhiker’s guide to altruism: Gene-culture coevolution and the internalization of norms”, *Journal of Theoretical Biology*, 220 (2003), 407-418] y Campbell (CAMPBELL, Donald T., op. cit.).

25 Richard D. Alexander, *The Biology of Moral Systems*, Aldine de Gruyter, Nueva York, 1987.

26 Darwin, Charles R., op. cit., p. 137. Cuadernos Salmantinos de Filosofía


Si así han sido las cosas, llevaba razón Hume al asegurar en su estudio de la naturaleza humana que el orgullo y el sentimiento de inferioridad son pasiones naturales y originales de los hombres, ligadas al sentimiento de simpatía. Los individuos se sienten orgullosos al contemplar su virtud, riqueza y poder, y esa impresión de orgullo es agradable, mientras que el sentimiento de inferioridad suscita la impresión opuesta<sup>27</sup>. Y todo ello abierto a los demás, de modo que el objeto placentero o doloroso sea muy evidente y discernible, no sólo para nosotros, sino también para ellos. Vivimos de la opinión ajena y por eso “creemos ser más felices, y también más virtuosos y bellos, cuando así se lo parecemos a los demás, y aun nos jactamos más de nuestras virtudes que de nuestros placeres”<sup>28</sup>. Si las sensaciones más básicas en los seres humanos son las de lo agradable y lo desagradable, el orgullo agrada y el sentimiento de inferioridad desagrada, y con ellos estaría muy ligada la vida moral.

## 5. EL JARDÍN DEL EDÉN NATURAL

Llegados a este punto es inevitable recordar el relato del Génesis, cómo al violar el mandato divino, Adán y Eva tomaron conciencia de que estaban desnudos y sintieron vergüenza. Conciencia de ley y vergüenza por haberla infringido parecen encontrarse en los orígenes de la conciencia del bien y el mal morales. Se podría hablar, como de hecho se hace, de una versión bíblica y de una versión naturalista del Jardín del Edén; en la primera el mandato es divino, en la segunda, biológico<sup>29</sup>.

En lo que hace al relato del Génesis, la vergüenza por la propia desnudez podría interpretarse como una forma de expresar la conciencia de culpa en sociedades que dan una importancia extremada a las formas de relación sexual. Pero también puede referirse a la vergüenza por haber sido descubiertos violando la norma, por sentirse expuestos a la reprobación pública, perdiendo con ello la reputación. La expulsión del Jardín del Edén podía reportar la fatiga en el trabajo y los dolores del parto, pero también un sufrimiento espiritual profundo vendría

<sup>27</sup> “Entiendo por *orgullo* esa impresión agradable que surge en la mente cuando la contemplación de nuestra virtud, belleza, riquezas o poder nos lleva a sentirnos satisfechos de nosotros mismos; y entiendo por sentimiento de inferioridad la sensación opuesta” (David HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Editora Nacional, 1977, II, p. 472). Como bien precisa Félix Duque, la traducción más adecuada de “*humility*” sería “sentimiento de inferioridad”, no “humildad” entendida como virtud.

<sup>28</sup> Hume, David, op. cit., p. 466. 

<sup>29</sup> Christophe Boehm, *Moral origins*, New York, Basic Books, cap. VI.

## LA CONCIENCIA MORAL: ENTRE LA NATURALEZA Y LA AUTONOMÍA

de saberse descubiertos como infractores. Como también Caín fue castigado por su crimen y desterrado a la Tierra Perdida, al este del Edén<sup>30</sup>.

Ésta sería la fuerza de la vergüenza social, que hoy en día algunos intelectuales aprecian como mecanismo para acabar con la corrupción y las malas prácticas, y que, sin embargo, considero un arma peligrosa, porque la usa quien tiene poder para hacerlo, no quien tiene razón. Pero ése es un tema que queda para otra ocasión.

Regresando al asunto de la conciencia moral, considerada desde el punto de vista evolutivo, al menos dos caracterizaciones parecen destacarse. Según una de ellas, puede entenderse como una voz estratégica que nos aconseja cómo alcanzar nuestros intereses de forma prudente, sin soliviantar al grupo que puede castigarnos. El ser humano es egoísta y para alcanzar sus objetivos tiene que calcular hasta dónde puede llegar sin perder su reputación y sus bienes. En este sentido, entiende Alexander que la conciencia moral es “la pequeña voz silenciosa que nos dice hasta dónde podemos llegar persiguiendo nuestros intereses sin correr riesgos intolerables”<sup>31</sup>. Sin embargo, también es posible entender que “tener conciencia es identificarse con los valores de la comunidad, lo cual significa identificarse con las reglas del grupo. Hay que conectar con esas reglas emocionalmente, sentirse orgulloso cuando se cumplen y avergonzado cuando no”<sup>32</sup>. Desde esta perspectiva, la realidad neurobiológica de la conciencia consistiría en el dolor que experimentamos al ser rechazados, en el placer de pertenecer a un grupo y en la imitación de aquellos a los que admiramos<sup>33</sup>. Las distintas áreas del cerebro han evolucionado para darnos nuestra facultad moral, que consistiría en el sentido de lo correcto y lo incorrecto, la capacidad de enrojecer y la vergüenza, el sentido de la empatía, el conocimiento de que se nos puede castigar, la conciencia de nuestra reputación, la conciencia de que podemos aprovecharnos de tener buena reputación y también la conciencia del límite en el que hay que detenerse. La conciencia nos ayuda a tomar decisiones para mantener nuestra reputación social y para parecer personas valiosas, porque es la forma que tenemos de llegar al autorrespeto<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> Génesis, 4, 16.

<sup>31</sup> “Darwinism en Human Affairs”, *The Biology of Moral Systems*, Aldine de Gruyter, New York, 1987, p. 102.

<sup>32</sup> Boehm, Christophe, *op. cit.*, p. 113.

<sup>33</sup> Patricia S. Churchland, *Braintrust*, Princeton University Press, 2011, p. 192. Churchland asegura que “la moralidad es un fenómeno natural, constreñido por las fuerzas de la selección natural, enraizado en la neurobiología, configurado por la ecología local y modificado por los desarrollos culturales. No descansa en ideas metafísicas” (ibid., p. 191).

<sup>34</sup> Boehm, Christophe, *op. cit.*, p. 32.



Pero, ¿y si el infractor no fuera descubierto, con lo cual no habría lugar para la pérdida de reputación ni tampoco para la vergüenza? Ésta sería la pregunta que Glaucón planteó a Sócrates, al hilo del relato de la leyenda del anillo de Giges, como cuenta Platón en sus libros de la República.

## 6. GLAUCÓN FRENTE A SÓCRATES

Giges tiene un anillo mágico que hace invisible a su portador al girarlo y, cuando lo gira de nuevo, se hace otra vez visible. Este hombre podría matar, robar o violar impunemente, porque el anillo anularía las condiciones de la debilidad que nos obligan a ser justos para sobrevivir. Suponiendo –dirá Glaucón– que tuviéramos dos anillos mágicos y diéramos uno a un hombre justo y otro, a uno injusto, ambos obrarían igual al hacerse invisibles porque, gozando ambos de impunidad, ninguno tendría razones para ser justo. Lo justo se acepta, no porque sea bueno, sino porque no se tiene el poder suficiente para cometer la injusticia. Aceptamos la justicia porque somos débiles, si no lo fuéramos, no tendríamos razones para ser justos. La respuesta de Sócrates “quien obra así no es el hombre justo” es sin duda emocionante, pero el relato que venimos haciendo de cómo nació la conciencia moral desde un punto de vista biológico parece restarle legitimidad porque según ese relato, la razón que tienen los hombres para atender a su conciencia depende de que su conducta sea visible.

Precisamente por eso tenemos que dar un paso más y, sin negar lo dicho hasta ahora, reconocer que la conciencia moral tiene sin duda unas bases biológicas, pero no se reduce a ellas, sino que es necesario recurrir a algo más. Así lo hizo Darwin al reconocer que “lo que constituye en conjunto nuestro sentido moral o conciencia es un sentimiento complejo, que nace de los instintos sociales; está principalmente guiado por la aprobación de nuestros semejantes; lo reglamentan la razón, el autointerés y, en tiempos más recientes, los sentimientos religiosos profundos, y lo fortalecen la instrucción y el hábito”<sup>35</sup>.

La conciencia moral tiene también un componente de obligación interna, que no procede de la presión del grupo y sólo puede explicarse por la presencia en ella de una ley de la naturaleza, considerada metafísicamente, de la ley de Dios, o de la ley de la propia humanidad. En los tres casos se trata de una fuente que se presenta con una fuerza obligatoria incondicionada, que no sirve para sobrevivir, sino para vivir bien, de acuerdo con la propia conciencia. Lo que los estoicos llamaron “vivir de acuerdo con la naturaleza”, las filosofías de cuño

---

<sup>35</sup> Darwin, Charles R., *op.cit.*, p. 138.

religioso, “vivir según la ley de Dios”, y filosofías como la kantiana, “vivir de acuerdo con la ley de la propia razón”. En este último caso, surge la conciencia de auto-obligación, de que el sujeto no sólo tiene obligaciones con su colectividad, ni siquiera con Dios, sino también consigo mismo. Y que justamente es este sentido de la auto-obligación el que le exige también cumplir las normas para con Dios y para con el grupo, siempre que el sujeto las valore como justas desde su propia razón. Esta forma de conciencia no resulta explicable por el mecanismo de la selección natural, ligado a la alabanza o el reproche ajenos, sino que es preciso recurrir a una “ley de la humanidad”, descubierta con la ayuda de tradiciones culturales que reclaman incondicionalmente el respeto a la propia dignidad<sup>36</sup>. Justamente, en el caso de Kant, la dignidad se muestra en esa capacidad de ir más allá del mecanismo natural en nosotros que recibe el nombre de “libertad”.

## 7. ¿EL PRECIO DE LA DIGNIDAD?

En la Doctrina de la Virtud de La Metafísica de las Costumbres distingue Kant entre los deberes que el hombre tiene hacia sí mismo y los que tiene hacia los demás, y empieza su análisis por los primeros. Ésta es una muestra bien expresiva, que el propio Kant confirmará, de que la clave de todo el edificio moral es la auto-obligación. El deber moral no consiste sólo en cumplir obligaciones con los demás, sino en primer lugar en cumplirlas consigo mismo, y en saberse obligado a cumplirlas con los demás desde esa auto-obligación. Aunque pueda parecer contradictorio, dirá abiertamente “yo no puedo reconocer que estoy obligado a otros más que en la medida en que me obligo a mí mismo: porque la ley en virtud de la cual yo me considero obligado, procede en todos los casos de mi propia razón práctica, por la que soy coaccionado, siendo a la vez el que me coacciono a mí mismo”<sup>37</sup>.

Podríamos decir que ésta sería la característica de la obligación moral, que trasciende las exigencias de cualquier otra forma de coacción social: biológicamente podemos estar predispuestos a cumplir las normas del grupo para evitar el reproche, el castigo y la pérdida de reputación, y es lo que nos aconseja nuestra razón prudencial, como razón de un vernünftiges Wesen, de un ser corporal

---

<sup>36</sup> Como bien dice Thomas Nagel, “cuando nos preguntamos, por ejemplo, si la venganza es una verdadera justificación o un motivo natural, o qué peso hemos de dar a los intereses de los extraños o de otras especies, tenemos que pensarnos como recurriendo a una capacidad de juicio que nos permite trascender los imperativos de la biología” (*op. cit.*, p. 125).

<sup>37</sup> Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, Ak. VI, pp. 417 y 418 (trad. esp. en Madrid, Tecnos, 1989).

## ADELA CORTINA

dotado de razón teórica y prudencial<sup>38</sup>. Pero este poderoso resorte pierde toda su fuerza con aquellos que pueden ponerse el anillo de Gíges, mientras que un ser racional, un Vernunftwesen, dotado de racionalidad práctica, es capaz de auto-obligación, y por eso existe un mundo moral específico que ordena incondicionadamente asumir reglas cuando se consideran justas y recusarlas cuando se consideran injustas, sean o no las del grupo.

Es verdad que esta incondicionalidad reviste al deber de un halo sagrado, que puede proceder de un legislador divino, y ésta es la opción por la que apostó Rousseau, según especialistas como Antonio Pintor-Ramos. En el pensamiento de Rousseau –aclara Pintor– la religión no es un elemento anecdótico, sino un nervio central, porque Dios es el fundamento del orden, es indispensable para la humanización. Según Pintor, “se ha destacado poco que la primera función de Dios en la vida humana en el caso de Rousseau, al revés de lo que sucederá en Kant, pertenece, si se puede hablar así, a la “analítica” de la obligatoriedad moral, porque la conciencia sólo revela el deber en tanto que es en el hombre una ‘celestes voz’”<sup>39</sup>.

Tomar la conciencia como la voz de Dios es la opción de Rousseau, que se suma con ello a una larga tradición, pero considero, como Antonio Pintor, que no es la opción de Kant. A pesar de la interpretación de Heubült, quien recoge la triple dimensión de la conciencia kantiana –la natural, la racional y la religiosa–, y acaba acercándola a la religiosa<sup>40</sup>, creo que en la “analítica de la obligatoriedad” kantiana los deberes morales tienen que cumplirse con la misma fuerza que si fueran mandatos divinos, pero su fuerza normativa moral procede de ser los mandatos de la propia razón. La conciencia moral es la de un tribunal interno al hombre, en el que “sus pensamientos se acusan o se disculpan entre sí”<sup>41</sup>; una expresión tomada de la Carta de San Pablo a los Romanos, en la que se refiere a esa ley, escrita en los corazones de todos los hombres, que descubren cuando la conciencia aporta su testimonio y dialogan sus pensamientos condenando o aprobando<sup>42</sup>. Pero Kant entenderá que la ley procede de la razón moralmente legisladora, que es la que le exige actuar con escrupulosidad (religio) ante la propia conciencia<sup>43</sup>. La conciencia

---

<sup>38</sup> Para la distinción entre vernünftiges Wesen y Vernunftwesen, ver *ibid.*, p. 418.

<sup>39</sup> Pintor Ramos, Antonio, *Rousseau. De la naturaleza hacia la historia*, op. cit., p. 111.

<sup>40</sup> Willem HEUBÜLT, “Gewissen bei Kant”, *Kant-Studien*, 71 (1980), pp. 445-454.

<sup>41</sup> Kant, Immanuel, op. cit., VI, p. 438.

<sup>42</sup> Epístola a los Romanos, 2, 15.

<sup>43</sup> Kant, Immanuel, op. cit., p. 440. 111

toma entonces la estructura de un tribunal, en

#### LA CONCIENCIA MORAL: ENTRE LA NATURALEZA Y LA AUTONOMÍA

el que el hombre nouménico oficia de legislador y juez, mientras que el hombre fenoménico es defensor a vez acusado y abogado defensor.

De todo ello se sigue que las explicaciones naturalistas de cuño darwinista son insuficientes para dar cuenta de la incondicionalidad con la que obliga la conciencia moral. Internalizar las reglas del grupo para sobrevivir, por temor al castigo y el desprecio, es propio de un ser calculador, pero la obligación moral pretende valer sin condiciones; precisamente porque la ley moral exige, cuando es necesario, ir más allá de los impulsos sensibles, acuñados por la evolución, y realizar acciones que inician una serie nueva. Esa capacidad humana es la que lleva el nombre de “autonomía”, o, dicho de otro modo, “libertad moral”. El móvil para cumplir las leyes de la libertad no es empíricamente accesible, sino que es el respeto por la dignidad de seres que son en sí valiosos por ser libres.

Ciertamente, en el siglo XXI la ética del discurso intenta reconstruir la propuesta kantiana desde una pragmática no empírica del lenguaje, que reconoce el carácter incondicionado de los afectados por un discurso práctico; pero, a mi juicio, también en la ética del discurso el criterio último es el del sujeto moral que se pregunta desde su conciencia si los acuerdos a los que llegan los interlocutores de un diálogo se obtienen en condiciones de racionalidad o en condiciones ideo- lógicas. En este segundo caso, la norma todavía no podría tenerse por justa. Por lo tanto, aun siendo necesario promover el diálogo, la conciencia del sujeto como criterio último es irrebasable<sup>44</sup>.

Sin embargo, la propuesta kantiana parece incapaz de explicar cómo la ley moral puede resultar inteligible para la dimensión natural del ser humano, y es un asunto esencial: si existe un abismo entre autonomía y naturaleza, entonces la esquizofrenia es el precio de la libertad y de la dignidad; un precio demasiado alto para que lo pueda pagar un ser humano<sup>45</sup>.

Para salvar este abismo, el comienzo de la Doctrina de la Virtud ofrece una pista cuando Kant presenta la conciencia moral como una de las prenociones estéticas de la receptividad del ánimo para los conceptos del deber, es decir, como una de las disposiciones morales sin las que un ser es incapaz de atender a la ley moral y dejarse afectar por ella. Son condiciones subjetivas de la receptividad para el deber, a las que Kant califica como estéticas, es decir, pertenecientes a la sensibilidad, y naturales, por lo tanto, las tiene cualquier ser humano normalmente

---

<sup>44</sup> Adela CORTINA, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 137 y ss.

<sup>45</sup> Para un logrado intento de mostrar la armonía de la razón en la filosofía kantiana, sobre todo a través de *La crítica del Juicio*, ver Ana Ma Andaluz, *Las armonías de la razón en Kant*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2013.

constituido<sup>46</sup>. Sin esas predisposiciones estéticas y naturales, que

ADELA CORTINA

se caracterizan por su carácter receptivo, la razón práctica no puede entrar en el ánimo de un ser, porque ese ser carece del órgano apropiado para sintonizar con ella<sup>47</sup>.

Es verdad que, según Kant, resulta imposible explicar desde la razón teórica cómo la ley moral influye en las acciones del hombre fenoménico, porque no hay ninguna teoría de la relación causal de lo inteligible con lo sensible<sup>48</sup>, y sólo cabe postular esa causalidad nouménica, que tiene validez objetiva en sentido práctico, y recibe el nombre de libertad. La libertad permite superar los impulsos naturales cuando está en juego lo en sí valioso, lo que tiene dignidad. Pero también es verdad que la ley moral se hace oír en una conciencia natural, preparada por la evolución y la cultura para poder entenderla, para poder comprender que ante algo en sí valioso no hay más opción racional que el respeto.

---

<sup>46</sup> Kant, Immanuel, *op. cit.*, p. 399.

<sup>47</sup> Para una "estética de la libertad" en Kant ver Jesús Conill, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 41 y ss.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 439 nota.

# Fundamentación para una metafísica de las costumbres

Immanuel Kant

Versión castellana y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo  
Tercer Capítulo

Tránsito de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón práctica pura

El concepto de libertad es la clave para explicar la autonomía de la voluntad.

La voluntad es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales, y libertad sería la propiedad de esta causalidad para poder ser eficiente independientemente de causas ajenas que la determinen; tal como la necesidad natural es la propiedad de la causalidad de todo ser irracional para ver determinada su actividad por el influjo de causas ajenas.

La citada definición de la libertad es negativa y por ello infructuosa para comprender su esencia, si bien de ella fluye un concepto positivo de libertad tanto más fecundo y fructífero. Como el concepto de una causalidad conlleva el de leyes según las cuales mediante algo que llamamos causa ha de ser puesta otra cosa, a saber, la consecuencia, aunque la libertad no sea una propiedad de la voluntad según leyes naturales, no es por ello enteramente anómica, sino que más bien ha de ser una causalidad según leyes inmutables, aun cuando éstas sean de muy particular índole; pues de otro modo una voluntad libre sería un absurdo. La necesidad natural era una heteronomía de las causas eficientes, ya que todo efecto sólo era posible según la ley de que otra cosa determine a la causalidad a la causa eficiente; ¿acaso puede entonces ser la libertad de la voluntad otra cosa que autonomía, esto es, la propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? Mas el enunciado: «La voluntad es en todas las acciones una ley para sí misma» designa tan sólo el principio de obrar conforme a ninguna otra máxima que aquella que también pueda tenerse por objeto a sí misma como una ley universal. Pero ésta es justamente la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad; por lo tanto, una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son exactamente lo mismo.

Por consiguiente, si se presupone la libertad de la voluntad, la moralidad junto a su principio se sigue de ello por el simple análisis de su concepto. Pese a lo cual dicho principio sigue siendo una proposición sintética: una voluntad absolutamente buena es aquella cuya máxima siempre puede contenerse a sí misma considerada como ley universal, pues mediante el análisis del concepto

de una voluntad absolutamente buena no puede ser hallada esa propiedad de la máxima. Pero tales proposiciones sintéticas sólo son posibles porque ambos conocimientos queden unidos entre sí mediante la vinculación con un tercero en donde se encuentren mutuamente. El concepto positivo de libertad procura este tercer término que no puede ser, como en las causas físicas, la naturaleza del mundo sensible (en cuyo concepto vienen a coincidir los conceptos de algo como causa en relación con otra cosa como efecto). Lo que sea este tercer término, al que nos remite la libertad y del cual tenemos una idea a priori; no se deja pronosticar aquí de inmediato, al igual que tampoco se hace comprender sin más la deducción del concepto de libertad a partir de la razón práctica pura y con ella la posibilidad de un imperativo categórico, sino que aún se requiere cierta preparación.

La libertad tiene que ser presupuesta como atributo de la voluntad en todos los seres racionales

No basta con adjudicar libertad a nuestra voluntad por el motivo que fuere, si no tenemos una razón suficiente para atribuir esa misma libertad a todos los seres racionales. Pues como la moralidad nos sirve de ley simplemente por ser seres racionales, entonces ha de valer también para todo ser racional y, como la moralidad tiene que ser deducida exclusivamente a partir de la propiedad de la libertad, entonces la libertad tiene que ser demostrada también como propiedad de la voluntad de todo ser racional y no basta con exponerla desde ciertas pretendidas experiencias de la naturaleza humana (si bien esto es absolutamente imposible y únicamente puede ser expuesto a priori), sino que ha de ser mostrada como algo perteneciente a la actividad de seres racionales dotados de voluntad. Así las cosas, yo digo: todo ser que no puede obrar sino bajo la idea de libertad es por eso mismo realmente libre, esto es, valen para él todas las leyes que se hallan indisolublemente vinculadas con la libertad, tal como si su libertad también fuese dada por libre en sí misma y fuese válida en la filosofía teórica". Yo afirmo lo siguiente: a todo ser racional que tiene una voluntad también hemos de otorgarle necesariamente aquella libertad bajo la cual obra. Pues en un ser semejante pensamos una razón que es práctica, esto es, que tiene una causalidad con respecto a sus objetos. Mas resulta imposible imaginar una razón que con respecto a sus juicios reciba un encauzamiento diferente al de la propia consciencia, pues entonces el sujeto no adjudicaría la determinación del discernimiento a su razón, sino a un impulso. La razón tiene que considerarse a sí misma como autora de sus principios, independientemente de influjos ajenos, y, por consiguiente, ha de ser considerada por ella misma como libre en cuanto razón práctica o

\* Tomo este camino que resulta suficiente para nuestro propósito, el camino de asumir la libertad sólo como fundamento colocado por los seres racionales entre sus acciones simplemente en la *idea*, para no verme obligado a demostrar también la libertad desde un punto de vista teórico. Pues aun cuando esto último quede sin estipular, esas mismas leyes que obligarían a un ser que fuese realmente libre valdrían también para un ser que no puede obrar sino bajo la idea de su

propia libertad. Así pues, aquí podemos zafarnos del lastre que pesa sobre la teoría.

como voluntad de un ser racional; es decir, que su voluntad sólo puede ser una voluntad propia bajo la idea de la libertad y, por lo tanto, ésta ha de ser atribuida a todo ser racional.

Acerca del interés inherente a las ideas de la moralidad

Hemos acabado por retrotraer el prefijado concepto de la moralidad a la idea de la libertad, mas no pudimos demostrar esta idea como algo real ni siquiera dentro de nosotros mismos o en la naturaleza humana; sólo vimos que hemos de presuponerla, si queremos imaginarnos un ser en cuanto ser racional y con consciencia de su causalidad respecto a las acciones, es decir, como dotado de una voluntad, y así descubrimos que justo por eso mismo hemos de atribuir a cualquier ser con razón y dotado de voluntad la propiedad de determinarse al obrar bajo la idea de su libertad.

Sin embargo, a partir de la presuposición de estas ideas se ha derivado también la consciencia de una ley para el obrar: que los principios subjetivos de las acciones, o sea, las máximas, hayan de ser asumidas siempre de tal manera que valgan también objetivamente, esto es, como principios universales, y, por lo tanto, puedan servir para nuestra propia legislación universal. Pero, ¿por qué debo someterme a ese principio en cuanto ser racional y debe hacerlo también cualquier otro ser dotado de razón? Quiero conceder que ningún interés me impulsa a ello, pues esto no proporcionaría imperativo categórico alguno; mas con todo he de cobrar necesariamente un interés en ello y comprender cómo sucede eso, pues este «deber-ser» supone propiamente un querer que vale para todo ser racional, bajo la condición de que la razón fuera en él práctica sin obstáculo alguno; para seres que, como es nuestro caso, se ven afectados mediante la sensibilidad por móviles de otro tipo y entre los cuales no sucede siempre lo que la razón haría por sí sola, | aquella necesidad de la acción significa tan sólo un «deber-ser» y la necesidad subjetiva difiere de la objetiva.

Se diría que nos limitamos a presuponer la verdadera ley moral en la idea de la libertad o, lo que viene a ser lo mismo, que nos limitamos a presuponer el propio principio de autonomía de la voluntad, sin poder demostrar su realidad ni su necesidad objetiva, pese a lo cual siempre habríamos ganado con ello algo muy importante, porque al menos habríamos definido ese genuino principio con más exactitud de la que suele prodigarse, si bien con respecto a su validez y a la necesidad práctica de someterse al mismo no habríamos adelantado nada; pues no podríamos brindar una respuesta satisfactoria a quien nos preguntase por qué la validez universal de nuestras máximas tomada como una ley tendría que ser la condición restrictiva de nuestras



acciones, o en qué fundamos el valor que atribuimos a este tipo de pro-ceder, un valor tan grande que no puede haber en lugar alguno ningún interés más elevado, ni cómo es que merced a ello el hombre cree sentir su valor personal, frente al cual no importa nada el valor de un estado agradable o desagradable.

Sin duda, descubrimos que podemos cobrar un interés en una modalidad personal que no conlleva ningún interés acerca del estado, con tal de que aquella modalidad nos capacite para participar de este estado, en el caso de que la razón lo administrara, o sea, que la simple dignidad de ser feliz pueda interesar de suyo, sin el motivo de participar en tal felicidad; pero de hecho este juicio sólo es el efecto de la importancia presupuesta a la ley moral (cuando nos desprendemos de todos los intereses empíricos gracias a la idea de la libertad). Mas todavía no podemos comprender que debamos desprendernos de tal interés, esto es, que debamos considerarnos como libres al obrar y sin embargo sometidos a ciertas leyes, para descubrir simplemente un valor en nuestra persona que pueda resarcir cualquier merma de cuanto procura un valor a nuestro estado, ni tampoco podemos comprender cómo sea esto posible o, por consiguiente, desde dónde obliga la ley moral.

Aquí se muestra -hay que confesarlo abiertamente- una especie de círculo vicioso del que no parece haber ninguna escapatoria. Nos consideramos como libres en el orden de las causas eficientes, para pensarnos bajo leyes morales en el orden de los fines, y luego nos pensamos como sometidos a esas leyes, porque nos hemos atribuido la libertad de la voluntad, ya que la libertad y la propia legislación de la voluntad son en ambos casos | autonomía, o sea, conceptos intercambiables; pero justamente por ello el uno no puede ser utilizado para explicar al otro e indicar el fundamento del mismo, sino como máximo sólo para reducir en sentido lógico a un único concepto representaciones aparentemente diversas del mismo objeto (tal como se reducen a su mínima expresión diferentes quebrados de igual contenido).

Pero todavía nos resta una salida, cual es la de indagar si cuando nos pensamos como causas eficientes a priori merced a la libertad, no adoptamos algún otro punto de vista que cuando nos representamos a nosotros mismos según nuestras acciones como efectos que vemos ante nuestros ojos.

Hay una observación que no precisa emplear ninguna reflexión sutil y cabe admitir que puede hacerla el entendimiento más común, si bien a su manera mediante una oscura distinción del discernimiento que dicho entendimiento llama «sentimiento»: todas las representaciones que nos llegan al margen de nuestro arbitrio (como las de los sentidos) sólo nos dan a conocer los objetos tal como nos afectan, con lo cual permanece desconocido para nosotros aquello que puedan ser en sí, y por lo que atañe a este tipo de representaciones, incluso con la más esforzada atención y claridad que pueda añadir siempre el entendimiento, nosotros pese a todo logramos

con ello el simple conocimiento de los fenómenos, nunca de las cosas en sí mismas. Tan pronto como es hecha esta distinción (acaso simplemente por la observada diferencia entre las representaciones que nos son dadas desde otro lugar, y en las que somos pasivos, de aquellas representaciones que nos fabricamos exclusiva- mente nosotros mismos, y con las que demostramos nuestra actividad), se sigue de suyo que tras los fenómenos ha de admitirse y suponerse alguna otra cosa, que no es fenómeno, a saber, las cosas en sí, aunque, al poder conocerlas tan sólo cómo nos afectan, nos conformemos con no aproximarnos a ellas y no poder saber nunca qué sean en sí. Esto ha de proporcionar una, si bien tosca, distinción entre un mundo sensible y el mundo inteligible, de los cuales el primero puede ser hartamente diferente, según la diversa sensibilidad de los múltiples espectadores, mientras el segundo, que sirve de fundamento al primero, permanece siempre idéntico. Al hombre tan siquiera le cabe conocer cómo es él en sí mismo, según el conocimiento que tiene de sí por la sensación interna. Pues como, por decirlo así, él no se crea a sí mismo y no recibe su concepto a priori, sino empíricamente, es natural que sólo pueda recabar información de sí a través del sentido interno y, por consiguiente, sólo a través del fenómeno de su naturaleza y el modo como es afectada su consciencia, pese a lo cual, sobre esa modalidad de su propio sujeto compuesta por puros fenómenos, ha de admitir necesariamente otra cosa que subyace como fundamento, a saber, su yo tal como éste pueda estar constituido en sí mismo y, por lo tanto, con respecto a la simple percepción y receptividad de las sensaciones tiene que adscribirse al mundo inteligible, pero con respecto a lo que pueda ser en él actividad pura (aquello que no llega a la consciencia por medio de la afección de los sentidos, sino inmediatamente) ha de adscribirse a ese mundo inteligible del que sin embargo no conoce nada más.

Esta misma conclusión ha de pronunciarla el hombre reflexivo acerca de todas las cosas \ que se le pue- den presentar; presumiblemente también quepa hallarla en el entendimiento más común, el cual -como se sabe- es muy proclive a esperar encontrar siempre tras los objetos de los sentidos todavía algo invisible y activo por sí mismo, pero a su vez lo desbarata todo tan pronto como pretende hacer perceptible ese algo invisible, al querer convertirlo en un objeto de la in- tuición, perdiéndose así cualquier punto de sensatez.

Ahora bien, el hombre encuentra realmente dentro de sí una capacidad por la cual se distingue de todas las demás cosas e incluso l de sí mismo en tanto que se vea afectado por los objetos, y tal cosa es la razón. Ésta, como espontaneidad pura, se alza incluso por encima del entendimiento, pues aunque éste supone también espontaneidad y no contiene, como los sentidos, simples representaciones que sólo emergen cuan- do uno se ve afectado por las cosas (pasivamente por tanto), pese a todo su actividad no puede producir ningún otro concepto que cuantos sirven tan sólo para poner bajo reglas a las representaciones sensibles y reunir las con ello en una consciencia, mas no pensaría nada en absoluto sin ese uso de la sensibilidad; en cambio la razón exhibe bajo el nombre de las ideas una espontaneidad tan pura que sobrepasa con mucho todo

cuanto pueda procurarle la sensibilidad, revelando su más ilustre tarea al distinguir entre el mundo sensible y el mundo inteligible, a la par que indica sus limitaciones al propio entendimiento.

Por ello un ser racional ha de verse a sí mismo, en cuanto inteligencia (luego no por el lado de sus fuerzas inferiores), no como perteneciente al mundo sensible, sino al inteligible; por consiguiente, posee dos puntos de vista desde los que puede considerarse a sí mismo y reconocer las leyes del uso de sus fuerzas, y por ende de todas sus acciones, primero en tanto que pertenece al mundo sensible y está bajo las leyes naturales (heteronomía), segundo como perteneciente al mundo inteligible, bajo leyes que, independientes de la naturaleza, no son empíricas, sino que se fundan simplemente en la razón.

Como un ser racional, que pertenece al mundo inteligible, el hombre nunca puede pensar la causalidad de su propia voluntad sino bajo la idea de la libertad, pues la independencia de las causas determinantes del mundo sensible (independencia que la razón ha de atribuirse siempre a sí misma) es la libertad. Con la idea de libertad está indisolublemente unido el concepto de autonomía, pero con éste se asocia ese principio universal de la moralidad que sustenta en aquella idea todas las acciones de seres racionales, tal como la ley de la naturaleza sustenta todos los fenómenos.

Ahora queda desbancada esa sospecha -que antes suscitábamos- de que nuestra inferencia de la autonomía a partir de la libertad y de la ley moral desde la libertad contuviera un círculo vicioso encubierto, esto es, que quizá habíamos asentado la idea de libertad sólo a causa de la ley moral, para luego concluir ésta a partir de la libertad, con lo cual no podríamos dar ningún fundamento de dicha ley moral, sino sólo como petición de un principio que las almas bien intencionadas nos concederán gustosamente, pero que nunca podríamos establecer como una tesis demostrable. Pues ahora vemos que, cuando nos pensamos como libres, nos trasladamos al mundo inteligible como miembros de él y reconocemos la autonomía de la voluntad, junto con su corolario, que es la moralidad; pero cuando nos pensamos como sometidos al deber, nos consideramos como pertenecientes al mundo sensible y a la vez, sin embargo, como miembros de mundo inteligible.

¿Cómo es posible un imperativo categórico?

El ser racional se cuenta como inteligencia en el mundo inteligible y, como una causa eficiente que pertenece a ese mundo, denomina *voluntad* a su causalidad. Por otro lado, también cobra conciencia de sí como una parte del mundo sensible, en el cual sus acciones son halladas como simples fenómenos de aquella causalidad; pero la posibilidad de tales acciones no puede ser comprendida por esa causalidad que no conocemos, sino que, en vez de eso, aquellas acciones habrían de ser comprendidas, en tanto que pertenecientes al mundo sensible, como determina-

das por otros fenómenos: apetitos e inclinaciones. En cuanto simple miembro del mundo inteligible, todas mis acciones serían perfectamente conformes al principio de autonomía de la voluntad pura; como simple parte del mundo sensible, todas mis acciones tendrían que ser tomadas como plenamente conformes a la ley natural de los apetitos y las inclinaciones, o sea, a la heteronomía de la voluntad. (Las primeras se basarían en el supremo principio de la moralidad, las segundas en el de la felicidad.) *Mas como el mundo inteligible entraña el fundamento del mundo sensible y por ende también las leyes del mismo*, dicho mundo intelectual supone una instancia legislativa inmediata con respecto a mi voluntad (que pertenece por entero al mundo inteligible) y también ha de ser pensado como tal, con lo cual habré de reconocerme en cuanto inteligencia, aunque por otra parte me reconozca como un ser \ que pertenece al mundo sensible, sometido a la ley del primero, esto es, a la razón, que alberga esta ley en la idea de libertad, y por lo tanto como sometido a la autonomía de la voluntad; por consiguiente, las leyes del mundo inteligible han de ser consideradas como imperativos para mí y las acciones adecuadas a este principio tienen que ser vistas como deberes.

Y así son posibles los imperativos categóricos, gracias a que la idea de libertad me convierte en un miembro del mundo inteligible; si fuese únicamente tal, todas mis acciones *serían* siempre conformes a la autonomía de la voluntad, mas como quiera que me intuyo al mismo tiempo como miembro del mundo sensible, deben ser conformes a dicha autonomía. Este «deber-ser» *categórico* representa una proposición sintética a priori, toda vez que sobre mi voluntad afectada por apetitos sensibles se añade todavía la idea de esa misma voluntad, pero pura en cuanto perteneciente al mundo inteligible, la idea de una voluntad práctica por sí misma que contiene, según la razón, la suprema condición de aquella otra voluntad afectada por los apetitos sensibles; más o menos como a las intuiciones del mundo sensible se añaden los conceptos del entendimiento, los cuales por sí mismos no significan sino la forma legal en general y de ese modo hacen posibles esas proposiciones sintéticas a priori sobre las cuales descansa todo conocimiento de una naturaleza.

El uso práctico de la razón humana común confirma la exactitud de esta deducción. No hay nadie, ni tan siquiera el peor de los malvados, con tal de que por lo demás esté acostumbrado a usar la razón, que, si uno le presenta ejemplos de honradez en los propósitos, de constancia en el seguimiento de buenas máximas, de compasión y de benevolencia universal (todo ello asociado con enormes sacrificios de provecho y sosiego), no desee que él pudiera ser asimismo tan bienintencionado. Sólo que no puede conseguirlo muy bien dentro de sí a causa de sus inclinaciones e impulsos, siendo así que pese a ello y al mismo tiempo desea verse libre de semejantes inclinaciones, tan penosas para él. Con ello, el sujeto en cuestión testimonia que, con una voluntad libre de los impulsos de la sensibilidad, se traslada con el pensamiento a un orden

de cosas muy distinto al de sus apetitos en el campo de la sensibilidad, dado que de aquel deseo no puede aguardar ningún placer relativo a los apetitos, ni por lo tanto ningún estado que satisfaga alguna de sus inclinaciones reales o imaginarias (pues con ello la idea misma que le sonsaca ese deseo vería menoscabada su excelencia), sino que sólo puede aguardar un mayor valor intrínseco a su persona. El cree ser esta persona mejor, cuando se traslada al punto de vista de un miembro del mundo inteligible, algo a lo que involuntariamente le apremia la idea de libertad, o sea, la independencia de las causas determinantes del mundo sensible; en ese mundo inteligible cobra consciencia de una buena voluntad que, según su propia confesión, constituye para su mala voluntad la ley cuya autoridad conoce en cuanto la contraviene. El «deber-ser» moral es propio por tanto de un querer necesario como miembro de un mundo inteligible y sólo será pensado por él como «deber-ser» en tanto que simultáneamente se considere como un miembro del mundo sensible.

El último confín de toda filosofía práctica

Todos los hombres se piensan como libres con arreglo a su voluntad. De ahí provienen todos los juicios relativos a las acciones tal y como éstas hubieran *debido darse*, aun cuando *no se vayan dado*. Sin embargo, esta libertad no es un concepto de la experiencia, ni tampoco puede serlo, porque perdura siempre, aunque la experiencia muestre lo contrario, de aquellas demandas que son representadas como necesarias bajo el presupuesto de la libertad. Por otro lado, es igualmente necesario que todo cuanto sucede sea indefectiblemente determinado según leyes de la naturaleza, y esta necesidad natural tampoco es un concepto de la experiencia, justamente porque conlleva el concepto de necesidad y comporta por lo tanto un conocimiento a priori. Pero este concepto de una naturaleza se ve confirmado por la experiencia y tiene que ser inevitablemente presupuesto, si es que debe ser posible la experiencia, o sea, el conocimiento coherente conforme a leyes universales de los objetos de los sentidos. Por eso la libertad sólo es una idea de la razón, cuya realidad objetiva es en sí dudosa, pero la naturaleza es un *concepto del entendimiento* que demuestra su realidad con ejemplos de la experiencia y así tiene que demostrarlo necesariamente.

Ahora bien, aquí se origina una dialéctica de la razón, puesto que, con respecto a la voluntad, la libertad que se le atribuye parece hallarse en contradicción con la necesidad natural, y en esa encrucijada la razón, con un *propósito especulativo*, encuentra el camino de la necesidad natural mucho más allanado y utilizable que el de la libertad, siendo así que, pese a todo, con un propósito práctico, el sendero de la libertad constituye la única senda sobre la que resulta posible valerse de la propia razón en nuestro hacer y dejar de hacer; de ahí que a la filosofía más sutil le resulte tan imposible como a la razón humana más común el marginar a la libertad

mediante argucias. Así pues, la razón ha de presuponer más bien que entre la libertad y la necesidad natural de las mismas acciones humanas no se hallará contradicción alguna, puesto que no puede renunciar al concepto de naturaleza ni mucho menos al de libertad.

No obstante, esta pseudo contradicción tiene que ser exterminada cuando menos de un modo convincente, aun cuando no pudiera concebirse jamás cómo sea posible la libertad. Pues si el pensamiento de la libertad se auto contradijera o contradijese a la naturaleza, que es igualmente necesaria, entonces la libertad tendría que ser abandonada en aras de la necesidad natural.

Mas es imposible sustraerse a esa contradicción si el sujeto que se tiene por libre se pensara a sí mismo en igual sentido o en idéntica relación cuando se proclama libre que, con respecto a la misma acción, cuando se sabe sometido a la ley natural. Por eso su- pone una tarea inexcusable de la filosofía especulativa el mostrar, cuando menos, que su ilusorio engaño respecto de tal contradicción estriba en que pensamos al hombre en muy otro sentido y relación cuando le llamamos libre que cuando le consideramos, en cuanto parte de la naturaleza, como I sometido a las leyes de ésta, y que ambas cosas no sólo pueden muy bien darse juntas, sino que también han de ser pensadas como necesariamente conciliadas en el mismo sujeto, porque de lo contrario no podría indicarse motivo alguno por el cual debiéramos atosigar a la razón con una idea que, aun cuando puede asociarse sin contradicción con otra suficientemente acreditada, nos enreda pese a todo en un asunto que pone en serios aprietos a la razón dentro de su uso teórico. Pero este deber sólo le incumbe a la filosofía especulativa, para procurar vía libre a la filosofía práctica. Así pues, no queda al antojo del filósofo, si quiere suprimir esa ilusoria contradicción o dejarla intacta; pues en este último caso la teoría sobre este particular sería un bonum vacans, del que con todo fundamento puede tomar posesión el fatalista, tras expulsar a toda moral de una propiedad pretendidamente suya que posee sin título alguno.

Sin embargo, todavía no se puede decir que sea aquí donde comienza el confín de la filosofía práctica. Pues arreglar ese litigio no es algo que le corresponda en modo alguno a la filosofía práctica, sino que ésta sólo exige de la razón especulativa que ponga término a ese desacuerdo en que se enreda ella misma con las cuestiones teóricas, para que la razón práctica tenga paz y seguridad frente a las agresiones externas que pudieran disputarle el suelo donde ella quiere edificar.

Pero esa legítima pretensión, incluso de la razón humana común, a la libertad de la voluntad se funda en la consciencia y la correspondiente presuposición de la independencia de la razón respecto de causas determinantes meramente subjetivas, que en suma constituyen cuanto pertenece simplemente a la sensación y quedan englobadas por tanto bajo el rótulo genérico de <<sensibilidad>>. El hombre, que se considera de tal modo como inteligencia, se sitúa merced a

ello en un orden de cosas diferente y en una relación de muy otra especie con los fundamentos determinantes cuando se piensa como inteligencia dotada de una voluntad y, por consiguiente, de causalidad que cuando se percibe como un fenómeno en el mundo sensible (lo que también es de hecho) y somete su causalidad a leyes de la naturaleza según una determinación externa. Pero en seguida se da cuenta de que ambas cosas pueden tener lugar al mismo tiempo e incluso habría de ser así. Pues no entraña la menor contradicción el que una cosa inmersa en el fenómeno (lo cual pertenece al mundo sensible) esté sometida a ciertas leyes, respecto de las cuales ella misma sea independiente como cosa o ser en sí- sin embargo, que el hombre haya de representarse y pensarse a sí mismo de esa doble manera descansa, por lo que atañe a lo primero, sobre la consciencia de sí mismo como objeto afectado por los sentidos y, por lo tocante a lo segundo, sobre la consciencia de sí mismo como inteligencia, esto es, como independiente de las impresiones sensibles en el uso de la razón (o sea, como perteneciente al mundo inteligible).

Por eso el hombre se atribuye una voluntad que no deja cargar en su cuenta nada de cuanto pertenezca simplemente a sus apetitos e inclinaciones y, en cambio, piensa como posibles a través suyo, e incluso como necesarias, acciones que sólo pueden tener lugar con la postergación de cualquier apetito e incentivo sensibles. La causalidad de tales acciones está en él como inteligencia, así como en las leyes de los efectos y acciones con arreglo a los principios de un mundo inteligible, del cual acaso no sabe nada más que dentro de dicho mundo la ley es dada exclusivamente por la razón, por una razón ciertamente pura e independiente de la sensibilidad, sabiendo igualmente que, como en ese mundo él sólo es un *auténtico yo* en cuanto inteligencia (en cambio como hombre sólo es fenómeno de sí mismo), le corresponden inmediata y categóricamente, de suerte que aquello hacia lo cual le incitan inclinaciones e impulsos (toda la naturaleza del mundo sensible) no puede causar quebranto alguno a las leyes de su querer en cuanto inteligencia, hasta el punto de que no se responsabiliza de esas inclinaciones e impulsos y no los imputa a su auténtico yo, esto es, a su voluntad, aunque sí se responsabilice de la indulgencia que pueda prodigar hacia ellas, cuando les otorga un influjo sobre sus máximas en detrimento de la ley racional de la voluntad.

Al adentrarse en un mundo inteligible por medio del pensar la razón práctica no traspasa sus confines, pero sí lo hace cuando pretende intuirse o sentirse dentro de dicho mundo inteligible. Lo primero sólo es un pensamiento | negativo con respecto al mundo sensible, según el cual este último no da ninguna ley a la razón en la determinación de la voluntad, y sólo es positivo en este único punto: que esa libertad, en cuanto determinación negativa, va unida al mismo tiempo con una capacidad (positiva) e incluso con una causalidad de la razón, a la que nosotros llamamos una voluntad, capacidad para obrar de tal modo que el principio de las acciones sea conforme a la modalidad esencial de una causa racional, es decir, a la condición de que la validez universal de

la máxima sea homologable con la de una ley. Pero si en ese mundo inteligible la razón práctica fuese a buscar además un objeto de la voluntad, o sea, una motivación, entonces sí traspasaría sus confines y pretendería conocer algo de lo que nada sabe. El concepto de un mundo inteligible sólo es, por lo tanto, un punto de vista que la razón se ve obligada a adoptar fuera de los fenómenos para pensarse a sí misma como práctica, algo que no sería posible si los influjos de la sensibilidad fuesen determinantes para el hombre, pero que sin embargo es necesario, a no ser que deba negársele al hombre la consciencia de sí mismo como inteligencia y, por lo tanto, como causa racional y activa, o sea, como causa eficiente a través de la razón. Este pensamiento acarrea sin duda la idea de un orden y una legislación distintos a los del mecanismo natural que se halla en el mundo sensible, lo cual hace necesario el concepto de un mundo inteligible (esto es, el conjunto de los seres racionales como cosas en sí mismas), pero sin la más mínima pretensión de hacer algo más que pensar simplemente con arreglo a su condición formal, esto es, conforme a la universalidad de la máxima de la voluntad como ley, o sea, según la autonomía de la voluntad, que es lo único que puede compatirse con su libertad; en cambio, todas las leyes que están determinadas en torno a un objeto proporcionan una heteronomía que sólo se halla en las leyes naturales y sólo puede concernir al mundo sensible.

Ahora bien, la razón traspasaría todos sus confines si se atreviese a explicar cómo pueda ser práctica la razón pura, lo cual sería tanto como emprender la tarea de explicar cómo es posible la libertad.

Pues no podemos explicar nada salvo lo que podemos reducir a leyes cuyo objeto pueda ser dado en una experiencia posible. Sin embargo, la libertad es una mera idea cuya realidad objetiva no puede ser probada en modo alguno según leyes de la naturaleza, ni tampoco por tanto en alguna experiencia posible; por consiguiente, como a ella misma nunca puede serle atribuido un ejemplo según alguna analogía, la libertad jamás puede ser concebida ni tampoco comprendida. La libertad sólo vale como un presupuesto necesario de la razón en un ser que cree tener consciencia de una voluntad, esto es, de una capacidad diferente de la simple capacidad desiderativa (a saber, la capacidad de determinarse a obrar como inteligencia, o sea, según leyes de la razón, independientemente de los instintos naturales). Mas allí donde cesa la determinación según leyes naturales, cesa también toda explicación y no queda nada salvo la apología, esto es, el rechazo de las objeciones de aquellos que pretenden haber mirado con más profundidad en la esencia de las cosas y por ello declaran sin vacilar que la libertad es imposible. Sólo se les puede mostrar que la contradicción pretendidamente descubierta por ellos aquí no consiste sino en esto: como ellos, para conferir validez a la ley natural en relación con las acciones humanas, hubieron de considerar necesariamente al hombre como fenómeno y ahora, cuando se les pide que deban pensarlo como inteligencia también como cosa en sí misma, siguen



considerándolo siempre como fenómeno, la separación de su causalidad (esto es, de su voluntad) de todas las leyes naturales del mundo sensible en uno y el mismo sujeto incurriría ciertamente en una contradicción, pero esa contradicción dejaría de tener lugar si recapitasen y, como es lo suyo, quisieran confesar que tras los fenómenos todavía habrían de subsistir como fundamento las cosas en sí mismas (aunque ocultas), a cuyas leyes relativas al efecto no se les puede pedir que deban identificarse con aquellas bajo las cuales se hallan sus fenómenos.

La imposibilidad subjetiva de explicar la libertad de la voluntad equivale a la imposibilidad de arbitrar y hacer concebible un interés que el hombre pueda adquirir por las leyes morales<sup>2</sup>"; sin embargo, el hombre

\* Interés es aquello por lo que la razón se hace práctica, es decir, se vuelve una razón que determina a la voluntad. Por ello sólo respecto del ser racional se dice que adquiere un interés por algo, mientras que las criaturas irracionales sólo sienten impulsos sensibles. \ La razón sólo adquiere un interés inmediato por la acción, cuando la validez universal de la máxima de dicha acción supone un motivo suficiente para determinar a la voluntad. Sólo ese interés es puro. Pero cuando la razón sólo puede determinar a la voluntad mediante algún otro objeto del deseo o bajo la presuposición de un sentimiento particular del sujeto, entonces la razón sólo adquiere un interés mediato por la acción y, como la razón por sí sola no puede descubrir sin experiencia ningún objeto de la voluntad ni tampoco un sentimiento particular que le sirva de motivo, este último interés sólo sería empírico y no un interés puro de la razón. El interés lógico de la razón (de promover sus conocimientos) nunca es inmediato, sino que presupone propósitos de su uso.

24. «El interés moral supone un interés de la simple razón práctica que sea puro e independiente de los sentidos. [...] una máxima sólo es genuinamente moral cuando descansa sin más sobre el interés que se adopta en el cumplimiento de la ley» (Crítica de la razón práctica, Ak. V, 79; Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 172). [N. T]

adquiere de hecho un interés por ello y a los rudimentos de tal cosa dentro de nosotros lo llamamos «sentimiento moral», al que algunos han hecho pasar falsamente por la pauta de nuestro enjuiciamiento moral, toda vez que ha de ser visto más bien como el efecto subjetivo que la ley ejerce sobre la voluntad, algo para lo que tan sólo la razón introduce fundamentos objetivos.

Para querer ese «deber-ser» que tan sólo la razón prescribe al ser racional afectado sensiblemente, a la razón le hace falta sin duda una capacidad de infundir un sentimiento de placer o de complacencia en el cumplimiento del deber, o sea, una causalidad de la razón para determinar la sensibilidad conforme a sus principios. Pero es completamente imposible comprender, esto es, hacer concebible a priori, cómo un simple pensamiento, el cual no entraña dentro de sí nada sensible, engendre una sensación de placer o displacer; pues ésta es una peculiar especie de causalidad respecto de la cual, como de cualquier causalidad, no podemos definir a priori nada en absoluto, sino que acerca de ella hemos de interrogar a la experiencia. Sin

embargo, como ésta no puede presentar- nos ninguna relación de causa-efecto sino entre dos objetos de la experiencia, pero aquí la razón pura debe ser la causa de un efecto que ciertamente se halla en la experiencia merced a simples ideas (que no proporcionan en modo alguno ningún objeto para la experiencia), entonces la explicación de cómo y por qué nos interesa la universalidad de la máxima como ley, o sea, la moralidad, es totalmente imposible para nosotros los hombres. Lo único cierto es que dicha ley no tiene validez para nosotros porque interese (pues esto supone heteronomía y dependencia de la razón práctica respecto de la sensibilidad, es decir, de un sentimiento que estuviese a su base, con lo cual la razón práctica nunca podría ser legisladora en términos morales), sino que interesa porque vale para nosotros en cuanto hombres, toda vez que ha surgido de nuestra voluntad como inteligencia y, por lo tanto, ha emanado de nuestro auténtico yo; mas lo que pertenece al simple fenómeno se ve necesariamente subordinado por la razón a la modalidad de la cosa en sí misma.

Así pues, la pregunta sobre cómo sea posible un imperativo categórico puede ser contestada en tanto que pueda indicarse el único presupuesto bajo el cual es posible dicho imperativo, a saber, la idea de libertad, e igualmente en tanto que pueda comprenderse la necesidad del mencionado presupuesto, lo cual resulta suficiente para el uso práctico de la razón, esto es, para convencerse sobre la validez de tal imperativo y con ello también de la ley moral, si bien cómo sea posible ese mismo presupuesto es algo que jamás se deja comprender por ninguna razón humana. Sin embargo, al presuponer que la voluntad de una inteligencia es libre, su autonomía es un corolario necesario en tanto que única condición formal bajo la cual puede ser determinada dicha voluntad. Presuponer esta libertad de la voluntad (sin contradecir el principio de la necesidad natural en la concatenación de los fenómenos del mundo sensible) no sólo es perfectamente posible (tal como puede mostrarlo la filosofía especulativa), sino que para un ser racional consciente de su causalidad mediante la razón, o sea, consciente de una voluntad (distinta de los apetitos), también es necesario ponerla como condición práctica en la idea de todas sus acciones arbitrarias, por debajo de cualquier otra condición ulterior. Ahora bien, explicar cómo pueda ser práctica por sí misma una razón pura sin otros móviles que cupiera tomar de algún otro lugar, esto es, explicar cómo el simple principio de la validez universal de todas sus máximas como ley (principio que sería la forma de una razón práctica pura), al margen de cualquier materia (objeto) de la voluntad por la que cupiese adquirir previamente algún interés, pueda suministrar por sí misma un móvil y originar un interés que cupiera calificar de moralmente puro, o con otras palabras: explicar cómo pueda ser práctica la razón pura, es algo para lo que toda razón humana es totalmente incapaz y cualquier esfuerzo destinado a buscar una explicación para ello supondrá un esfuerzo baldío.

Es exactamente lo mismo que si yo intentase averiguar cómo es posible la libertad misma en cuanto causalidad de una voluntad. Pues ahí abandono el fundamento de explicación filosófica

sin tener ningún otro. Desde luego, podría revolotear fantasmiosamente por el mundo inteligible que resta, el mundo de las inteligencias; sin embargo, aunque acerca de dicho mundo posea una idea que tiene buena base, con todo carezco del más mínimo conocimiento acerca del mismo, ni tampoco puedo alcanzar jamás ese conocimiento gracias a todo el empeño de mi natural capacidad racional. Esa idea sólo denota un algo que resta cuando excluyo de los motivos determinantes de mi voluntad todo cuanto pertenece al mundo sensible, simplemente para localizar el principio de las motivaciones tomadas del campo de la sensibilidad y delimitar sus lindes, mostrando con ello que dentro de sí no abarca del todo la totalidad, sino que fuera de sus fronteras hay algo más, si bien yo no pueda conocer ulteriormente ese plus. Tras segregarse toda materia, esto es, el conocimiento de los objetos, de esa razón pura que piensa este ideal no me resta sino la forma, o sea, la ley práctica de la validez universal de las máximas y el pensar la razón conforme a esa ley como posible causa eficiente, en referencia a un mundo inteligible puro, es decir, como causa determinante de la voluntad; aquí el móvil tiene que brillar por su ausencia y esa misma idea de un mundo inteligible tendría que ser el móvil o aquello por lo que la razón adquiere primordialmente un interés; pero hacer esto concebible supone justamente el problema que no podemos resolver.

Aquí se halla entonces el confín más lejano de toda indagación moral, si bien el determinarlo es también de una gran importancia para que, por un lado, la razón no busque en el entorno del mundo sensible, de un modo perjudicial para las costumbres, la motivación suprema y un interés concebible pero empírico, mas esa delimitación también tiene su importancia para que, por otro lado, la razón tampoco bata impotente sus alas en el espacio para ella vacío de los conceptos trascendentes, bajo el nombre de mundo inteligible, sin moverse del sitio y extraviándose entre quimeras. Por lo demás, la idea de un mundo inteligible puro, entendido como un conjunto de todas las inteligencias al que pertenecemos nosotros mismos en cuanto seres racionales (aunque por otra parte seamos al mismo tiempo miembros del mundo sensible), sigue persistiendo siempre como una idea útil y lícita al efecto de una fe racional, aun cuando todo saber tenga su término en los confines de dicha idea, para producir un vivo interés por la ley moral dentro de nosotros, gracias al magnífico ideal de un reino universal de fines en sí mismos (seres racionales), al cual nosotros sólo podemos pertenecer como miembros, cuando nos cuidamos de proceder según máximas de la libertad como si fueran leyes de la naturaleza.

#### Observación final

El uso especulativo de la razón, a propósito de la naturaleza, acarrea la necesidad absoluta de alguna causa suprema del mundo; el uso práctico de la razón, a propósito de la libertad, acarrea también una necesidad absoluta, pero sólo de las leyes de las acciones de un ser racional en cuanto tal. Supone un principio esencial de cualquier uso de nuestra razón el impulsar su

conocimiento hasta la consciencia de su necesidad (ya que sin ésta no sería un conocimiento de la razón). Pero también supone una limitación igual mente esencial de esa misma razón que no pueda comprender la necesidad de cuanto existe o tiene lugar, ni de lo que debe suceder, si no se pone como fundamento una condición bajo la cual eso existe, tiene lugar o debe tenerlo. De este modo, merced a esa continua demanda por la | condición, la satisfacción de la razón queda constantemente aplazada. De ahí que la razón busque sin descanso lo necesario incondicionado y se vea forzada a conjeturarlo sin ningún medio para hacérselo concebible, dándose por contenta con tal de que pueda descubrir el concepto que se avenga con esa hipótesis. Por lo tanto, el que la razón no pueda hacer concebible una ley práctica in- condicionada (como ha de serlo el imperativo categórico) conforme a su necesidad absoluta no es algo que suponga una censura para nuestra deducción del principio supremo de la moralidad, sino más bien un reproche que habría de hacerse a la razón humana en general; el hecho de que no quiera hacer esto mediante una condición, o sea, por medio de algún interés colocado como fundamento, es algo que no puede serle afeado, porque entonces no sería una ley moral, esto es, una ley suprema de la libertad. Y así nosotros no concebimos ciertamente la incondicionada necesidad práctica del imperativo moral, pero sí concebimos su *misterio*, lo cual es todo cuanto en justicia puede ser exigido de una filosofía que, en materia de principios, aspira a llegar hasta los confines de la razón humana.

# Tras la Virtud

## Alasdair MacIntyre

### 14. La Naturaleza de las Virtudes

Una objeción que podría plantearse a la historia que hasta aquí he relatado es que, incluso dentro de la tradición relativamente coherente de pensamiento que he esbozado, hay demasiados conceptos de virtud diferentes e incompatibles, y no puede darse unidad alguna en el concepto, ni en realidad en la historia. Homero, Sófocles, Aristóteles, el Nuevo Testamento y los pensadores medievales difieren entre sí en muchos aspectos. Nos ofrecen listas de virtudes diferentes e incompatibles; asignan diferente importancia a cada virtud; y sus teorías acerca de las virtudes son diferentes e incompatibles. Si considerásemos a los autores occidentales posteriores que han escrito acerca de las virtudes, la lista de diferencias e incompatibilidades aún se alargaría más; y si extendiéramos nuestro estudio, digamos, a los japoneses o a las culturas indias americanas, las diferencias serían todavía mayores. Sería muy fácil concluir que son demasiadas las concepciones rivales y alternativas de las virtudes y además, incluso dentro de la tradición que he delineado, no hay concepción central única.

La mejor manera de argumentar tal conclusión empezaría por considerar los muy diferentes conceptos que autores diferentes, en tiempos y lugares diferentes, han incluido en sus catálogos de virtudes. Algunos de estos catálogos, el de Homero, el de Aristóteles y el del Nuevo Testamento, ya los he tratado en mayor o menor medida. Permítaseme, aun a riesgo de repetirme, volver sobre algunos de sus rasgos clave e introducir después, para facilitar la comparación, los catálogos de dos autores occidentales más tardíos, Benjamín Franklin y Jane Austen.

El primer ejemplo es Homero. Al menos algunos de los conceptos de la lista homérica de aretai ya no contarían para la mayoría de nosotros como virtudes, siendo la fuerza física el ejemplo más obvio. Podría replicarse que quizá no debemos traducir la palabra arete de Homero por «virtud», sino por nuestra palabra «excelencia»; y quizá, si la tradujéramos así, a primera vista la sorprendente diferencia entre Homero y nosotros desaparecería. Podemos admitir sin extrañeza que la posesión de fuerza física es la posesión de una excelencia. En realidad no habríamos hecho desaparecer, sino cambiado de lugar, la diferencia entre nosotros y Homero. Puede parecer que ahora decimos que el concepto homérico de arete, excelencia, es una cosa, y nuestro concepto de virtud otra completamente diferente, puesto que una cualidad determinada puede, en opinión de Homero, ser una excelencia, pero no una virtud a nuestros ojos, y viceversa.

Pero no es sólo que la lista de las virtudes de Homero difiera de la nuestra; también difiere notablemente de la de Aristóteles. Y por supuesto, la de Aristóteles difiere a su vez de la nuestra. Como ya puse de relieve anteriormente y con buen motivo, algunas palabras griegas que designan

virtudes no pueden traducirse con facilidad a ninguna lengua moderna. Consideremos además la importancia que tiene la virtud de la amistad en Aristóteles, ¡cuan diferente de la nuestra! O el lugar de la *phrónesis*, ¡cuan diferente del de Homero y del nuestro! La mente recibe de Aristóteles el tipo de homenaje que el cuerpo recibe de Homero. Pero la diferencia entre Aristóteles y Homero no sólo reside en la inclusión de algunos conceptos y la omisión de otros en sus respectivos catálogos. También resulta de la manera en que esos catálogos se ordenan y de cuáles son los conceptos clasificados como centrales para la excelencia humana y cuáles como marginales.

Además, la relación de las virtudes con el orden social ha variado. Para Homero, el paradigma de la excelencia humana es el guerrero; para Aristóteles lo es el caballero ateniense. En realidad, según Aristóteles, ciertas virtudes sólo son posibles para aquellos que poseen grandes riquezas y un alto rango social; hay virtudes que no están al alcance del pobre, aunque sea un hombre libre. Y esas virtudes, en opinión de Aristóteles, son capitales para la vida humana; la magnanimidad (una vez más, cualquier traducción de *megalopsyquia* es insatisfactoria) y la munificencia, no sólo son virtudes, sino virtudes importantes dentro del esquema aristotélico.

No podemos demorar más la observación de que el contraste más agudo con el catálogo de Aristóteles no lo presenta Homero ni nosotros, sino el Nuevo Testamento. Porque el Nuevo Testamento, además de alabar virtudes de las que Aristóteles nada sabe —fe, esperanza y amor— y no mencionar virtudes como la *phrónesis*, que es crucial para Aristóteles, incluso alaba como virtud una cualidad que Aristóteles contabilizaba entre los vicios opuestos a la magnanimidad, esto es, la humildad. Además, puesto que el Nuevo Testamento ve al rico claramente destinado a las penas del Infierno, queda claro que las virtudes capitales no están a su alcance; sin embargo, sí lo están al de los esclavos. Y por descontado, el Nuevo Testamento diverge de Homero y Aristóteles no sólo en los conceptos que incluye en su catálogo, sino además en la forma en que jerarquiza las virtudes.

Volvamos a comparar las tres listas de virtudes hasta ahora consideradas, la homérica, la aristotélica y la del Nuevo Testamento, con dos listas más tardías, la una entresacada de las novelas de Jane Austen y la otra construida por Benjamín Franklin. Dos rasgos resaltan en la lista de Jane Austen. El primero, la importancia que concede a la virtud que llama «constancia», sobre la que hablaré más en un capítulo posterior. En algunos aspectos, la constancia juega en Jane Austen el papel que juega la *phrónesis* en Aristóteles; es la virtud cuya posesión es requisito previo para la posesión de las demás. El segundo rasgo es el que Aristóteles trata como virtud de la afabilidad (virtud para la que dice no haber nombre), pero que ella considera tan sólo como simulacro de una virtud auténtica, que sería la amabilidad. Según Aristóteles, el hombre que practica la afabilidad lo hace por consideraciones de honor y conveniencia; por el contrario, Jane Austen creía posible y necesario que el poseedor de esa virtud tuviera cierto afecto real por las personas. (Importa observar que Jane Austen es cristiana.) Recordemos que el mismo Aristóteles había tratado el valor militar como simulacro del verdadero valor. Así, encontramos aquí otro tipo de desacuerdo acerca de las virtudes; a saber, acerca de qué cualidades humanas son virtudes

auténticas y cuáles son meros simulacros.

En la lista de Benjamín Franklin encontramos casi todo tipo de divergencias con los catálogos que hemos considerado, y otra nueva: Franklin incluye virtudes que nos resultan inéditas, como la pulcritud, el silencio y la laboriosidad; claramente considera que el afán de lucro es una virtud, mientras que para la mayoría de los griegos de la Antigüedad esto era el vicio de la pleonexía; algunas virtudes que épocas anteriores habían considerado menores las considera mayores; redefine además algunas virtudes familiares. En la lista de trece virtudes que Franklin compiló como parte de su sistema de contabilidad moral privada, explica cada virtud citando una máxima cuya obediencia es la virtud en cuestión. En el caso de la castidad, la máxima es «usa poco del sexo si no es para la salud o para la procreación, nunca por aburrimiento, por flaqueza o para daño de la paz o reputación propia o de otro». Evidentemente, esto no es lo que los autores anteriores querían decir con «castidad».

Por lo tanto, hemos acumulado un número sorprendente de diferencias e incompatibilidades en las cinco interpretaciones estudiadas hasta aquí. De este modo, la pregunta que planteaba al principio se torna más urgente. Si diferentes autores en tiempos y lugares diferentes, pero todos ellos comprendidos en la historia de la cultura occidental, incluyen conjuntos tan diversos en sus listas, ¿qué fundamento tenemos para suponer que aspiran en verdad a dar listas de la misma especie, basadas en un concepto común? Un segundo tipo de consideración refuerza la presunción de que la respuesta a cada pregunta será negativa. No sólo cada uno de estos cinco autores enumera conceptos diferentes y divergentes, sino que además cada una de esas listas expresa una teoría diferente acerca de la virtud.

En los poemas homéricos, una virtud es una cualidad cuya manifestación hace a alguien capaz de realizar exactamente lo que su bien definido papel social exige. El papel principal es el del rey guerrero y lo que Homero enumera son virtudes que se hacen inteligibles cuando consideramos que las virtudes clave deben ser las que capacitan a un hombre para la excelencia en el combate y los juegos. Por tanto, no podemos identificar las virtudes homéricas si antes no hemos identificado los papeles sociales clave de la sociedad homérica y las exigencias de cada uno de ellos. El concepto de «lo que debe hacer cualquiera que ocupe tal papel» es prioritario sobre el concepto de virtud; este último sólo tiene vigencia por vía del primero.

Según Aristóteles, la cuestión es otra. Aunque algunas virtudes sólo están al alcance de cierto tipo de personas, no obstante las virtudes no atañen al hombre en tanto que investido de papeles sociales, sino al hombre en cuanto tal. El telos del hombre como especie determina qué cualidades humanas son virtudes. Es necesario acordar que aunque Aristóteles trata la adquisición y ejercicio de las virtudes como medios para un fin, la relación de los medios al fin es interna y no externa. Hablo de medios internos a un fin dado cuando éste no puede caracterizarse adecuadamente con independencia de la caracterización de los medios. Así sucede con las virtudes y el telos que en opinión de Aristóteles es para el hombre la vida buena. El mismo ejercicio de las virtudes es el componente fundamental de la vida buena del hombre. Esta

distinción entre medios internos y externos para un fin, como anteriormente puse de relieve, no la expone Aristóteles en la *Ética a Nicómano*, pero es una distinción esencial si queremos entender lo que Aristóteles se proponía. La distinción la plantea explícitamente Tomás de Aquino en el curso de su defensa de la definición de virtud de San Agustín, y está claro que, al hacerla, Aquino mantenía el punto de vista aristotélico.

La interpretación de las virtudes según el Nuevo Testamento, aunque difiere en contenido de la de Aristóteles —Aristóteles desde luego no hubiera admirado a Jesucristo y le habría horrorizado San Pablo— tiene su misma estructura lógica y conceptual. Una virtud es, como para Aristóteles, una cualidad cuyo ejercicio conduce al logro del telos humano. El bien del hombre es, por supuesto, sobrenatural y no sólo natural, pero lo sobrenatural redime y completa a lo natural. Además, la relación de las virtudes en tanto que medios para un fin, que es la incorporación humana al reino divino que ha de venir, es interna y no externa, igual que en Aristóteles. Por descontado, este paralelismo es lo que permite a Tomás de Aquino realizar la síntesis entre Aristóteles y el Nuevo Testamento. El rasgo clave de este paralelismo es la manera en que el concepto de vida buena del hombre prima sobre el concepto de virtud, lo mismo que en la versión homérica primaba el concepto de papel social. De nuevo, el modo en que se aplique el primer concepto determina cómo aplicar el segundo. En ambos casos, el concepto de virtud es un concepto secundario.

El propósito de la teoría de las virtudes de Jane Austen es de otra clase. C. S. Lewis ha puesto correctamente de relieve lo profundamente cristiana que es su visión moral, y Gilbert Ryle también ha subrayado su deuda con Shaftesbury y Aristóteles. De hecho, sus opiniones también contienen elementos homéricos, puesto que le interesan los papeles sociales de un modo que no aparece ni en Aristóteles ni en el Nuevo Testamento. Así pues, su figura es importante porque cree posible combinar unas interpretaciones a primera vista dispares. De momento, vamos a postergar todo intento de valorar el significado de la síntesis de Jane Austen. En su lugar consideraremos otro estilo completamente diferente de teoría, el representado por la interpretación de las virtudes según Benjamín Franklin.

Como el de Aristóteles, es teleológico; pero difiere del de Aristóteles en que es utilitarista. Según Franklin en su *Autobiografía*, las virtudes son medios para un fin, pero entiende la relación medios-fin más como externa que como interna. El fin a que conduce el cultivo de las virtudes es la felicidad, pero la felicidad entendida como éxito, prosperidad en Filadelfia y en último término en el cielo. Las virtudes son útiles y la descripción de Franklin recalca de continuo a la utilidad como criterio para los casos individuales: «No gastes sino para hacer bien a ti mismo u otros; es decir, no malgastes», «No hables sino para beneficiar a los demás o a ti mismo. Evita la palabrería» y, como ya vimos, «Usa poco del sexo si no es para la salud o la procreación». Cuando Franklin estuvo en París, la arquitectura parisiense le horrorizó: «Mármol, porcelana y dorados se derrochan sin utilidad».

Tenemos por lo menos tres conceptos muy diferentes de virtud para confrontar: la virtud es una



cualidad que permite a un individuo desempeñar su papel social (Homero); la virtud es una cualidad que permite a un individuo progresar hacia el logro del telos específicamente humano, natural o sobrenatural (Aristóteles, el Nuevo Testamento y Tomás de Aquino); la virtud es una cualidad útil para conseguir el éxito terrenal y celestial (Franklin). ¿Aceptaremos que se trata de tres interpretaciones diferentes y rivales de lo mismo? ¿O son interpretaciones de tres cosas diferentes? Quizá las estructuras morales de la Grecia arcaica, las de la Grecia de los siglos v y iv y las de Pensilvania en el siglo xv ni son tan diferentes entre sí, que debemos tratarlas como si incorporasen conceptos completamente diferentes, cuya diferencia se nos oculta en un principio a causa del vocabulario heredado que nos confunde con su parecido lingüístico mucho después de que hayan desaparecido la semejanza y la identidad conceptuales. Nuestra pregunta inicial se nos replantea con énfasis redoblado.

Sin embargo, aunque me he extendido acerca del asunto prima facie para mostrar que las diferencias e incompatibilidades entre las diversas interpretaciones apuntan a que no existe al menos ninguna concepción única, fundamental y central de las virtudes que pueda reclamar la aquiescencia universal, debo señalar también que cada uno de los cinco sistemas morales que tan someramente he descrito sí plantea tal pretensión. En realidad, es precisamente este rasgo lo que asigna a esas interpretaciones un interés mayor que el meramente sociológico o de anticuario. Cada una de ellas pretende la hegemonía no sólo teórica, sino también institucional. Para Odiseo, los Cíclopes están condenados porque carecen de agricultura, agora y temis. Para Aristóteles, los bárbaros están condenados porque carecen de polis y no son por tanto capaces de política. Para el Nuevo Testamento no hay salvación fuera de la Iglesia Apostólica. Y sabemos que Benjamín Franklin vio a las virtudes más en su ambiente en Filadelfia que en París, y que para Jane Austen la piedra de toque de las virtudes es cierta clase de casamiento y, en realidad, cierto tipo de oficial de marina (es decir, cierto tipo de oficial de marina inglés).

La pregunta, por tanto, puede ahora plantearse directamente: ¿Podemos o no deducir de entre estas rivales y varias pretensiones un concepto unitario y central de las virtudes, el cual podamos justificar con más fuerza que hasta ahora? Mi criterio es que, en efecto, tal concepto central existe y, como tal, alimenta de unidad conceptual la tradición que he descrito. Hemos de poder distinguir de modo claro aquellas creencias acerca de las virtudes que verdaderamente pertenecen a la tradición de las que no. Quizás, y no es sorprendente, sea un concepto complejo, cuyas diferentes partes derivan de diferentes estadios del desarrollo de la tradición. Así, en cierto sentido, el concepto encarna la historia de la que es resultado.

Uno de los rasgos del concepto de virtud que hasta el momento han surgido de la argumentación con cierta claridad es que su aplicación siempre exige la aceptación de alguna interpretación previa de ciertos rasgos de la vida moral y social, en términos de la cual tiene que definirse y explicarse. Así, en la interpretación homérica, el concepto de virtud es secundario respecto del de papel social, en la de Aristóteles es secundario respecto a la vida buena del hombre, concebida como telos de la acción humana, y en la mucho más tardía de Franklin es secundario con respecto a la utilidad. En la descripción que voy a dar, ¿hay algo que proporcione de forma similar el fondo

necesario, sobre el cual ha de hacerse inteligible el concepto de virtud? Al responder a esta pregunta se pone en evidencia el carácter complejo, histórico, múltiple del concepto capital de virtud. Hay no menos de tres fases en el desarrollo lógico del concepto, que han de ser identificadas por orden si se quiere entender el concepto capital de virtud, y cada una de esas fases tiene su propio fondo conceptual. La primera exige como fondo la descripción de lo que llamaré práctica, la segunda una descripción de lo que ya he caracterizado como orden narrativo de una vida humana única y la tercera una descripción más completa de lo que constituye una tradición moral. Cada fase implica la anterior, pero no viceversa. Cada fase anterior se modifica y reinterpreta a la luz de la posterior, pero proporciona también un ingrediente esencial de ésta. El desarrollo del concepto está muy relacionado con la historia de la tradición cuyo núcleo forma, aunque no la recapitula de modo directo.

En la versión homérica de las virtudes, y por lo general en las sociedades heroicas, el ejercicio de la virtud refleja las cualidades que se exigen para sostener un papel social y para mostrar excelencia en alguna práctica social bien delimitada: distinguirse es distinguirse en la guerra o en los juegos, como Aquiles, en mantener la casa, como Penlope, en aconsejar a la asamblea, como Néstor, en contar un relato, como el mismo Homero. Cuando Aristóteles habla de excelencia en la actividad humana, a veces aunque no siempre se refiere a algún tipo bien definido de práctica humana: tocar la flauta, hacer la guerra, estudiar la geometría. Sugeriré que esta noción de que un tipo particular de práctica suministra el terreno donde se muestran las virtudes y dentro de cuyos límites recibirán su primera, si bien incompleta, definición, es crucial para toda la empresa de identificar un concepto central de virtud. Sin embargo, me apresuro a señalar dos caveats.

El primero, que mi argumentación de ninguna forma implicará que las virtudes sólo se ejerzan en el curso de lo que he llamado prácticas. El segundo, advertir de que usaré la palabra «práctica» en un sentido especial que no está por completo de acuerdo con el uso corriente, incluido mi uso anterior de la palabra. ¿Qué voy a querer decir con ella?

Por «práctica» entenderemos cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad y la definen parcialmente, con el resultado de que la capacidad humana de lograr la excelencia y los conceptos humanos de los fines y bienes que conlleva se extienden sistemáticamente. El juego del «tres en raya» no es un ejemplo de práctica en este sentido, ni el saber lanzar con destreza un balón; en cambio, el fútbol sí lo es y también el ajedrez. La albañilería no es una práctica, la arquitectura sí. Plantar nabos no es una práctica, la agricultura sí. El concepto comprende las investigaciones de la física, la química y la biología, el trabajo del historiador, la pintura y la música. En el mundo antiguo y en el medieval, la creación y mantenimiento de las comunidades humanas, familias, ciudades, naciones, se considera como práctica en el sentido que he definido. Por tanto, el conjunto de las prácticas es amplio: las artes, las ciencias, los juegos, la política (en el sentido aristotélico, el crear y mantener una vida familiar), todo eso queda abarcado en este concepto. Por ahora no nos interesa su delimitación exacta. En

su lugar, me extenderé sobre otros términos clave que abarca mi definición, empezando por la noción de bienes internos a la práctica.

Consideremos el ejemplo de un niño de siete años muy inteligente, al que deseo enseñar a jugar al ajedrez, aunque el chico no muestra interés en aprender. Pero le gustan los caramelos y tiene pocas oportunidades de obtenerlos. Por tanto, le digo que si juega conmigo una vez a la semana le daré una bolsa de caramelos, y además le digo que jugaré de tal modo que le será difícil, pero no imposible, ganarme, y que si gana recibirá una bolsa extra. Así motivado, el chico juega y juega para ganar. Démonos cuenta, sin embargo, de que mientras los caramelos sean la única razón para que el chico juegue al ajedrez, no tendrá ningún motivo para no hacer trampas y todos para hacerlas, siempre que pueda hacerlas con éxito. Puedo esperar que llegará el momento en que halle en los bienes intrínsecos al ajedrez, en el logro de cierto tipo muy especial de agudeza analítica, de imaginación estratégica y de intensidad competitiva, un conjunto nuevo de motivos, no sólo para tratar de ganar, sino para intentar destacar en ajedrez. En cuyo caso, si hiciera trampas no me estaría engañando a mí, sino a sí mismo o misma.

Hay entonces dos tipos de bien posible que se ganan jugando al ajedrez. Por una parte, los bienes externos y contingentes unidos al ajedrez u otras prácticas a causa de las circunstancias sociales: en el caso del chico del ejemplo los caramelos, en el caso de los adultos, bienes como el prestigio, el rango y el dinero. Existen siempre caminos alternativos para lograr estos bienes, que no se obtienen sólo por comprometerse en algún tipo particular de práctica. Por otra parte, hay bienes internos a la práctica del ajedrez que no se pueden obtener si no es jugando al ajedrez u otro juego de esa misma clase. Decimos que son internos por dos razones: la primera, como ya he apuntado, porque únicamente se concretan en el ajedrez u otro juego similar y mediante ejemplos de tales juegos (de otro modo, la penuria de nuestro vocabulario para hablar de ellos nos obliga a circunloquios como el de escribir «cierta clase muy concreta de»); la segunda, porque sólo pueden identificarse y reconocerse participando en la práctica en cuestión. Los que carecen de la experiencia pertinente no pueden juzgar acerca de esos bienes internos.

Esto sucede con la mayor parte de las prácticas: consideremos por ejemplo, si bien breve e inadecuadamente, la práctica pictórica del retrato en la Europa Occidental desde la Baja Edad Media hasta el siglo xv. El buen pintor de retratos puede lograr muchos bienes que son, en el sentido ya definido, externos a la práctica del retrato: fama, riqueza, posición social, incluso cierto poder e influencia en la corte de vez en cuando. Pero estos bienes externos no deben confundirse con los internos a la práctica. Los bienes internos son los que resultan del gran intento de mostrar aquello que expresa el aforismo de Wittgenstein: «El cuerpo humano es el mejor retrato del espíritu humano» {Investigations, p. 178e) y que se pueda hacer verdadero enseñándonos a «mirar... la pintura en nuestra pared como al objeto mismo (el hombre, el paisaje, etc.) allí pintado» (p. 205e) de modo completamente nuevo. Lo que olvida Wittgenstein en su aforismo es la verdad de la tesis de George Orwell: «A los cincuenta años todo el mundo tiene la cara que se merece». Lo que nos han enseñado los pintores desde Giotto hasta Rembrandt es que la cara, a cualquier edad, puede revelarse como la que el sujeto retratado merece.

Primitivamente, en la pintura medieval de los pintores de santos, el rostro era un icono; la cuestión del parecido entre la cara del Cristo pintado o el San Pedro y las que los personajes reales tuviesen a alguna edad concreta ni siquiera se planteaba. La antítesis a esta iconografía fue el relativo naturalismo de ciertos pintores flamencos y alemanes del siglo xv. Los pesados párpados, el peinado, las líneas de la boca representan innegablemente a alguna mujer concreta, real o imaginada. El parecido ha desposeído a la relación icónica. Pero con Rembrandt viene, por así decir, la síntesis: el retrato naturalista se hace como un icono, pero un icono de un tipo nuevo e inconcebible. De modo similar, en otra clase muy diferente de secuencias mitológicas, los rostros de cierto tipo de pintores del siglo xv francés se convierten en los rostros aristocráticos del siglo xv. Dentro de cada una de estas secuencias, se han alcanzado al menos dos clases de bienes internos al hecho de pintar rostros y cuerpos humanos.

El primero de ellos, la excelencia de los resultados, tanto en el trabajo de los pintores como la de cada retrato de por sí. Esta excelencia ha de entenderse históricamente. Las secuencias de desarrollo encuentran su lugar y propósito en el progreso hacia y más allá de diversos tipos y modos de excelencia. Por supuesto, hay secuencias de declive además de las de progreso, y es raro que el progreso se pueda entender como lineal. Pero es participando en los intentos de mantener el progreso y solucionando creativamente los problemas como se encuentra el segundo tipo de bien interno a la práctica del retrato. Porque lo que el artista encuentra en el curso de la búsqueda de la excelencia en el retrato (y lo que vale para el retrato vale para todas las bellas artes en general) es el bien de cierta clase de vida. Esa vida puede que no constituya toda la vida para el pintor que lo es desde hace mucho, o puede serlo durante un período, absorbiéndole como a Gauguin, a expensas de casi todo lo demás. Para el pintor, el vivir como pintor una parte más o menos grande de su vida es el segundo tipo de bien interno a la práctica de la pintura. Y juzgar acerca de esos bienes exige la profunda competencia que sólo se adquiere siendo pintor o habiendo aprendido sistemáticamente lo que el pintor de retratos enseña.

Toda práctica conlleva, además de bienes, modelos de excelencia y obediencia a reglas. Entrar en una práctica es aceptar la autoridad de esos modelos y la cortedad de mi propia actuación, juzgada bajo esos criterios. La sujeción de mis propias actitudes, elecciones, preferencias y gustos a los modelos es lo que define la práctica parcial y ordinariamente. Por supuesto, las prácticas, como ya he señalado, tienen historia: los juegos, las ciencias y las artes, todos tienen historia. Por tanto los propios modelos no son inmunes a la crítica, pero, no obstante, no podemos iniciarnos en una práctica sin aceptar la autoridad de los mejores modelos realizados hasta ese momento. Sí, al comenzar a escuchar música, no admito mi propia incapacidad para juzgar correctamente, nunca aprenderé a escuchar, para no hablar de llegar a apreciar los últimos cuartetos de Bartok. Si al empezar a jugar al béisbol no admito que los demás sepan mejor que yo cuándo lanzar/una pelota rápida y cuando no, nunca aprenderé a apreciar un buen lanzamiento y menos a lanzar. En el dominio de la práctica, la autoridad tanto de los bienes como de los modelos opera de tal modo que impide cualquier análisis subjetivista y emotivista. De gustibus est disputandum.

Ahora ya estamos en situación de señalar una diferencia importante entre lo que llamé bienes

internos y bienes externos. Es característico de los bienes externos que, si se logran, siempre son propiedad y posesión de un individuo. Además, típicamente son tales que cuantos más tenga alguien menos hay para los demás. A veces esto es así necesariamente, como sucede con el poder y la fama, y a veces depende de circunstancias contingentes, como sucede con el dinero. Los bienes externos son típicamente objeto de una competencia en la que debe haber perdedores y ganadores. Los bienes internos son resultado de competir en excelencia, pero es típico de ellos que su logro es un bien para toda la comunidad que participa en la práctica. Así sucedió cuando Turner en pintura revolucionó las marinas o cuando W. G. Grace hizo avanzar el arte de batear en cricket de una manera completamente diferente: sus logros enriquecieron al conjunto de la comunidad pertinente.

¿Pero qué tiene que ver todo esto con el concepto de las virtudes? Resulta que ahora estamos en situación de formular la primera definición de virtud, si bien parcial y provisional: Una virtud es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el lograr cualquiera de tales bienes. Más adelante, esta definición tendrá que ser ampliada y enmendada. Pero como primera aproximación ilumina ya el lugar de las virtudes en la vida humana. No es difícil mostrar que hay un conjunto completo de virtudes clave, sin las cuales no tenemos acceso a los bienes internos a las prácticas, no sólo en general, sino además en un sentido muy concreto.

El concepto de práctica tal como lo he apuntado (y que nos es familiar a todos, ya seamos pintores, físicos o jugadores de béisbol, o simples admiradores de la buena pintura, de un experimento logrado o de un buen pase) implica que sus bienes sólo pueden lograrse subordinándonos nosotros mismos, dentro de la práctica, a nuestra relación con los demás practicantes. Tenemos que aprender a distinguir los méritos de cada quien; tenemos que estar dispuestos a asumir cualquier riesgo que se nos exija a lo largo del camino; tenemos que escuchar cuidadosamente lo que se nos diga acerca de nuestras insuficiencias y corresponder con el mismo cuidado. En otras palabras, tenemos que aceptar como componentes necesarios de cualquier práctica que contenga bienes internos y modelos de excelencia, las virtudes de la justicia, el valor y la honestidad. Si no las aceptamos, estaremos haciendo trampa como las hacía nuestro niño imaginario en sus comienzos como ajedrecista, con lo cual no alcanzaríamos los modelos de excelencia y los bienes internos a la práctica, sin los cuales ésta es inútil excepto como artificio para lograr bienes externos.

Cabe plantear lo mismo de otra manera. Cada práctica exige cierto tipo de relación entre quienes participan en ella. Las virtudes son los bienes por referencia a los cuales, querámoslo o no, definimos nuestra relación con las demás personas que comparten los propósitos y modelos que informan las prácticas. Consideremos un ejemplo de cómo la referencia a las virtudes debe hacerse en determinados tipos de relación humana.

Sean A, B, C y D unos amigos en el sentido de la amistad que Aristóteles considera primario:

comparten la búsqueda de ciertos bienes. En mi terminología, comparten una práctica. D muere en extrañas circunstancias, A descubre cómo murió D y le cuenta la verdad acerca de ello a B, mientras que le miente a C. C se entera de la mentira. Lo que A no puede pretender es que se entienda que su relación de amistad es la misma con B que con C. Al decir la verdad a uno y mentir al otro, ha definido parcialmente una diferencia en su relación. Por descontado, A puede explicar esta diferencia de muchas maneras; quizá trataba de evitarle un dolor a C o quizá simplemente le engañó. Pero como resultado de la mentira, existe alguna diferencia en la relación, quedando en tela de juicio su acuerdo en la búsqueda de un bien común.

Es decir, que cuando compartimos los modelos y propósitos típicos de las prácticas, definimos nuestra mutua relación, nos demos cuenta o no, con referencia a modelos de veracidad y confianza y, por tanto, los definimos también con referencia a modelos de justicia y de valor. Si A, un profesor, da a B y C las notas que sus trabajos merecen, pero puntúa a D según le agraden sus ojos azules o le repugne su caspa, ha definido su relación con D de otra manera que su relación con los demás miembros de la clase, lo quiera o no. La justicia exige que tratemos a los demás, en lo que respecta a mérito o merecimientos, con arreglo a normas uniformes e impersonales. Apartarnos de la norma de justicia en un caso particular define nuestra relación con la persona en cuestión de una manera especial y diferenciada.

Con el valor, el caso es un poco diferente. Mantenemos que el valor es una virtud porque el cuidado y preocupación por los individuos, comunidades y causas que tan importante es para ellos exige la existencia de tal virtud. Si alguno dijera que se preocupa de algún individuo, comunidad o causa, pero que no quiere arriesgarse a ningún daño o peligro por ello, queda en cuestión la autenticidad de su cuidado y preocupación. El valor, la capacidad de arrostrar daños o peligros, tiene un papel en la vida humana a causa de su conexión con el cuidado y el interés. Esto no quiere decir que un hombre no pueda auténticamente ocuparse de algo y ser un cobarde. En parte es decir que un hombre puesto al cuidado de algo, si no tiene capacidad para arrostrar daños o peligros ha de definirse a sí mismo, y ser definido por otros, como cobarde.

Me parece por tanto que, desde el punto de vista de esos tipos de relación sin los cuales no pueden subsistir las prácticas, la veracidad, la justicia y el valor, y quizás algunas otras, son excelencias auténticas, son virtudes a cuya luz debemos tipificarnos a nosotros y a los demás, cualquiera que sea nuestro punto de vista moral privado o cualesquiera que puedan ser los códigos particulares de nuestra sociedad. Sentado esto, no podemos eludir la definición de nuestras relaciones en términos de tales bienes, y ello no impide admitir que diferentes sociedades han tenido y tienen códigos diferentes de veracidad, justicia y valor. Los pietistas luteranos educaban á sus hijos en la creencia de que se debe decir la verdad a todo el mundo, en todo momento, cualesquiera que fuesen las circunstancias y las consecuencias, y Kant fue uno de los niños educados así. Los bantúes tradicionales educaban a sus hijos en no decir la verdad a los desconocidos, puesto que creían que con ello la familia podía quedar expuesta a algún maleficio. En nuestra cultura, muchos de nosotros hemos sido educados en no decir la verdad a las ancianas tías abuelas que nos instan a admirar sus sombreros nuevos. Pero todos esos códigos implican el

reconocimiento de la virtud de la veracidad. Así sucede también con los diferentes códigos de justicia y de valor.

Por tanto, las prácticas podrían florecer en sociedades con códigos muy diferentes; no así en sociedades donde no se valorasen las virtudes, aunque no por eso dejarían de florecer en ellas otras instituciones y habilidades técnicas que sirvieran a propósitos unificados. (Diré más dentro de poco sobre el contraste entre instituciones y habilidades técnicas encaminadas a un fin unificado, por un lado, y por otro las prácticas.) La cooperación, el reconocimiento de la autoridad y de los méritos, el respeto a los modelos y la aceptación de los riesgos que conlleva típicamente el compromiso con las prácticas, exigen, por ejemplo, imparcialidad al juzgarse a uno mismo y a los demás, es decir, esa imparcialidad que estaba ausente en mi ejemplo del profesor, la veracidad sin contemplaciones que es imprescindible para el ejercicio de la imparcialidad (la clase de veracidad ausente de mi ejemplo de A, B, C y D) y la disposición a confiar en los juicios de aquellos cuyos méritos en la práctica les confieren autoridad para juzgar, lo que presupone la imparcialidad y la veracidad de esos juicios, y, de vez en cuando, la capacidad para arriesgarse uno mismo y arriesgar incluso los propios logros. Mi tesis no implica que los grandes violinistas no puedan ser viciosos, o que los grandes jugadores de ajedrez no puedan ser ruines. Donde se exigen virtudes, también pueden florecer los vicios. Sólo que el vicioso y el ruin confían necesariamente en las virtudes de los demás para las prácticas que cultivan, y también se niegan a sí mismos la experiencia de lograr aquellos bienes internos en que hallan recompensa incluso los jugadores de ajedrez y los violinistas mediocres.

Para situar las virtudes algo mejor dentro de las prácticas, es necesario clarificar un poco más la naturaleza de la práctica planteando dos oposiciones importantes. Espero que con lo expuesto hasta el momento haya quedado claro que una práctica, en el sentido propuesto, no es un mero conjunto de habilidades técnicas, aunque estén encaminadas a un propósito unificado e incluso aunque el ejercicio de estas habilidades pueda en ocasiones valorarse o disfrutarse por sí mismo. Lo que distingue a una práctica, en parte, es la manera en que los conceptos de los bienes y fines relevantes a los que sirve la habilidad técnica (y toda práctica exige el ejercicio de habilidades técnicas) se transforman y enriquecen por esa ampliación de las facultades humanas y en consideración a esos bienes internos que parcialmente definen cada práctica concreta o tipo de práctica. Las prácticas nunca tienen meta o metas fijadas para siempre, la pintura no tiene tal meta, como no la tiene la física, pero las propias metas se trasmutan a través de la historia de la actividad. Por tanto, no es accidental que cada práctica tenga su propia historia, constituida por algo más que el mero progreso de las habilidades técnicas pertinentes. En relación con las virtudes, esta dimensión histórica es fundamental.

Entrar en una práctica es entrar en una relación, no sólo con sus practicantes contemporáneos, sino también con los que nos han precedido en ella, en particular con aquellos cuyos méritos elevaron el nivel de la práctica hasta su estado presente. Así, los logros, y a fortiori la autoridad, de la tradición son algo a lo que debo enfrentarme y de lo que debo aprender. Y para este aprendizaje y la relación con el pasado que implica, son prerequisites las virtudes de la justicia,

el valor y la veracidad, del mismo modo y por las mismas razones que lo son para mantener las relaciones que se dan dentro de las prácticas.

Por supuesto, no sólo las prácticas deben contrastarse con los conjuntos de habilidades técnicas. Las prácticas no deben confundirse con las instituciones. El ajedrez, la física y la medicina son prácticas; los clubes de ajedrez, los laboratorios, las universidades y los hospitales son instituciones. Las instituciones están típica y necesariamente comprometidas con lo que he llamado bienes externos. Necesitan conseguir dinero y otros bienes materiales; se estructuran en términos de jerarquía y poder y distribuyen dinero, poder y jerarquía como recompensas. No podrían actuar de otro modo, puesto que deben sostenerse a sí mismas y sostener también las prácticas de las que son soportes. Ninguna práctica puede sobrevivir largo tiempo si no es sostenida por instituciones. En realidad, tan íntima es la relación entre prácticas e instituciones, y en consecuencia la de los bienes externos con los bienes internos a la práctica en cuestión, que instituciones y prácticas forman típicamente un orden causal único, en donde los ideales y la creatividad de la práctica son siempre vulnerables a la codicia de la institución, donde la atención cooperativa al bien común de la práctica es siempre vulnerable a la competitividad de la institución. En este contexto, la función esencial de las virtudes está clara. Sin ellas, sin la justicia, el valor y la veracidad, las prácticas no podrían resistir al poder corruptor de las instituciones.

Sin embargo, si las instituciones poseen poder corruptor, el formar y sostener formas de comunidad humana, y por lo tanto instituciones, tiene todas las características de una práctica en relación muy cercana y peculiar con el ejercicio de las virtudes, y esto de dos maneras importantes: El ejercicio de las virtudes por sí mismo es susceptible de exigir una actitud muy determinada para con las cuestiones sociales y políticas; y aprendemos o dejamos de aprender el ejercicio de las virtudes siempre dentro de una comunidad concreta con sus propias formas institucionales específicas. Por descontado, en el planteamiento de la relación entre el carácter moral y la comunidad política hay una diferencia fundamental entre el punto de vista de la modernidad individualista liberal y la tradición antigua y medieval de las virtudes, como ha quedado esbozada. Para el individualismo liberal, la comunidad es sólo el terreno donde cada individuo persigue el concepto de buen vivir que ha elegido por sí mismo, y las instituciones políticas sólo existen para proveer el orden que hace posible esta actividad autónoma. El gobierno y la ley son, o deben ser, neutrales entre las concepciones rivales del buen vivir, y por ello, aunque sea tarea del gobierno promover la obediencia a la ley, según la opinión liberal no es parte de la función legítima del gobierno el inculcar ninguna perspectiva moral.

En cambio, según la opinión antigua y medieval que he esbozado, la comunidad política no sólo exige el ejercicio de las virtudes para su propio mantenimiento, sino que una de las obligaciones de la autoridad paterna es educar a los niños para que lleguen a ser adultos virtuosos. La enunciación clásica de esta analogía es la de Sócrates en el Critón. De la aceptación de la opinión socrática acerca de la comunidad política y la autoridad política no se deduce que debemos asignar al Estado moderno la función moral que Sócrates reclamaba para la ciudad y sus leyes. En realidad, la fuerza del punto de vista liberal individualista deriva en parte del hecho evidente de



que el Estado moderno carece completamente de aptitudes para ser educador moral de cualquier comunidad. Pero la historia de cómo surgió el Estado moderno es en sí misma una historia moral. Si mi descripción de la relación compleja de las virtudes con las prácticas y con las instituciones es correcta, evidentemente no podremos escribir la historia verdadera de las prácticas y las instituciones sin que ésta sea también la historia de las virtudes y los vicios. El que una práctica pueda mantenerse en su integridad dependerá de la manera en que las virtudes puedan ejercitarse y de que sirvan de apoyo a las formas institucionales que son soportes sociales de la práctica. La integridad de la práctica exige causalmente el ejercicio de las virtudes por parte de al menos algunos de los individuos incorporados a aquella actividad; a la inversa, la corrupción de las instituciones siempre es, al menos en parte, consecuencia de los vicios.

A su vez, las virtudes son fomentadas por ciertos tipos de instituciones sociales y amenazadas por otros. Thomas Jefferson pensaba que las virtudes sólo podían florecer en una sociedad de pequeños agricultores; Adam Ferguson, desde criterios bastante más complejos, consideró a las instituciones de la sociedad moderna comercial por lo menos amenazadoras para algunas virtudes tradicionales. La sociología de Ferguson es la contrapartida empírica de la descripción conceptual de las virtudes que he dado, una sociología que pretende poner de manifiesto la conexión causal y empírica entre virtudes, prácticas e instituciones. Este tipo de descripción conceptual tiene fuertes implicaciones empíricas; suministra un esquema explicativo que podemos probar en los casos particulares. Además, mi tesis tiene contenido empírico en otro aspecto; conlleva que sin las virtudes no sólo no puede existir reconocimiento alguno de lo que he llamado bienes internos, sino sólo de los bienes externos al contexto de las prácticas. Y en cualquier sociedad que sólo reconozca los bienes externos, la competitividad será el rasgo dominante y aun el exclusivo. Tenemos un retrato brillante de tal sociedad en la descripción de Hobbes del estado de naturaleza; y el informe del profesor Turnbull sobre el destino de los ik apunta que la realidad social puede confirmar del modo más aterrador mi tesis y la de Hobbes.

Las virtudes no mantienen la misma relación con los bienes internos que con los externos. La posesión de las virtudes, y no sólo su apariencia y simulacro, es necesaria para lograr los bienes internos; en cambio, la posesión de las virtudes muy bien puede impedirnos el logro de los bienes externos. Debo recalcar aquí que los bienes externos son bienes auténticos. No sólo son típicos objetos del deseo humano, cuya asignación es lo que da significado a las virtudes de la justicia y la generosidad, sino que además nadie puede despreciarlos sin caer en cierto grado de hipocresía. Sin embargo, es notorio que el cultivo de la veracidad, la justicia y el valor, siendo el mundo como es contingentemente, a menudo nos impedirá ser ricos, famosos y poderosos. Por tanto, aunque pudiéramos esperar lograr los modelos de excelencia y los bienes internos de ciertas prácticas poseyendo las virtudes, y también llegar a ser ricos, famosos y poderosos, las virtudes son siempre un obstáculo potencial para esta cómoda ambición. Por tanto, en una sociedad concreta donde hubiera llegado a ser dominante la búsqueda de bienes externos, cabría esperar una decadencia del concepto de las virtudes, hasta llegar casi a la desaparición total, si bien podrían abundar los simulacros.

Ha llegado el momento de preguntarse hasta dónde esta descripción parcial del concepto central de virtud —y debo subrayar que hasta el momento no he pasado de la primera etapa de tal descripción— es fiel a la tradición que he delineado. ¿Hasta dónde y de qué manera es aristotélico?, por ejemplo. Felizmente no es aristotélico en dos aspectos en que gran parte del resto de la tradición también discrepa de Aristóteles. El primero, que aunque esta descripción de las virtudes es teleológica, no exige acuerdo alguno con la biología metafísica de Aristóteles. Y el segundo, que precisamente a causa de la multiplicidad de las prácticas humanas y la consiguiente multiplicidad de los bienes en cuya búsqueda pueden las virtudes ejercerse (bienes que a menudo son contingentemente incompatibles y rivales, y que por tanto se disputan nuestra atención), el conflicto no surgirá solamente de las imperfecciones del carácter individual. En esos dos puntos precisamente parece más impugnable la interpretación de las virtudes de Aristóteles; por tanto, si esta descripción socialmente teleológica puede apoyar la interpretación general de las virtudes según Aristóteles lo mismo que su descripción biológicamente teleológica, podemos considerar que las diferencias con respecto a Aristóteles más bien refuerzan el punto de vista general aristotélico, en vez de debilitarlo.

Tres aspectos, al menos, de mi descripción son claramente aristotélicos. El primero requiere, para ser completo, elaboración convincente de las mismas distinciones y conceptos que exigía la interpretación de Aristóteles: la voluntariedad, la distinción entre virtudes intelectuales y virtudes de carácter, la relación entre los talentos naturales y las pasiones y la estructura del razonamiento práctico. En cada uno de estos temas ha de defenderse una opinión muy semejante a la de Aristóteles, si mi propia descripción ha de ser plausible.

En segundo lugar, mi descripción puede amoldarse a conceptos aristotélicos de placer y gozo; en cambio, lo que resulta de interés, es irreconciliable con cualquier visión utilitarista y más en particular con la interpretación de las virtudes según Franklin. Podemos plantearnos estas cuestiones imaginando que alguien, después de considerar mi descripción de las diferencias entre bienes internos y bienes externos de una práctica, preguntara ¿dónde se clasificarían, si fuera posible hacerlo, el placer o el gozo? La respuesta es que algunos tipos de placer a un lado, y otros a otro.

El que alcanza la excelencia en una práctica, el que juega bien al ajedrez o al fútbol, el que lleva a cabo con éxito una investigación en física o un experimento en pintura, disfruta lo mismo su éxito como la actividad necesaria para alcanzarlo. Así le ocurre a quien, aunque no supere límites con sus logros, juega, piensa o actúa tratando de superarlos. Como dice Aristóteles, el gozo de la actividad y el gozo del logro no son los fines a los que tiende el agente, pero el gozo procede del éxito en la actividad, de modo que la actividad lograda y la actividad gozada son uno y el mismo estado. Por tanto, tender al uno es tender al otro; y de ahí que también sea fácil confundir la búsqueda de la excelencia con la búsqueda del gozo en este sentido específico. Esta confusión en particular es bastante inofensiva; no es inofensiva, por el contrario, la confusión del gozo en este sentido específico con otras formas de placer.

Porque ciertas formas de placer son bienes externos, junto con el prestigio, el rango, el poder y el dinero. No todo placer es gozo resultante de una actividad lograda; están los placeres psicológicos o físicos independientes de cualquier actividad. Tales estados —por ejemplo, el producido en un paladar normal por las sensaciones cercanas, sucesivas y combinadas causadas por las ostras de Colchester, la pimienta de Cayena y un Veuve de Cliquot— pueden ser bienes externos, recompensas externas que pueden conseguirse por dinero o recibirse en virtud del prestigio. De ahí que los placeres se categoricen correcta y apropiadamente a tenor de la clasificación entre bienes externos e internos.

Esta clasificación no cabe en la interpretación frankliniana de las virtudes, que se estructura enteramente en términos de relaciones externas y de bienes externos. Por tanto, aunque en esta fase de la argumentación yo pretenda que mi descripción abarca el concepto central de virtud según las tradiciones clásica y medieval, también está igualmente claro que hay más de una concepción posible de las virtudes y que el punto de vista de Franklin o cualquier otra interpretación utilitarista que pueda aceptarse entrañará rechazar la tradición clásica y viceversa.

Un punto crucial de incompatibilidad fue observado por D. H.

Lawrence hace ya mucho. Cuando Franklin dice «usa poco del sexo, si no es para la salud o la procreación ...», Lawrence replica «nunca uses del sexo». Lo característico de la virtud es que para ser eficaz y producir los bienes internos que son su recompensa, debe ejercerse sin reparar en consecuencias. Resulta que —y esto es, al menos en parte, otra pretensión empírico-factual— aunque las virtudes sean precisamente aquellas cualidades que nos conducen al logro de cierta clase de bienes, no obstante, a menos que las practiquemos desvinculadas de cualquier conjunto concreto de circunstancias contingentes, es decir que produzcan o no esos bienes, no podremos poseerlas en absoluto. No podemos ser auténticamente valientes o veraces y serlo sólo ocasionalmente. Además, como hemos visto, el cultivo de las virtudes siempre puede, como a menudo ocurre, impedir el logro de los bienes externos que son la marca mundana del éxito. El camino hacia el éxito en Filadelfia y el camino hacia el cielo quizá, después de todo, no coincidan.

Más aún, ahora podemos especificar una dificultad fundamental de cualquier versión del utilitarismo, que se añade a las ya vistas. En el utilitarismo no tiene cabida la distinción entre bienes internos y bienes externos a una práctica. No sólo no marcó esta distinción ninguno de los utilitaristas clásicos, no hallándose la misma en los escritos de Bentham ni en los de Mili o Sidgwick, sino que además los bienes internos y los bienes externos no son conmensurables entre sí. De ahí que la noción de suma de bienes, y a fortiori la noción de suma de felicidad, a la luz de lo que se dijo acerca de las clases de placer y gozo, y como simple fórmula o concepto de utilidad, ya sea según Franklin, Bentham o Mili, carezcan de sentido. No obstante, conviene recordar que, si bien esta distinción es ajena al pensamiento de Mili, es plausible y nada condescendiente suponer que algo parecido quiso decir en El utilitarismo cuando distinguió entre placeres «más altos» y «más bajos». Aunque no se puede ir más lejos que suponer ese parecido, porque la educación de J. S. Mili le había dado una visión limitada de la vida y fuerzas humanas; le había

incapacitado, por ejemplo, para apreciar los juegos, por la misma razón que le capacitaba para apreciar la filosofía. No obstante, la noción de que la búsqueda de la excelencia por un camino que acrezca los talentos humanos está en el corazón de la vida humana, se encuentra con facilidad no sólo en el pensamiento político y social de J. S. Mili, sino también en su vida y en la de la señora Taylor. Si yo tuviera que proponer ejemplos humanos de ciertas virtudes tal y como las entiendo, tendría que dar muchos nombres, como los de San Benito, San Francisco de Asís y Santa Teresa, pero también los de Federico Engels, Eleanor Marx y León Trotski. Pero, en verdad, el de John Stuart Mili tendría que citarse entre todos éstos.

Tercero, mi descripción es aristotélica porque vincula valoración y explicación de modo típicamente aristotélico. Desde un punto de vista aristotélico, decir que ciertas acciones manifiestan o dejan de manifestar una virtud o virtudes, nunca es sólo valorar; es también dar el primer paso para explicar el por qué se realizaron esas acciones y no otras. De ahí que para un aristotélico, mucho más que para un platónico, el destino de una ciudad o un individuo pueda explicarse citando la injusticia de un tirano o el valor de sus defensores. En realidad, sin alusión al lugar que la justicia o la injusticia, el valor y la cobardía juegan en la vida humana, apenas puede darse explicación auténtica. De donde resulta que los proyectos explicativos de las modernas ciencias sociales, el canon metodológico consistente en aislar de toda valoración «los hechos» —según el concepto de «los hechos» que he descrito en el capítulo 7—, está abocado al fracaso. El hecho de que alguien sea o no valiente no puede admitirse como «un hecho» por parte de quienes aceptan ese canon metodológico. Mi descripción de las virtudes está en este punto completamente en la misma línea que la de Aristóteles. Pero ahora puede surgir la pregunta: esa descripción tal vez sea aristotélica en muchos aspectos, pero ¿no será falsa en algunos? Consideremos la siguiente e importante objeción.

En parte he definido las virtudes por el lugar que les corresponde en las prácticas. Pero seguramente, podría apuntarse, algunas prácticas —esto es, algunas actividades coherentemente humanas que responden a la descripción de lo que he llamado práctica— son malas. Como se ha sugerido al discutir con algunos filósofos morales este tipo de descripción de las virtudes, la tortura y el sadomasoquismo sexual podrían ser ejemplos de prácticas. Pero, ¿cómo puede ser virtud una disposición, si es de la clase de disposición que mantiene una práctica, cuando el resultado de esa práctica sea un mal? Mi respuesta a esta objeción se divide en dos partes.

En primer lugar, concedo que puede haber prácticas, en el sentido en que entiendo el concepto, que son simplemente malas. No es que esté convencido de que las haya, y de hecho no creo que la tortura ni la sexualidad sadomasoquista respondan a la descripción de práctica que he utilizado en mi interpretación de las virtudes. Pero no quiero que mi alegato descansa en esta falta de convicción, en especial porque está claro, en tanto que cuestión contingente, que muchos tipos de práctica en ocasiones pueden ser productores de mal. El conjunto de las prácticas incluye las artes, las ciencias y cierto tipo de juegos intelectuales y atléticos. Y es a la vez obvio que cualquiera de ellas puede, bajo ciertas condiciones, ser fuente de mal: el deseo de sobresalir y vencer puede corromper, un artista puede obsesionarse con la pintura y abandonar a su familia, lo que al

principio fuera un pretexto honorable de guerra puede resultar salvaje crueldad. Pero, ¿qué resulta de esto?

Mi postura, ciertamente, no conlleva que debamos excusar o condonar tales males ni que todo lo que resulta de una virtud sea correcto. Tengo por cierto que a veces el valor es el soporte de la injusticia, que la fidelidad puede respaldar a un agresor criminal y que la generosidad perjudica en ocasiones la capacidad de hacer el bien. Pero negar esto sería chocar con los hechos empíricos invocados para criticar la opinión de Tomás de Aquino acerca de la unidad de las virtudes. Que las virtudes en principio necesitan ser definidas y explicadas por referencia a la noción de práctica, en modo alguno nos obliga a aprobar todas las prácticas en todas las circunstancias. Que las virtudes, como la misma objeción presupone, no se definan en términos de prácticas buenas y correctas, sino de prácticas, no conlleva ni implica que las prácticas, tal como realmente se llevan a cabo en tiempos y lugares concretos, no tengan necesidad de crítica moral. Y las fuentes para tal crítica no nos faltan. En primer lugar, no hay inconsistencia alguna en apelar a las exigencias de una virtud para criticar una práctica. La justicia puede definirse en principio como la disposición que es necesaria, en su modo particular, para mantener las prácticas; de esto no resulta que, por el hecho de seguir las exigencias de una práctica, no hayan de ser condenadas las violaciones de la justicia. Además, en el capítulo 12 ya señalé que una moral de las virtudes requiere como contrapartida un concepto de ley moral. Sus requerimientos también deben ser satisfechos por las prácticas. Pero, se podría preguntar, ¿no implica todo esto la necesidad de decir algo más acerca del lugar que corresponde a las prácticas en un contexto moral más amplio? Ya he subrayado que el alcance de cualquier virtud para la vida humana va más allá de las prácticas que en principio la definen. ¿Cuál es entonces el lugar de las virtudes en el terreno más amplio de la vida humana?

He recalcado al comienzo que una descripción de las virtudes en términos de prácticas no podría ser sino elemental y parcial. ¿Cómo procede, pues, complementarla? Hasta el momento la diferencia más notable entre mi interpretación y la que podría llamarse aristotélica es que, aun no habiendo restringido en modo alguno el ejercicio de las virtudes al contexto de las prácticas, he precisado el significado y la función de aquéllas a partir de éstas. En cambio, Aristóteles precisa ese significado y esa función usando la noción de una vida humana completa a la que pudiéramos llamar buena. Parece entonces que la pregunta ¿de qué carecería un ser humano que careciera de virtudes? debe recibir una respuesta que abarque más de lo que hasta ahora se ha dicho. Tal individuo no fracasaría meramente en muchos aspectos concretos, por lo que se refiere a la excelencia que puede alcanzarse por medio de la participación en prácticas y a la relación humana que mantener tal excelencia exige. Su propia vida, vista en conjunto, quizá fuera imperfecta. No sería la clase de vida que alguien describiría si tratara de responder a la pregunta ¿cuál es el mejor tipo de vida que un hombre o mujer de esta clase puede vivir? Y no se puede responder a esta pregunta sin que surja, entre otras, la de Aristóteles: ¿cuál es la vida buena para el hombre? Consideremos las tres razones por las cuales la vida humana, si estuviera informada sólo por el concepto de virtud hasta aquí esbozado, sería imperfecta.

Para empezar, estaría invadida por un exceso de conflictos y de arbitrariedad. Antes he argumentado que el mérito de la interpretación de las virtudes en términos de multiplicidad de bienes es que admite la posibilidad del conflicto trágico, mientras que la de Aristóteles no. Pero puede motivar también, incluso en la vida de un ser virtuoso y disciplinado, demasiadas ocasiones en que se plantee un conflicto de lealtades. Las demandas de una práctica pueden ser incompatibles con las de otra, de tal manera que puede uno hallarse oscilando en la indecisión y no realizando elecciones racionales. Éste parece haber sido el caso de T. H. Lawrence. Comprometerse con mantener una clase de comunidad en donde puedan florecer las virtudes puede ser incompatible con la devoción que una práctica en particular, la de las artes por ejemplo, exige. Así, pueden existir tensiones entre las exigencias de la vida familiar y las del arte — problema que Gauguin resolvió o quizá no pudo resolver yendo a Polinesia—, o entre las de la política y las de las artes, problema que Lenin resolvió o quizá resolvió mal negándose a escuchar a Beethoven.

Si la vida de las virtudes está continuamente puntuada de elecciones en que la conservación de una lealtad implique la renuncia aparentemente arbitraria a otra, puede parecer que los bienes internos a las prácticas no derivan su autoridad, al fin y al cabo, sino de nuestra elección individual; porque cuando bienes diferentes nos obligan en direcciones diferentes e incompatibles, yo tengo que elegir entre pretensiones rivales. El yo moderno, con su falta de criterio para elegir, reaparece aparentemente en un contexto ajeno, el de un mundo que pretendía ser aristotélico. Esta acusación podría rebatirse, en parte, volviendo a la pregunta de por qué tanto bienes como virtudes tienen autoridad sobre nuestras vidas y repitiendo lo que se ha dicho antes en este capítulo. Pero esta réplica sólo sería concluyente en parte; la noción distintivamente moderna de elección reaparecería, aunque fuera con alcance más limitado del que normalmente pretende.

En segundo lugar, sin un concepto dominante de telos de la vida humana completa, concebida como unidad, nuestra concepción de ciertas virtudes individuales es parcial e incompleta. Considérense dos ejemplos. La justicia, según Aristóteles, se define por dar a cada persona lo que le es debido o merece. Merecer el bien es haber contribuido de alguna forma substancial al logro de aquellos bienes, la participación en los cuales y la común búsqueda de los cuales proporcionan los fundamentos a la comunidad humana. Pero los bienes internos a las prácticas, incluyendo los bienes internos a la práctica de promover y mantener formas de comunidad, necesitan jerarquizarse y valorarse de alguna manera si vamos a juzgar sus méritos relativos. Así, cualquier aplicación substantiva del concepto aristotélico de justicia requiere un entendimiento de los bienes, comprendido el que va más allá de la multiplicidad de los bienes que informan las prácticas. Y lo que pasa con la justicia, pasa con la paciencia. La paciencia es la virtud de esperar atentamente y sin quejas, lo que no significa que se deba esperar de este modo por cualquier cosa. Para tratar la paciencia como virtud hay que responder adecuadamente a la pregunta ¿esperar por qué? Dentro del contexto de las prácticas puede darse una respuesta parcial, aunque adecuada para bastantes propósitos: la paciencia de un artesano con un material difícil, o la de un profesor con un alumno lento, o la de un político en las negociaciones, son variedades de la

paciencia. Pero, ¿y si el material es demasiado difícil, el alumno demasiado lento, las negociaciones demasiado frustrantes? ¿Debemos agotar siempre un cierto límite en interés de la práctica misma? Los glosadores medievales de la virtud de la paciencia pretendían que hay ciertos tipos de situación en que la virtud de la paciencia exige que yo siga con determinada persona o tarea, situaciones en que, como ellos hubieran dicho, se me exige incorporar a mi actitud hacia esta persona o tarea algo parecido a la paciente actitud de Dios para con su creación. Pero esto sólo es posible si la paciencia sirve a algún bien dominante, a algún telos que justifique el postergar otros bienes a lugar subordinado. Así, resulta que el contenido de la virtud de la paciencia depende de cómo ordenemos jerárquicamente los variados bienes y, a fortiori, de si somos capaces de ordenar racionalmente esos bienes en primer lugar.

He apuntado que salvo cuando exista un telos que trascienda los bienes limitados de las prácticas y constituya el bien de la vida humana completa, el bien de la vida humana concebido como una unidad, ocurre que cierta arbitrariedad subversiva invade la vida moral y no somos capaces de especificar adecuadamente el contexto de ciertas virtudes. Estas dos consideraciones se subrayan con una tercera: que existe al menos una virtud reconocida por la tradición que no puede especificarse si no es por referencia a la totalidad de la vida humana. Es la virtud de la integridad. «La pureza de corazón —dijo Kierkegaard— es querer una sola cosa.» Esta noción de único propósito de toda una vida no puede tener aplicación si esa vida entera no la tiene.

Por tanto es evidente que mi descripción preliminar de las virtudes en función de las prácticas, aunque bastante amplia, dista de abarcar todo lo que la tradición aristotélica enseñó acerca de las virtudes. También está claro que para dar una descripción que sea a la vez más adecuada a la tradición y más defendible racionalmente, hay que plantear una pregunta que la tradición aristotélica consideraba presupuesta a tal punto en el mundo premoderno, que nunca fue necesario formularla explícita y concretamente. Esta pregunta es: ¿es racionalmente justificable el concebir a cada vida humana como una unidad, es decir, que tenga sentido definirla como provista de su bien propio y, por lo tanto, podamos entender las virtudes como si su función consistiera en permitir que el individuo realice por medio de su vida un tipo de unidad con preferencia a otro?

# La persona y el respeto de la vida humana

MONS. ELIO SGRECCIA

## INTRODUCCIÓN

El tema que me ha sido confiado se puede tratar bajo tres aspectos: a nivel filosófico-antropológico, bajo el aspecto bioético y bajo el aspecto de la ética social y profesional.

De hecho, la vida humana forma parte de la persona humana, participa de su ser y de su dignidad; esta realidad constituye la condición filosófico-antropológica del deber de respetar la vida humana. En segundo lugar, el deber del respeto se refiere también a la vida biológica de la persona en todas las fases de su desarrollo e implica una serie de deberes y límites en la acción del hombre sobre su vida corpórea: este es el aspecto bioético. Por último, la persona humana es titular de este deber que afecta a un conjunto de personas a distintos niveles: al sujeto mismo que tiene que respetar la propia vida y la de los demás, a los padres en su actitud ante el «nascituru» o ante los hijos ya nacidos, a los médicos en su deber profesional, a los legisladores y jueces responsables de la vida de los ciudadanos, y podríamos continuar.

Me parece obvio el limitar mi intervención a los dos primeros aspectos: el aspecto filosófico-antropológico y aquel bioético.

Creo además que el título que me ha sido propuesto necesita una interpretación y una delimitación.

Después de las ponencias que me han precedido, sobre todo aquellas sobre el «concepto de persona» y «persona, libertad y corporalidad», sabemos bien lo que significa la expresión «persona». En la medida --se entiende-- de lo posible y de nuestras capacidades, la mente explora esta realidad: la persona. Por este motivo, no analizaré detenidamente la definición de persona humana.

Más bien, es el significado de la «vida humana» lo que tenemos que precisar. El término «vida humana» se puede entender plenamente en sus expresiones corporales, psicológicas y espirituales, y ciertamente se debe atribuir el deber del respeto a todas estas dimensiones.

La sociedad contemporánea a menudo mortifica no solamente la vida física, llegando a suprimir y a las distintas maneras de ofender la integridad corporal (ante los ojos se nos han presentado a menudo imágenes de niños yugoslavos con muletas o con el rostro ensangrentado), sino también, y con mayor amplitud, algunas dinámicas sociales implican una ofensa a la vida afectiva, a la vida espiritual, al núcleo más íntimo del hombre: su conciencia.



La niñez y la adolescencia, sobre todo, sufren estas heridas que, sin derrame de sangre, generan dolor en los individuos, en las familias y en la sociedad.

Yo creo, de todas maneras, que el título de mi ponencia se refiere prioritaria y principalmente al *respeto de la vida física* en su expresión corpórea, teniendo en cuenta sobre todo el debate sobre la vida naciente y la vida del moribundo (aborto y eutanasia), en el amplio horizonte de la ética médica y de la bioética. Este es el ámbito en el que he considerado la tarea que me ha sido confiada, presuponiendo que es de mi competencia específica; sabemos que en definitiva el respeto de la vida física representa la primera condición para tributar a la persona cualquier otra forma de respeto.

Por este motivo trataré el respeto de la vida de la persona humana física y corpórea.

Una puntualización más sobre el vocablo «respeto», porque es más profundo de lo que parece a primera vista. Ante todo, se entiende por respeto el deber de no suprimir la vida o de no herir la integridad material, pero se entiende también, como subrayan los diccionarios<sup>1</sup>, una actitud y sentimiento de estima, de reconocimiento de la dignidad y de los derechos; este último significado se utiliza particularmente cuando se trata de la persona humana y de la vida humana. Respeto de sí mismo, de la propia dignidad, de la dignidad de los demás: son expresiones que evocan una actitud positiva que, reconociendo la alteridad de cada individuo humano, subraya la dimensión trascendente en relación al mundo de las cosas.

Alguien lo llamó, refiriéndose a la vida humana, «principio de veneración»<sup>2</sup>. Los primeros principios de la ética médica de todos los tiempos, y no solamente de la bioética estadounidense reciente, fueron llamados «principio de no maleficencia y de beneficencia»<sup>3</sup>. También en el planteamiento laico de la ética médica se encuentran algunos autores que hablan del «principio del respeto»<sup>4</sup>. El título de la *Instrucción de la Congregación para la doctrina de la Fe*<sup>5</sup> oficializa el significado del término «el respeto de la vida humana naciente» en el sentido de prohibir la supresión de los embriones, la experimentación no terapéutica y cualquier daño a su integridad. Por lo tanto, usaremos el término con este significado más restringido. Esto no quita que a este significado material, biológico, del respeto no se deba unir también el significado moral, aquel que se refiere al reconocimiento de la dignidad: es más, el significado moral es motivo y razón de ser del respeto material actual.

<sup>1</sup>. *Lessico Universale Italiano*, V. Rispetto, Roma: Istituto Enciclopedico Italiano, 1988, vol. XIX, p. 166.

<sup>2</sup>. L. LOMBARDI VALLAURI (a cura di), *Il meritevole di tutela*, Milano: Giuffrè, 1990.

<sup>3</sup>. D. GRACIA, *Fundamentos de bioética*, Madrid: Eudema, 1989.

## LA PERSONA HUMANA Y «SU» VIDA FÍSICA: EL DEBER DEL RESPETO

El motivo por el que la vida humana debe ser respetada se basa sobre todo en el hecho de que la vida humana, en su integridad y globalidad, y por ello mismo en su realidad biológica, pertenece a la persona con la que constituye una unidad orgánica existencial.

Nos referimos aquí a la unidad ontológica de la persona constituida por un alma espiritual que anima e informa toda la corporeidad en su organicidad. La corporeidad define la vida biológica del hombre. El cuerpo tiene esta característica propia y esencial de no poder existir si no fuera por el acto existencial que es único para cada persona concreta y es el acto del espíritu creado por Dios. El cuerpo no tiene un acto existencial propio, sino que existe gracias al acto existencial propio del espíritu.

La antropología filosófica, y en particular la tomista, ha insistido<sup>6</sup> sobre la unicidad del acto existencial y de la forma substancial en el individuo humano. «*Dicendum quod anima illud esse, in quo ipsa subsistit, comunicat materiae corporali, ex qua et anima intellectual fit unum; ita quod illud esse, quod est totius compositiest etiam ipsius animae; quod non accidit in aliis flrmis quae non sunt subsistentes*»<sup>7</sup>.

Citamos de nuevo a Santo Tomás: «El cuerpo y el alma, de hecho, no son dos sustancias existentes en acto, pero de ellos resulta una sola sustancia existente en acto, porque el cuerpo del hombre no es idéntico en acto cuando es animado o inanimado, sino que es el alma aquel que lo hace ser en acto»<sup>8</sup>.

<sup>4</sup>. G. BERLINGUER, *Questioni di vita*, Torino: Einaudi, 1991.

<sup>5</sup>. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE *Istruzione su il rispetto della vita umana nascente e la dignita della procreazione*, 22.2.1987, Citta del Vaticano: Librería Ed. Vaticana, 1987.

<sup>6</sup>. S. VANNI ROVIGHI, *L'antropologia filosofica di S. Tommaso d'Aquino*, Milano: Vita e Pensiero, 1965.

<sup>7</sup>. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Bologna: ESD 1984, I, q. 76, art. 1. Cfr. *De anima*, Casale Monferraro: Marietti, 1953, art. I *ad primum*.

Si no se diera esta unidad en el único acto existencial, se derivaría una de estas dos consecuencias: el dualismo por el que el alma y el cuerpo tendrían su existencia unida accidentalmente entre ellos (concepción platónica y cartesiana); o el alma tendría una existencia dependiente del cuerpo, como sucede en las formas de las otras sustancias materiales (concepción materialista).

S. Vanni Rovighi afirma refiriéndose a este punto: «Esta es la singularidad del alma humana en comparación con las otras formas: mientras las otras formas son (o existen) por que el compuesto es por el ser del compuesto, el hombre es (o existe) por el ser del alma».

A partir de esta posición se comprende también la otra conclusión sobre la unicidad de la forma en el hombre por la que las funciones de la vida vegetativa y de la vida sensitiva son puestas en acto por el ser mismo de la forma espiritual.

En este punto Santo Tomás se aleja de Aristóteles y de muchos de sus comentaristas y rechaza también la existencia de una pluralidad en las formas sustanciales (vegetativa, sensitiva y racional) en el hombre. La influencia aristotélica en su pensamiento y la falta de conocimientos biológicos sobre la vida embrionaria le impidieron concluir con una animación simultánea a la generación como por ejemplo hicieron Tertuliano, Gregorio de Nisa y otros Padres de la Iglesia y le llevaron a presuponer algunos pasos de preparación de la estructuración de la corporeidad y, como recuerda S. Vanni Rovighi, «Santo Tomás concluye por lo tanto que en el embrión existe una sucesión de formas y de principios vitales, pero afirma que el alma es más perfecta, y sustituye a la anterior, el alma vegetativa y sensitiva, y queda un alma única, capaz de desarrollar con sus potencias las actividades vegetativas y sensitivas»<sup>10</sup>.

De todas maneras, para Santo Tomás, la orientación jerárquica de las formas era suficiente para fundamentar el respeto de la vida humana naciente desde el momento de la generación y le era suficiente también para establecer la prohibición del aborto. Sobre este punto G. Cottier<sup>11</sup> ha defendido como posible y plausible la tesis tomista, plenamente compatible con la prohibición absoluta del aborto y con el respeto de la vida de todo individuo desde el momento de la concepción.

<sup>8</sup>. Id., *Summa Contra Gentiles*, Torino: UTET, 1975, cap 69.

<sup>9</sup>. S. VANNI ROVIGHI, *L'antropología filosofica di...*, o.c., p. 47. Cfr. también: S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles...*, o.c., cap. 68.

<sup>10</sup>. S. VANNI ROVIGHI, *L'antropología filosofica di...*, o.c., p. 50; S. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio de potentia*, III, art. 9 ad nonum.

<sup>11</sup>. G. COTTIER, *Scritti di etica*, Torino: Pierrrne, 1994, pp. 208-248.

Volveremos más adelante sobre la identidad del embrión humano. Lo hemos introducido en el ámbito de una afirmación de importancia capital y decisiva: la vida biológica y corpórea del individuo humano trae su existencia, *l'esse* --como diría Santo Tomás-- del espíritu y por lo tanto participa de la identidad del espíritu mismo.

Por este motivo el respeto que se debe a la vida física y corpórea se fundamenta sobre esta razón: la vida física forma un todo único existencial, ontológico, con la persona.

Si consultamos la Escritura encontramos avalada esta visión unitaria de la persona. Los estudiosos de Antropología Bíblica no tienen duda sobre este punto: para la Biblia todo el hombre ha sido creado por Dios a Su Imagen y Semejanza, es amado por Dios y protegido por la ley de Dios que prohíbe matar al inocente y hasta la misma venganza<sup>12</sup>.

La dignidad de la persona humana, en su unidad, viene elevada a horizontes divinos con el evento salvífico de la Encarnación y de la Muerte y Resurrección de Cristo y con la esperanza de la resurrección final, como afirma cumplidamente la Encíclica *Evangelium Vitae* en su segunda parte<sup>13</sup>.

Desde un punto de vista epistemológico, nosotros sabemos que la visión bíblico-teológica no desmiente ni debilita, sino que más bien amplifica y fortalece, el dato racional. «Así llega a su culmen la verdad cristiana sobre la vida. La dignidad de ésta no está unida solamente a sus orígenes, a su proceder de Dios, sino también a su fin, a su destino de comunión con Dios en el conocimiento del amor de Él»<sup>14</sup>; como expresa la *Evangelium Vitae*.

#### PROFUNDIZACIÓN NECESARIA

Los documentos de la Iglesia Católica cuando se expresan sobre este punto nos permiten, es más, nos exigen, una profundización ulterior, que brota de todo lo que hemos dicho sobre la unidad del ser humano en su composición cuerpo-espíritu.

<sup>12</sup>. W. MORK, *Linee di antropologia biblica*, Fossano: Ed. Esperienze, 1971; C. SQUARISE, voz *Corpo*, in *Dizionario Enciclopedico di teologia morale*, Roma: Paoline, 1981, pp. 149-166; F. BAUMGÄRTEL, R. MEYER, E. SCHEISER, *Sarx in Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia: Paideia, 1976, vol. XI, pp. 1.265-1.398.

<sup>13</sup>. JUAN PABLO II, *Lettera Enciclica «Evangelium Vitae»*, 25.3.1995, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1995, nn. 29-51 (en adelante, EV).

<sup>14</sup>. *Ibid.*, n. 38.

La primera afirmación es que la vida física propia de la fase *terrena no es todo el hombre*, propio por el efecto de la espiritualidad del alma racional y, por esto, de su inmortalidad, y todavía más por efecto de la afirmación de la fe en la resurrección final.

Por esta razón, la pérdida de la vida física por muerte natural, o por una razón espiritual y moralmente superior, la Revelación no la ve como una catástrofe, es más, en el caso del martirio esto se ve como un valor, que se une a Cristo que dona la vida para la salvación del hombre. «Cierto, la vida del cuerpo en su condición terrena no es un absoluto para el creyente, hasta se le puede pedir que la abandone por un bien superior; como dice Cristo: "quien quiera salvar su vida la perderá; pero quien pierde su propia vida por mi causa y por el Evangelio, la salvará" (Mc. 8, 35). Son múltiples los testimonios del Nuevo Testamento sobre esto. Jesús no duda en sacrificarse y libremente, hace de su vida una ofrenda al Padre...» (E. v. 47)<sup>15</sup>.

Por otro lado, la prohibición de matar o de ofender la integridad de la vida ha sido fundamentada por el Magisterio y, antes todavía por la Biblia, sobre el hecho de que Dios es el Creador y el Custodio de esta vida y que Cristo ha asumido la naturaleza humana llevándola a una dignidad que tiene «horizontes divinos». Por esto «ningún hombre ... puede elegir arbitrariamente vivir o morir; de tal elección es patrón absoluto solamente el Creador, aquel en el cual «vivimos, nos movemos y somos».

La prohibición hecha al hombre de disponer de su propia vida y de la de los demás es por lo tanto absoluta, aunque la vida considerada en su fase terrena no sea absoluta. Porque está unida al espíritu, por razones superiores de orden espiritual, se puede pedir el ofrecer y exponerla al riesgo de perderla. Ofrecerse y exponerse al riesgo de que nos maten por razones superiores, no quita el hecho y la culpa de que quien mata comete un delito grave, como Cristo mismo afirmó ante Judas.

Ni el martirio ni el principio de legítima defensa están en contradicción con el respeto de la vida humana y con el mandamiento de no matar. Quien se basa sobre estos argumentos para disminuir el carácter absoluto del mandamiento de no matar<sup>16</sup> no distingue correctamente entre el ofrecer la vida por un motivo superior y el matar directa y voluntariamente.

Además, si nos referimos al fundamento racional de este respeto a la vida humana, y en consecuencia, al fundamento del derecho a la vida, los documentos de la Iglesia insisten sobre dos elementos de distinto grado y peso, pero que se fortalecen recíprocamente.

<sup>15</sup>. *Ibid.*, n. 47.

<sup>16</sup>. R. SPAEMANN, *Concetti morali fondamentali*, Torino: Piernone, 1993.

En la Declaración sobre el aborto procurado del año 1974, tal fundamento racional se expresa en los siguientes términos: «La vida física, con la cual se inicia la aventura humana en el mundo, no agota en sí misma todo el valor de la persona, ni representa el bien supremo del hombre que ha sido llamado a la eternidad. De todas maneras constituye, en cierto modo, el valor "fundamental", justo porque sobre la vida física se fundamentan y se desarrollan todos los demás valores de la persona»<sup>17</sup>. Otro documento de la misma Congregación, más reciente, la Instrucción *Donum Vitae* comenta: «La inviolabilidad del derecho a la vida del ser humano inocente desde el momento de su concepción hasta su muerte, es un signo y una exigencia de la inviolabilidad misma de la persona, a la cual el Creador ha concedido el don de la vida»<sup>18</sup>.

Este último documento, en un paso precedente declara de modo más fuerte este mismo deber del respeto con estas palabras: «En virtud de su unión sustancial con un alma espiritual, el cuerpo humano no puede ser considerado solamente como un conjunto de tejidos, órganos y funciones, ni puede ser evaluado de la misma manera que el cuerpo de los animales, sino que es parte constitutiva de la persona que a través de él se manifiesta y se expresa»<sup>19</sup>.

Aquí no se habla ya de una razón de «signo» entre el respeto debido al cuerpo y el respeto debido a la persona, sino que ontológicamente se connota la unidad del ser humano.

En la encíclica *Evangelium Vitae*, que también recuerda cómo el Evangelio de la vida «puede ser conocido también por la razón humana en sus trazos esenciales»<sup>20</sup>, se desarrolla más bien la visión teológica, no solamente sobre la base de la verdad de la Creación (que también es accesible a la recta razón), sino ante todo sobre el hecho sobrenatural del don de la vida divina y de la inmortalidad ofrecida al hombre. En consecuencia, el respeto de la vida humana llega a tocar el respeto hacia Dios mismo presente en el hombre.

Es necesario anotar lo siguiente: la amplia y rica doctrina sobre la defensa de la vida humana no puede ser acusada de «biologismo», justo porque el respeto no va dirigido hacia la célula o hacia los tejidos, sino al cuerpo, a la vida del organismo animado por el espíritu e inundado de la dignidad de la persona misma.

<sup>17</sup>. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Dichiarazione su L'aborto procurato*, 18.11.1974, en *Enchiridion Vaticanum*, 5, Bologna: *Dehoniane*, 1979, pp. 419-443, n. 9.

<sup>18</sup>. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Istruzione su il rispetto...*, n. 4.

<sup>19</sup>. *Ibid.*, n. 3.

<sup>20</sup>. JUAN PABLO II, Ene. *Evangelium Vitae...*, o. c., n. 29.

Por lo tanto es distinto el respeto que se debe al cuerpo viviente en su unidad con la persona, del respeto debido al cadáver o a un trozo anatómico fruto de una intervención quirúrgica o a un órgano que se trasplanta: es la conexión con el alma espiritual la que establece la plena dignidad de la vida física del hombre. Esto no quita el que se tenga también respeto hacia el cadáver de una persona como a una realidad que simplemente llama a la comunión vital con la persona. En consecuencia, el uso de células, tejidos y órganos todavía vitales después de la constatación de la muerte del organismo en su unidad es lícito, sea para el trasplante o para el uso experimental dadas las otras condiciones éticas y jurídicas previstas (la finalidad de la experimentación y del consenso).

En consecuencia, la vida biológica del hombre se considera en relación a la dignidad personal, bajo determinadas condiciones y según algunos criterios.

Ante todo, la condición de que la vida sea incluida en la unidad individual y orgánica (principio de organicidad): las células y los tejidos separados no forman parte del organismo y no merecen el mismo respeto debido a la persona, como dijimos anteriormente.

Pero tenemos que precisar el principio de totalidad que deriva del de organicidad y que explicaremos mejor más adelante: una parte enferma puede ser hasta eliminada del organismo en beneficio de la totalidad del organismo mismo. Esto no es contrario al respeto a la vida, sino que está a favor de ésta.

#### DESDE LA PERSONA A LA BIOÉTICA PERSONALISTA

De todo lo que hemos dicho hasta ahora se deduce que la dignidad y el carácter intangible y sagrado de la vida física dependen de su unión con el espíritu, y, por lo tanto, del hecho de que la vida es algo que constituye al hombre desde el punto de vista ontológico: es la existencia corpórea de la persona.

La vida humana posee esta hondura ontológica gracias al espíritu que la caracteriza, y esto nos permite afirmar su trascendencia pero no es suficiente para poder establecer el motivo que fundamenta el deber ético de defenderla y de respetarla. Se nos podría objetar: ¿por qué una persona debe respetar siempre la vida de otra persona?

La ética no se resuelve ni se agota completamente en la metafísica. El hecho de que la persona humana sea el *ens quod est perfectissimum in tota natura, ens subsistens ratione praedictum* no es suficiente para extraer conclusiones sobre la licitud o ilicitud de la terapia génica o sobre la fecundación artificial o el trasplante de órganos.

La primacía de la persona y su verdad ontológica representa el valor de referencia en los problemas éticos y bioéticos; pero, ¿puede representar también el criterio de juicio para el comportamiento moral? ¿El criterio para establecer aquello que es bueno o malo se puede encontrar dentro de la persona o hay que recurrir a un criterio externo? La conciencia subjetiva de la persona, tribunal que pronuncia el juicio ético y asume la responsabilidad, ¿dónde apoya su juicio, dónde fundamenta los criterios? ¿Es completamente autónoma o debe referirse a criterios externos y en este caso a cuáles?

Tenemos que contestar a estas preguntas. De todos modos, creo que las conferencias anteriores, de carácter fundamental, han dado una respuesta ya.

Conviene ahora aclarar las nociones de naturaleza, ley natural y conciencia personal: estas nociones son un puente entre la ontología personalista y la ética personalista; son nociones implicadas en el juicio ético en distintos momentos.

La naturaleza humana es la misma esencia o verdad propia de cada hombre considerada como principio y origen de su actividad.

La esencia del hombre, aquello que le distingue de todo ser vivo, consiste en ser un espíritu encarnado.

La naturaleza humana es la misma esencia del hombre considerada como raíz y principio activo presente en todo sujeto humano y que le hace actuar como hombre.

Por lo tanto, la naturaleza humana es la misma esencia considerada, no abstractamente, sino como principio activo de todas las actividades propias del hombre. La persona humana posee la naturaleza humana por definición: es un ser subsistente dotado de racionalidad, espíritu encarnado en un cuerpo que actúa y no podría actuar si no fuera por su naturaleza. Cada individuo humano posee la naturaleza humana, es persona humana y actúa como persona humana<sup>21</sup>.

La ley moral natural, intrínseca a la misma racionalidad, es la instancia que llama a cada hombre concreto, a cada persona, a realizar el bien de la persona a través de su autodeterminación.

La ley moral natural, por lo tanto, se diferencia de la naturaleza entendida en su realidad ontológica: la ley moral natural es la exigencia connatural del espíritu humano a actuar gracias a la propia naturaleza ontológica con el fin de realizar el bien de la misma naturaleza a través de su autodeterminación, o sea, para realizar todas las potencialidades de su misma naturaleza.

<sup>21</sup>. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae...*, o.c., I, q.29; a3 ad 2. Existe otra razón para la valoración negativa de los trasplantes de gónadas: la alteración genética de la herencia.



Esto implica que la naturaleza humana, desde el punto de vista ontológico, no es solamente un dato determinado por unas coordenadas esenciales, sino que es también una tarea por realizar. Y será la persona misma quien autos terminándose realizará las capacidades de la naturaleza humana y se realizará respetando tales exigencias naturales.

La ley moral natural presupone por lo tanto la libertad, la facultad de autodeterminarse al bien y de elegir los medios idóneos para realizarlo.

En la situación histórica del hombre, esta capacidad libre y consciente de autodeterminación no solamente puede ser limitada por errores, sino que además puede llegar a negar el bien.

La fe cristiana nos ilumina sobre la falibilidad de este juicio y sobre la debilidad de las capacidades humanas para realizar el bien.

Pero, ¿en qué consiste el bien de la persona? En el contexto de la filosofía personalista fundamentada ontológicamente, el bien consiste en el respeto y en la realización de la plena dignidad de la persona en cuanto tal, o sea, con la terminología de Santo Tomás, el *bonum consumatum* (I-II ae, 1, 6 ad 1) o el *bonum perfectum et completorium* (I-II ae, 1, 5). «Hacer el bien y evitar el mal» es el primer enunciado de la ley natural que conlleva inmediatamente la aplicación del respeto del bien de la persona, y sobre todo de su existencia corpórea.

Se trata del respeto a cada persona en su existencia, en su dignidad, aquella dignidad propia de la persona en cuanto espíritu encarnado abierto a la trascendencia y al amor oblativo hacia los demás y hacia el Otro. La realización de la plenitud de su ser: este es el bien de la persona. Realizando este bien en el respeto de la naturaleza humana y donándose en la plenitud de la oblación, el hombre realiza también el bien de las demás personas. No estamos en el subjetivismo sino en la comunión.

Seifert escribe: «La persona humana se tiene que comprender en su verdad integral y objetiva y debe ser afirmada personalmente en aquello que ésta es verdaderamente. Tal verdad sobre el hombre, que tiene que estar en la base de su afirmación, implica su verdad objetiva, su libertad y sus derechos humanos, su trabajo y sus reivindicaciones de un justo salario y de condiciones humanas de trabajo, su cuerpo y el orden de la procreación y de la sexualidad en el contexto de la autodonación personal»<sup>22</sup>.

<sup>22</sup>. J. SEIFERT, *Essere e persona, Vita e Pensiero*: Milano 1989, p. 401.

La Revelación cristiana fortalece también el concepto de creación y hace entender que la vida misma es en su origen un don; además ofrece una explicación al problema del mal y una posibilidad de superar el mal; revela también que la plenitud de la vida no es solamente el resultado de un esfuerzo y de la ascesis, sino que es don desde lo Alto, Gracia que redime.

El juicio moral tiene dos componentes: a.) ante todo el *componente objetivo*, o sea, la correspondencia entre el acto y el bien verdadero de la persona en la construcción de su dignidad y de su plenitud, o la no correspondencia de hecho, y en consecuencia el empobrecimiento de la persona; b.) además hay un *componente subjetivo*, que viene representado por la conciencia que percibe tal correspondencia o no correspondencia: la conciencia puede percibir tal verdad del acto con claridad y entonces se llega al juicio verdadero y cierto; pero puede también suceder que la conciencia perciba imperfectamente esta verdad y se engañe, entonces se llega a la conciencia cierta pero errónea. La conciencia recta se esfuerza por hacer corresponder el juicio subjetivo con la realidad objetiva: por esto siente la necesidad de ser iluminada sobre la verdad.

La realización de este plan de perfección no requiere solamente una serie de principios y de normas direccionales para toda la actividad humana con la finalidad de precisar las fronteras entre el bien y el mal, sino que requiere también el desarrollar unas cualidades y el actuar unas energías. En otras palabras, existe una ética de los principios y de las normas para llegar a alcanzar un juicio moral verdadero y cierto, y existe también una ética de las virtudes para tener la capacidad de hacer actuar tal juicio moral. No podremos hablar de ética limitándose solamente al estudio de las teorías éticas o de los principios --lo que es necesario también-- sino que tendremos que superar todo esto para llenarlo de hechos y realidades a través de las virtudes.

De todo lo dicho se puede concluir que la conciencia ética del hombre es, en cierto sentido, autónoma, porque el juicio está fundamentado en la percepción interior de la correspondencia del acto con el bien de la naturaleza humana. Pero esta autonomía es relativa, porque la naturaleza humana no se autoconstruye, sino que es creada por Dios; por esto en la ley moral natural se refleja la voluntad del Creador: el imperativo de la ley moral natural de defender la vida propia y la de los demás y de reconocer como «bien» el respeto y como «mal» la eliminación de la vida humana, es una intuición inmediata. Para otras conclusiones éticas (por ejemplo sobre el trasplante, la experimentación, etc.) convendrá una reflexión mediada por los conceptos de naturaleza y de bien.

En la persona humana, considerada bajo la óptica creacionista, encontramos la fundamentación de la ética; en la persona encontramos la fuente de la ética, el criterio verdadero de la actividad moral y el valor por realizar.

Desde este enfoque se pueden traer algunos principios que definen el ámbito propio de la bioética.

Hemos resumido los principios aplicables a la reflexión bioética en los siguientes cuatro principios. Éstos se pueden también comparar con aquellos del *principialismo* de la bioética estadounidense, con la condición de establecer una jerarquía entre tales principios y que se les ofrezca una antropología que los fundamente<sup>23</sup>.

Presentamos brevemente tales principios:

I. *El principio del respeto a la vida y de la defensa de la vida física de todo individuo humano.* La vida física se expresa en la corporeidad. La corporeidad forma parte integrante de la persona, es la encarnación, la Epifanía, el elemento consustancial de la persona en su totalidad.

La supresión de la vida física representa la ofensa más grave a la persona, a su mismo ser. Y esto vale desde el primer instante del constituirse de su corporeidad, desde el momento de la fecundación, en que se constituye el individuo en su unidad orgánica y única. Santo Tomás afirma la imposibilidad de separar la realidad de la persona de aquella del individuo, afirmando «*Omne individuum rationalis naturae dicitur persona*»<sup>24</sup> y esto, no obstante su tesis de la animación sucesiva, comporta el respeto de todo el curso biológico que constituye tal individualidad.

Durante estos años se ha desarrollado un amplio debate sobre el momento de la individualización del ser humano desde el punto de vista biológico.

En nuestro Instituto de Bioética hemos desarrollado nuestro esfuerzo, también con documentos oficiales para aclarar la aplicación del concepto de persona al embrión y al feto humanos, rechazando racionalmente las objeciones pseudocientíficas y psicosociales.

Las razones aludidas por el Warnock Rapport, recogidas después por otros autores<sup>25</sup>, miran a separar y retrasar este momento del momento

<sup>23</sup>. E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica. I. Fondamenti ed etica biomedica*, Milano: Vita e Pensiero, 1994, pp. 153-199.

<sup>24</sup>. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae...*, o. c., I, q.29; a3 ad 2.

<sup>25</sup>. J.F. DONCEEL, *Immediate animation and delayed hominization*, Theological studies 1970 (31): 76-106; N.M. FORD, *When did I begin? Conception of the human individual in*

de la fecundación por los siguientes motivos: la posibilidad de la gemelación, la formación de la estría primitiva (además ahora se sabe que aparece antes del día 15°, hasta en los días 5°-6°), la fase del anidarse del óvulo fecundado en el útero. Todas han sido eficazmente negadas por científicos y biólogos de gran autoridad<sup>26</sup>.

El querer justificar la pérdida de embriones supernumerarios utilizados para la experimentación sobre embriones y para el aborto farmacológico ha influido y ha producido la teoría del pre-embrión. Sin repetir aquí toda la argumentación a favor de la individuación desde el momento de la fecundación, nos es suficiente recordar que desde este momento se constituye un nuevo ser activo, autónomo en cuanto a la forma, dirección y tiempo de desarrollo, individualizado genéticamente y que se autoconstruye con continuidad<sup>27</sup>.

Pero el respeto y la consideración personalista de la vida física manda en positivo todo un conjunto de actitudes y comportamientos en el ámbito médico y sanitario que se pueden resumir en el principio del respeto hacia la vida y hacia la dignidad de la persona; a menudo viene también *denominado principio de beneficencia/no maleficencia*. El principio del respeto y defensa de la vida física se completa con el segundo principio.

2. *Principio de la globalidad o terapéutico*. Este principio justifica y fundamenta toda intervención médico-sanitaria a partir del cuidado de la salud como prevención o rehabilitación, hasta los cuidados paliativos y se puede aplicar también al juicio sobre la geneterapia.

El principio de la globalidad se basa sobre el hecho de que la vida física en la persona humana constituye un organismo unitario en el que las distintas partes (funciones, órganos, tejidos y células) no tienen significado si no se las considera en la unidad del todo y por su conexión con la totalidad unificada desde el único principio unificador del que ya hemos hablado.

*in history, phylosophy and science*, Cambridge: Cambridge University Press 1988; J.M. GOLDENING, *The brain-life theory: towards a consistent biological definition of humaneness*, Journal of Medical Ethics 1985 (11): 198-204; C. GROBSTEIN, *Biological characteristics of the preembryo*, Annals of the New York Academy of Science 1988 (541) 346-348; A. McLAREN, *Prelude to embryogenesis*, in The Ciba Foundation, *Human Embryo research: yes or no?*, London 1986, pp. 5-23; J.F. MALHERBE, *L'embryon est-il une personne humaine?*, Lumière et Vie 1985 (34): 19-33; W. RUFF, *Individualität un Personalität in Embryonale Werden Die Frage nach dem Zeitpunkt der Geistbeseelung*, Theologie und Philosophie, 1970 (145): 25-49.

<sup>26</sup>. J.O. BIGGERS, *Arbitrary partitions of prenatal life*, Human Reproduction 1990; 1: 1-6; P. CASPAR, *Individuazione genetica e gemellarita: l'obiezione dei gemelli monozigoti*, Medicina e Morale 1994 (3): 453-467; J. LEJEUNE, *L'embrione segno di contraddizione*, Citta del Vaticano: Ed. Orizzonte Medico 1992; A. SERRA, *Per un analisi integrata dello status dell'embrione umano. Alcuni dati della genetica e dell'embriologia*, in S. BIOLI (a cura di), *Nascita e morte dell'uomo*, Genova: Marietti, 1993: 55-105; C. SIMERLY, G.J. WU, S. ZORAN et al., *The paternal inheritance of the centrosome, the cell's microtubule-organizing center, in humans, and the implications for infertility*, Nature Medicine 1995 (1): 47-52.

<sup>27</sup>. K.O. APPEL, *Comunita e comunicazione*, Torino: Rosenberg e Sellier, 1977; J. HABERMAS, *Teoria e prassi nella societa tecno-logica*, Bari: Laterza 1978; D. GRACIA, *Fundamentos de bioética...*, o. c., pp. 558-591.

Toda intervención sobre la corporeidad, y, por esto, sobre la persona, se justifica por una necesidad y utilidad además de una cierta seguridad sobre el real beneficio para la persona interesada. Este principio requiere para su aplicación correcta condiciones bien precisas, que se refieren al tipo de intervención, al resultado, a la proporcionalidad del riesgo y al consenso.

El trasplante de órganos de un hombre vivo basado prevalentemente en el principio de la socialidad más que en el principio terapéutico, es lícito solamente si se mantiene la integridad sustancial del cuerpo. También el principio terapéutico entra en la óptica de la beneficialidad.

3. *El principio libertad-responsabilidad.* Con este principio hemos querido encuadrar en la óptica de la ética personalista el *principio de autonomía* (tan usado en ámbito anglosajón). El concepto de libertad, de hecho, no se puede entender sin el contenido del acto, y por esto, tampoco sin la responsabilidad, especialmente en el campo bioético en el que se actúa sobre seres vivos, sobre las condiciones de vida, sobre el hombre mismo y sobre las generaciones futuras. Recogemos aquí el estímulo y la lección de H. Jonas (*El principio responsabilidad*). Por nuestra parte, consideramos no solamente el horizonte de la humanidad futura, sino el cuadro verdadero de todo hombre en cada hombre. El ejercicio de este principio implica el problema del consentimiento informado e implica también la responsabilidad hacia quien no puede consentir, por lo tanto, una relación de comunicación médico-paciente, de equipo médico; y también la corresponsabilidad de los demás componentes de la sociedad civil, jurídica y económica. Naturalmente esta relación intersubjetiva se mide con un criterio objetivo que está por encima de todo paternalismo y del individualismo, y que viene constituido por el bien objetivo de la persona, contra el cual no puede obrar ni consentir siquiera el paciente ante sí mismo. Entran aquí todos los problemas que se refieren a la petición de la eutanasia o del suicidio, al rechazo de terapia, al consentimiento en la experimentación y a las terapias y diagnóstico arriesgados.

4. *Principio de socialidad-subsidiariedad.* La medicina y la ciencia, como la tecnología, conllevan un significado social múltiple.

La organización de los servicios y el uso de recursos económicos en el ámbito sanitario revelan una dimensión social e implican la relación del investigador y del médico con la sociedad.

Además, la persona, por naturaleza, necesita la sociedad y está llamada a realizarse en la sociedad. Todo profesional, preparado y aprobado por la sociedad, deberá saber ejercitar su profesión en servicio de la persona y, en nombre de la sociedad, está llamado a promover el bien de la sociedad a través de la realización del bien de las personas concretas. La sociedad, a su vez, deberá proveer y emplear los recursos para el bien social primario, que es la defensa y promoción de la vida y de la salud de los ciudadanos.

Este emplear los recursos, para ser justo y equitativo tendrá que tener también en cuenta el llamado *principio de subsidiariedad*, que completa el *principio de socialidad*. Esto significa que la sociedad deberá respetar las iniciativas privadas y la capacidad de iniciativa del ciudadano, pero tendrá también que intervenir cuanto más fuerte sea la necesidad de quien no es capaz por sí solo. En este punto nuestra concepción se aleja evidentemente de las concepciones liberales e igualitaristas que hoy día insidían el verdadero concepto de justicia social en el campo sanitario.

Cada uno de estos principios, en su momento aplicativo se concreta en las llamadas *normas particulares de comportamiento*: la petición de consentimiento informado, el secreto médico, la obligación de intervenir en caso urgente, etc., son normas particulares que reflejan los principios más generales.

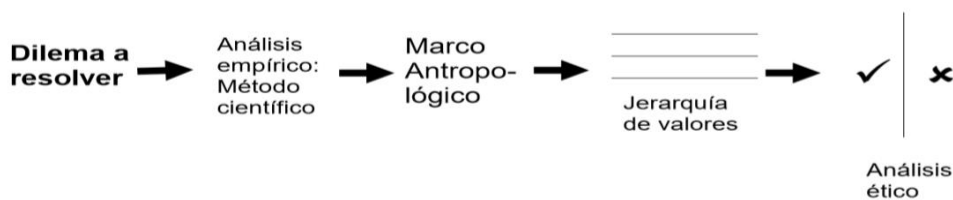
Así, la visión ética global de la vida y de la: sociedad se refleja sobre la fundamentación del juicio ético y se expresa en el ámbito particular de la bioética, en sus principios generales y en sus normas particulares.

# Diversas Posturas Filosóficas que Influyen en el Razonamiento Bioético

Martha Tarasco Michel

## INTRODUCCIÓN

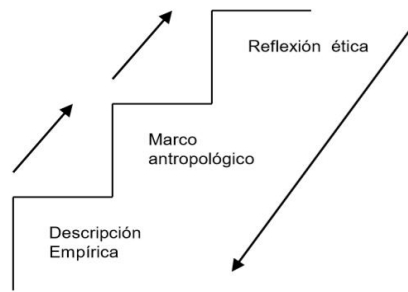
La bioética es una interdisciplina, -e incluso puede decirse que es una transdisciplina-, que analiza la conducta humana respecto a su vida misma, a su salud y a la responsabilidad que tiene sobre la vida de otras especies. Este análisis se basa en un marco antropológico determinado, es decir en un concepto de hombre, por el cual decidirá una jerarquía de valores armónicos con dicha visión antropológica. (1, 2, 3, 4, 5) Son objeto de su análisis, los cambios y fenómenos vitales, y la incidencia humana sobre ellos, para discernir las opciones más aceptables de acuerdo al marco antropológico del cual se partió (2, 5, 6, 7). De ahí que al hacer un análisis bioético no siempre se llegarán a las mismas conclusiones, porque éstas dependerán de la jerarquía de valores con los que se analice la pregunta en cuestión. Por otro lado se encuentra la cuestión del método, que en bioética es sin duda, muy particular, ya que se trata de analizar el hecho empírico, es decir cuantificable o medible, con el método científico propio de tal clase de conocimientos, para posteriormente confrontarlo argumentativamente con conceptos axiológicos <sup>1</sup> (1, 8, 9), y por último poder emitir una conclusión ética. Justamente en esto, es donde acontece la gran novedad de la bioética, en comparación con la ética médica, porque aquí el análisis no es sólo ético o solo científico. Sino que existe una interdependencia entre ambos, y en que a su vez están basados en un concepto sobre la persona humana, que fundamenta la jerarquía de valores, contra los que se confronta el dilema en estudio. Se ilustra el método, empleado en el discernimiento bioético, en un esquema general y sencillo que he diseñado en mi experiencia docente.



Y que puede entenderse según los tres momentos del método propuesto por Sgreccia (9) en el que es importante subrayar la retroalimentación del proceso intelectual, y que propongo esquematizar de este modo:

---

1 Axiología: estudio de los valores



Por último, la novedad de la bioética estriba también en la problemática que aborda y en el origen multifocal con el que lo hace. Puede decirse que la bioética no es un sincretismo epistemológico. Más bien es como un camino ético en el cual se profundiza el conocimiento. Mientras que no puede decirse que se trata de una suma de principios o de paradigmas, en cambio se ocupa de organizar la diversidad de conocimientos para dar razones sobre la legitimidad de las acciones sobre la vida.

## ANTECEDENTES

Se suele considerar la bioética como una disciplina nueva, con temas y metodología aún no bien delimitados. El término fue acuñado por Van Rensselaer Potter en 1970, y en esos mismos años André Hellegers, del Kennedy Institute de la Universidad de Georgetown en Washington D.C., presentaba también a la bioética como una ética médica, en el contexto de la biotecnología, mientras que Daniel Callahan del Hastings Center, proponía la interdisciplinariedad de la misma. Y desde entonces el término ha tenido un desarrollo notable. Sin embargo, a pesar de cuarenta años de desarrollo, no hay un acuerdo sobre el grado de consolidación epistemológica. Para algunos ésta es ya precisa, y asume una posición relevante en el ámbito de la discusión y de la praxis social contemporánea. Para otros, aún no se puede afirmar que la bioética haya adquirido un estatuto epistemológico fuertemente consolidado y unitario. Nació para determinar los criterios y asignar los límites de la práctica médica y de la investigación científica, para poder construir el “puente hacia el futuro”, y ha llegado a ser una moda, con una rápida difusión del interés suscitado por el término. Pero a pesar de ello y pese a la gran difusión de literatura sobre los diversos temas de los que se ocupa la bioética, en gran parte de los autores no existe evidencia de que tratan los temas desde los tres problemas teóricos de la tradición especulativa occidental que se manifiestan como:

El problema epistemológico. Es decir, aquello que puede conocerse.

El problema moral. Que se refiere a lo que es bueno y justo.

El problema espiritual. Aludiendo a lo que puede esperarse.

2 Poniendo un acento sobre los problemas sociales de relevancia bioética

3 “Bioethics: a Bridge to the Future”: Bioética un Puente hacia el futuro. Obra escrita por Van Rensselaer Potter en 1971, y publicada por Prentice Hall. Previamente, en 1970 escribió “Bioethics: the Science of Survival”, en *Perspectives in Biology and Medicine* (14, 1 Pp127-153) en la que se acuña por primera vez el término. La idea primaria de Potter fue la de tender un puente entre las ciencias bio experimentales y las ciencias ético antropológicas, para la supervivencia de la especie humana.

4 Según el modelo kantiano



Tampoco hay un común acuerdo para delimitar su contenido o su metodología (15). Tal vez se deba al dinamismo de la problemática que trata, que no puede soportar una estructura demasiado rígida o estática. Sin embargo sí puede decirse que la bioética es un conocimiento práctico/aplicativo que estudia los límites, y sus fundamentos, de la licitud de la intervención del hombre sobre la naturaleza. En particular sobre aquellas intervenciones que ya son posibles o las que pueden llegar a serlo en poco tiempo, por el progresivo desarrollo de la ciencia y de la tecnología en la biomedicina (7).

Por eso en la metodología de la bioética, el primer nivel de análisis es el estudio del hecho empírico. Debe conocer todo lo relativo a las ciencias de la vida. Y desde este conocimiento podrá juzgar, cualquier intervención sobre ella, en términos del bien y del mal. Sin embargo su juicio, es inescindible de una esperanza futura, de que la vida continúe, y de que puedan mejorarse los problemas. Una esperanza que proporcione un sentido a esta reflexión y a todo el quehacer humano. (11). Este juicio ético deberá además integrar el sentido explicativo, con los datos empíricos obtenidos por el método científico para posteriormente llegar al justificativo y al de fundamentación, con los datos antropológicos y axiológicos obtenidos por la metodología argumentativa (1). Existe una distinción epistemológica entre el conocimiento entendido como saber experimental y como saber axiológico. La ciencia, en cuanto saber experimental, se limita metodológicamente a la indagación del aspecto cuantitativo de la realidad, capaz de ser medido y objetivado. Sin embargo el saber experimental, la observación y la verificación empírica, no agotan el conocimiento total de la realidad. Y existe también, la necesidad de conocer la esencia y el valor de la realidad de la vida, y la de saber como usar el saber científico, en su aplicación, metodología o proyección, y esto compete a la reflexión filosófica y ética. El conocer cuantitativo exige una integración cualitativa que escapa al análisis empírico experimental. La alusión a los valores en la ciencia ha sido lúcidamente expresada por Jaspers, (16) científico y filósofo, que advierte los límites de la exploración cuantitativa de la realidad y la necesidad de reavivar los fines de la actividad científica. Popper y Eccles subrayan el vínculo entre la ciencia y la ética como una exigencia intrínseca del mismo proceder y del progreso de la ciencia, superándose así el mito del siglo XIX del progreso fundado sobre la confianza ciega e indiscriminada en el avance tecnológico, exigiéndose ahora una reflexión moral que establezca los confines de licitud de la búsqueda y de la aplicación de los resultados. Sin embargo y tal como la historia lo ha demostrado, estas cuatro décadas de desarrollo y de creciente interés por ella, no han bastado para resolver de un modo interdisciplinar, académico, y pluralista las grandes cuestiones sobre el deber hacer, -que además suele llegar posterior a la realización del acto que propone prohibir-, tampoco ha sido suficiente el diálogo de los expertos, sino que se ha puesto de manifiesto, que la sociedad requiere intervenir sobre estas cuestiones inéditas. Pero además es necesaria una reflexión jurídica de la defensa de la vida (13, 17), que no solo proponga leyes por intereses varios, sino que verdaderamente analice las diversas visiones antropológicas, porque de éstas derivarán las posturas éticas. La tardanza en la respuesta ética frente a la multiplicidad de novedades biotecnológicas se suele dar por dos factores: la interdisciplinariedad y el pluralismo (18). Su definición más conocida es la referida en la primera edición de la Enciclopedia de Bioética (1978)

*“El estudio sistemático de la conducta humana en el campo de las ciencias de la vida y del cuidado de la salud, examinada a la luz de valores y principios morales” (18, 19),*  
que fue actualizada en 1995 como:

*“El estudio sistemático de las dimensiones morales – incluida la visión moral, las decisiones, la conducta, las líneas guía, etc. – de las ciencias de la vida y de la salud, con el empleo de una variedad de metodologías éticas en un planteamiento interdisciplinario”(20).*

Es decir que la bioética constituye una disciplina que estudia en modo riguroso, el ámbito de la praxis humana que hace referencia a la biología como competencia respecto a la vida en general, y a la medicina como competencia en el cuidado de la salud, reconociendo la interdisciplinariedad y el pluralismo como caracteres estructurales del saber bioético y explicitando las dimensiones morales. Por ello se puede decir que la bioética es un conocimiento práctico que reflexiona sobre los límites lícitos de las intervenciones del hombre sobre la vida, a través del desarrollo de la ciencia y de la tecnología de la biomedicina (15,21).

Se clasifica según sus niveles y aplicación de conocimiento en:

– bioética general

➤ Estudia la fundamentación ética, aporta el discurso sobre los valores y los principios originarios, y constituye las fuentes documentales de la bioética

– bioética especial

➤ Analiza los grandes problemas, de reciente creación y los habituales, siempre bajo un perfil general, tanto en el campo médico como en el biológico (ingeniería genética, aborto, eutanasia, clonación, fecundación artificial, etc.)

– bioética clínica (o decisional)

➤ aplicación de las teorías éticas y de los principios generales adaptados a los casos clínicos concretos, a la búsqueda de indicaciones para la acción (1, 3, 4,).

La fundamentación antropológica que todos los problemas bioéticos tienen, permite una argumentación racional, -común a todos los hombres-, donde el valor de los argumentos está fundado sobre la naturaleza de las cosas. Dado el nexo entre antropología y ética, es necesario comprender quién es el hombre, y desde la visión que se tenga surgirán diversas respuestas sobre su actuar moral. Ya que *“en las posturas éticas existe implícita o explícitamente, una determinada concepción antropológica, y de esta visión del hombre derivan las posiciones éticas”* (17).

Si bien en otro de los capítulos de este libro se describirá más ampliamente a la persona humana, cabe señalar que ésta posee por su **esencia** cuatro dimensiones inseparables, interrelacionadas y manifestadas de manera diversa durante los distintos momentos de la **existencia**:

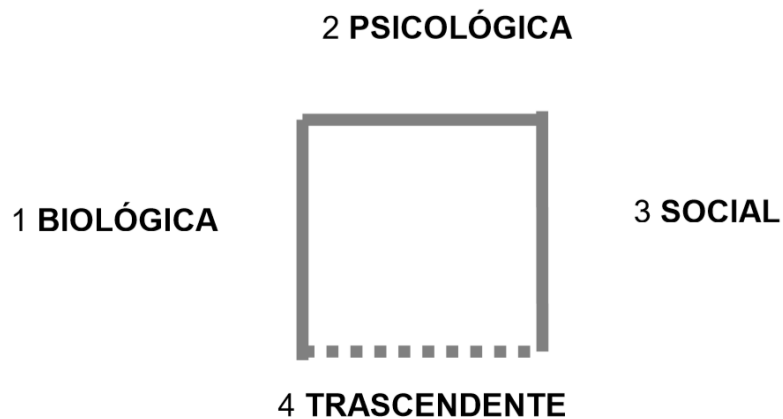
- la biológica o física, que es el organismo corpóreo, campo de estudio de las ciencias médicas y biológicas;
- la psicológica, en la cual se engloban las emociones, la inteligencia, la capacidad de pensamiento; requiere de la materia neurológica para expresarse.

---

5 Ética: en cuanto ciencia y disciplina escolástica, es una reflexión crítica práctica, sobre el comportamiento humano libre, porque trata de verificar el sentido y el valor de determinadas elecciones y acciones, para discernir lo que es bueno o no, para hacer evolucionar el actuar humano hacia mejores formas. Se da sobre la base de la razón. Es una ciencia práctica

6 Moral: Pertenciente o relativo a las normas de conducta. Parte del fuero interno de la persona. Conducta humana en relación a las normas.

- la social, por la que es factible la interrelación con nuestros congéneres y se adquieren roles que moldearán el comportamiento y que influyen en la dinámica misma de la sociedad;
- y la dimensión trascendental o espiritual, que es la que impulsa al hombre a superar los límites de su finitud corpórea. Es justamente esta dimensión espiritual la que nos diferencia de otras especies, porque constituye la direccionalidad hacia un bien superior y hacia la auto perfección (5, 6, 23, 24, 25, 26, 27)



Las tres primeras dimensiones pertenecen al mundo físico. Requieren de la materia para manifestarse y por consiguiente son limitadas. Y en cuanto a su conocimiento, se hacen evidentes por las ciencias empíricas, es decir por el método científico que verifica la existencia de algo, con cuantificación y medición (2, 5, 6, 21, 22). Por ejemplo, los límites corporales parecen haberse olvidado, cuando se pretende eliminarlos, manipulando la vida desde su inicio, hasta la muerte. Sin embargo es perfectamente demostrable que la materia posee límites en su existencia.

Por otro lado, la dimensión trascendente no es física, y por consiguiente no se evidencia empíricamente. Al ser espiritual no es limitada y su conocimiento se logra por la constatación del fenómeno, y por la contrastación de sus efectos (2, 5, 6, 21, 22). Trasciende la organicidad y la funcionalidad biopsicológica.

Esta dimensión trascendente proporciona al hombre una identidad de persona. sin importar las limitaciones que puedan existir a nivel físico, y esto incluye las fisiológicas como serían aquellas a las que se ve sometido una persona desde su gestación, cuando depende físicamente de otro organismo, hasta las limitaciones patológicas, como sería un paciente en estado de inconsciencia. Sin importar las limitaciones psicológicas, ya fueran desde la debilidad mental hasta una patología psiquiátrica severa. Sin importar las limitaciones sociales que puedan existir, desde la marginación hasta la improductividad y peso económico. Ontológicamente, sin importar las eventualidades externas, el hombre es persona, y por esa cualidad, es capaz de trascender su naturaleza limitada y finita (1, 5, 6, 23).

## Libertad

La racionalidad común a todo el género humano, permite la convivencia, el intercambio cultural e incluso el afectivo. Está ligada a la verdad objetiva. De otra forma no podría existir la libertad. Y solo el acto humano libre es sujeto de juicio ético (18). Porque la razón humana es autónoma y la afirmación del valor absoluto de la vida humana, son una base suficiente para la fundamentación de la ética racional. Por ejemplo existen conceptos que intuitivamente toda persona conoce, aún desde que tiene uso de razón. El más importante para la bioética se refiere a la inviolabilidad de toda vida humana (1, 5, 10). De no ser así, no habría necesidad de justificar de ninguna forma el uso, manipulación o aniquilamiento de ciertos momentos o condiciones de la vida de personas. A nadie importaría, ni habría que dar tantos saltos cualitativos para auto justificar, en un primer momento, y validar después ante la sociedad, tales acciones. Esto quiere decir que el derecho a la vida y su inviolabilidad absoluta es el primero y principal derecho de cada hombre, independientemente de los accidentes de su existencia (1, 2, 5, 10, 17, 28). Cada persona lo posee por el mismo hecho de serlo, y como tal debe ser respetado. Reconocer este derecho, se basa tanto en la naturaleza misma de las cosas, como en la experiencia (6, 8, 23, 24).

No es posible ser libres, si no hay una conexión real con el ser, porque el ejercicio de la libertad requiere el conocimiento de la verdad. Si se rompe esta conexión, el hombre pierde su libertad porque parte de la afirmación de que la libertad fuera exclusivamente una autodeterminación, y que tuviera un inicio absoluto, desligado de todo acto precedente. Sería pretender que la libertad humana no estuviera ligada a nada previo y por consiguiente fuese un acto constitutivo y creador de la persona misma (28). Sin embargo, esto es lo que algunas posturas en bioética proponen (30). Y justamente el concebir la libertad humana desvinculada de la verdad, es lo que crea la división fundamental entre las diversas posturas que fundamentan esta interdisciplina (1, 2, 14, 17, 24, 29, 30, 31).

La bioética no tiene como finalidad desacreditar a la medicina, sino más bien recordarle sus raíces hipocráticas, cuyo modelo proporciona dos vertientes: un fundamento naturalístico, por el cual se reconoce que para cada enfermedad existen causas etiológicas naturales; y un fundamento dialógico, en cuanto a que si bien el conocimiento médico tiene por objeto el cuerpo, la vía de su comprensión es la del conocimiento de la totalidad del hombre. (16)

Este concepto es diverso del que propone la perspectiva materialista de hoy, donde se niega esta uni totalidad del cuerpo con las otras dimensiones de la persona. De tal manera que así, la medicina actual propone una relación con la biología corpórea. (16, 33). En esta reducción al mero plano orgánico, la enfermedad solo puede ser observada como una anomalía, dentro de la factibilidad de lo biológico.

Y justamente de esta doble vertiente dicotómica surgen dos posibilidades: la de permanecer en el monólogo científico, o la de inclinar la balanza al otro extremo, que es el diálogo exclusivo con el paciente, dejándole a éste la elección directa, sin que llegue a ser una decisión verdaderamente libre, sino a lo mucho, solamente autónoma. Estas son algunas de las propuestas de los diferentes modelos de bioética, que en ambos casos fomentan una asimetría en la decisión.

La libertad puede definirse como:

<b>LIBERTAD</b> =	<b>CONOCIMIENTO</b> DEL ACTO, DE SU FINALIDAD y DE LOS MEDIOS UTILIZADOS
	<b>+</b>
	<b>VOLUNTAD</b> DE EJECUCIÓN DEL ACTO

Sin embargo existen otros enfoques en los que sin negar el valor del conocimiento empírico, éste se pone al servicio del diálogo que parte de la razón y de la relación humanas, tomando en cuenta todos los elementos reales que intervienen en la dinámica terapéutica, como lo sería “dar la palabra” también al embrión, cuando se trata de una decisión sobre el aborto, o bien “escuchar” al enfermo terminal inconsciente en la decisión sobre su muerte. Es decir de un enfoque antropológico que contemple a toda la persona y a todas las personas, ya que la integración antropológica es indispensable como punto eficaz de encuentro entre la autonomía y la responsabilidad. El deber moral se vincula a la libertad, por la que es necesario conocer las razones, -y no solo los motivos-, de tales obligaciones. De otra forma se volverán imposiciones extrínsecas, y no aprehendidas interiormente.

### **Fundamentación Filosófica de la Bioética: Modelos.-**

La deontología médica proporciona normas de comportamiento e indica límites sobre el cuidado de la salud, en particular para el médico; y la bioética intenta reflexionar las razones por las cuales se debe actuar de una cierta manera en la reflexión filosófica sobre la vida. El conocimiento filosófico se confronta con los datos empíricos sobre la vida, que provienen de los hallazgos científicos y tecnológicos, así como de otras áreas, tales como los jurídicos, los económicos, los políticos, los sociológicos, los religiosos, etc. Es fundamental explicar los principales modelos y argumentos que fundamentan la bioética, y que se acercan o contraponen entre sí, para adquirir un conocimiento crítico sobre el tema (36). Partir de cada uno de ellos, ofrece resultados de juicio ético diferentes. Por ello no existe una sola visión, sino varias. Sin embargo no es coherente, ni lícito pasar de una a otra, según el caso de que se trata. Debe intentarse entender las razones de cada una de ellas y sus consecuencias, para que se pueda aceptar la que aporte razones más convincentes, aunque resulte la más ardua de seguir. Ya que solo la adhesión a la verdad encontrada y concordancia de vida, hace feliz a la persona humana. Puede observarse que existe una primera división de los modelos, ocasionada por la aceptación y reconocimiento de la verdad, dividiéndose en corrientes de pensamiento cognitivistas, si aceptan que es factible conocer, aunque sea de manera parcial e imperfecta la verdad. Y no cognitivistas si se afirma lo contrario. Las corrientes filosóficas no cognitivistas proponen la inexistencia y/o incapacidad de conocimiento de la verdad objetiva común, es decir que no pueden unificarse valores, por desconfiar en la capacidad de la razón humana para elaborar una moral universal, y por los sistemas filosóficos racionales modernos. Presuponen que la única vía que queda a la postmodernidad, es renunciar a resolver cuestiones últimas que considera insólitas e insensatas, restando solo la aceptación del politeísmo ético, en el que cada visión subjetiva se acoge pasivamente y se legitima cualquiera de sus contenidos, de modo equivalente a algún otro (1, 2, 6, 21, 32).

<b>Cognitivistas (Realistas)</b>	<b>No cognitivistas</b>
La verdad existe	La verdad NO existe, o no es factible conocerla,
Es factible conocerla	o como consecuencia, el hombre, la “crea” individualmente
Los hechos están vinculados a la verdad	Los hechos NO están vinculados a la verdad

La cultura contemporánea está intrínsecamente caracterizada por el pluralismo y la secularización. En el plano moral hay por tanto, diversidad de ideologías, creencias y concepciones filosóficas. Por ello es oportuno delinear una reseña de las diversas posiciones presentes en la literatura, para evidenciar la complejidad y la dificultad del debate actual sobre la fundamentación ética de la bioética. Con mayor detalle se explicarán características generales de algunos de los modelos más frecuentemente encontrados en documentos, acciones, legislaciones, y decisiones en torno a la bioética, iniciando con todos los modelos no cognitivistas y finalizando con el personalismo como único ejemplo de modelo cognitivista.

### **Modelo liberal o libertario.-**

Afirma que los juicios sólo pueden ser medidos con los hechos, pero que es imposible pasar de los hechos a los valores y a las normas éticas. Propone entonces, una fundamentación subjetiva de las normas y de los valores. No reconoce la verdad sino que propone que cada sujeto va originando “su propia” verdad, adecuada a cada circunstancia de su vida. Por consiguiente tampoco existe un bien universal, sino que cada sujeto decide lo que para él es bueno. Rechaza la intuición, el consecuencialismo, la teoría del observador imparcial, la teoría de Kant y el naturalismo, porque las considera basadas en presupuestos injustificados con resultados sólo formales (32). Coincide en el plano teórico con el pluralismo bioético que abarca tanto la pluralidad ética como su irreductibilidad. En este modelo es lícito lo que se quiere y acepta como libremente querido, mientras no lesione la libertad ajena. Sin embargo este último punto dependerá de que dicha libertad pueda ser expresada por “el otro”.

Esta orientación de pensamiento subjetivista conceptualiza a la libertad y a la autodeterminación como fundamento de las elecciones morales. La fundamentación del juicio ético reconoce como base de todo juicio moral el principio de autonomía y de autodeterminación, desligado de la verdad objetiva y vinculante, independiente de toda referencia al bien objetivo de la persona. Es decir que la opción ética no tiene necesidad de justificaciones, sino solamente de motivaciones subjetivas como son las emociones, los deseos y en general todas las situaciones subjetivas que toma en consideración la moral de situación, y la intencionalidad de la acción (35, 36). Su modo de resolver los dilemas que surgen, sin caer en el nihilismo, es a través de criterios de rectitud moral o a través de procedimientos comúnmente aceptados. Y ya que no es posible compartir una moral sustancial universal, entonces propone hacerlo al interior de comunidades morales convergentes, que solo logran con dividir con otras comunidades morales divergentes, procedimientos de negociación formales y extrínsecos, para la resolución de controversias bioéticas. Dichos procedimientos consisten en la estipulación de contratos o acuerdos entre quienes tienen conceptos morales divergentes, basados en el consentimiento informado como única fuente de autoridad moral (36). Este procedimentalismo constituye la única moral laica

factible en la bioética post moderna pluralista, según el libertarismo. En ella cada uno puede mantener sus propios conceptos éticos y simultáneamente convivir con quienes tienen visiones éticas diversas e indivisibles. Sostiene que el debate público sólo es factible si se busca el origen de la autoridad moral, aunque no en sus principios sustanciales, sino en el mero acuerdo entre sujetos o entre comunidades morales. Sin embargo entre los argumentos contrarios a este modelo se observa que se pretende garantizar solo en el plano procedimental y formal, la negociación de las controversias, pero no se explica cuál es el fundamento del contrato.

---

7 Irrectitud: que no reconduce a elementos comunes y unívocos.

8 Moral Sustancial: lo que es bueno o adecuado y lo que es malo o inadecuado.

Y tampoco se explica quién es el sujeto moral que debe decidir. Además de excluir a quienes no puedan decidir, y de equiparar libertad con autonomía. La falacia de este sistema ético se encuentra en que la libertad no es el primer valor de la persona, ya que la vida es el fundamento de la libertad misma, y que la libertad implica responsabilidad porque implica el conocimiento del bien y la voluntad de actuar ese bien.

En bioética esta posición individualista ha sido sostenida sobre todo en el campo de la sexualidad y de la procreática, así como del aborto y de la contracepción. Pero hoy se tiende también a justificar la determinación por parte del sujeto acerca del momento de su muerte, mediante un testamento de vida o de voluntad anticipada, así como en opciones respecto a la identidad sexual, entre otros temas.

El pensador más radical en Europa ha sido H. Marcuse, quien en su obra *Eros e Civiltà* (1) sostiene que la humanidad debe de liberarse de tres ataduras para conquistar la libertad:

1. la libertad del trabajo dependiente, porque este ata las manos.
2. la libertad de la familia, porque la familia es una prisión y el matrimonio es una represión, atando los sentimientos.
3. la libertad de la moral, porque ata las ideas.

La falacia de este sistema ético se encuentra en que la libertad no es el primer valor de la persona, ya que la vida es el fundamento de la libertad misma, y por consiguiente el valor primario, y por otro lado en que la libertad no puede ser válida sin responsabilidad.

Los principios que emergen del libertarismo son el de autonomía como primer lugar en la jerarquía de valores, y el de beneficencia.

La autonomía o principio de permiso, es la única condición de posibilidad de la moral, y fija los límites en la relación entre individuos sin juzgar su visión ética. Por lo tanto el sujeto moral es el que puede expresar el consentimiento autoconsciente, capaz de racionalidad y de autodeterminación. Quienes no puedan hacerlo sólo serán considerados personas en base a lo que decidan los agentes morales, ya que solo estos gozan de adecuada protección.

El principio de beneficencia en el libertarismo es la individuación del sentido del bien. Como un hacer al otro lo que él considere su bien, excluyendo la posibilidad de su universalidad.



## Modelo utilitarista.-

Este modelo propone la utilidad social como valor supremo en la jerarquía de los valores. Busca la maximización del placer y/o preferencia, con el mínimo dolor y/o frustración, en referencia al acto mismo o a la regla de la utilidad. Este modelo es de gran importancia por su gran influencia y difusión, en particular en su versión del consecuencialismo, del bienestar y de la igualdad agregacionista (32, 34, 37, 38). El cálculo de la utilidad, como sinónimo de bienestar que es la causa única del acto, debe tener en cuenta los intereses de cada individuo y del resto de la sociedad, considerada en su conjunto. Es decir, la suma de intereses agregados.

Para esta última prevalecen los intereses de “la mayoría” sobre los intereses del individuo. Por ejemplo, puede suprimirse una vida, según esta fórmula, si se prevé un beneficio para quienes pueden decidir o para una mayoría.

---

9 Es una ética consecuencialista en lo referente a que justifica los enunciados morales en base a la valoración de las consecuencias que produce una acción, y no sobre la base del agente o del acto en sí.

10 Es una teoría del bienestar, porque considera éticas las acciones que reportan las consecuencias mejores en términos de utilidad social o personal, que coincide con el bienestar o felicidad, considerada como la satisfacción de necesidades, es decir el mayor **beneficio** por el menor **costo**, no necesariamente económico, es decir la satisfacción placentera versus el dolor o sufrimiento.

Su metodología consiste en el cálculo de la utilidad, como sinónimo de bienestar que es la causa única del acto debe tener en cuenta los intereses de cada individuo y del resto de la sociedad, considerada en su conjunto. Es decir, la suma de intereses agregados (agregacionismo). Sin embargo, el utilitarismo no demuestra, sólo rechaza, un hecho innegable en cualquier persona: esto es que se puede elegir una acción que no cause placer, solo por reconocer que se tiene el deber de hacerlo. Por otro lado existe una gran dificultad en conciliar intereses, placer subjetivo, y reglas sociales de convivencia mínima, que tampoco explica el utilitarismo. Y se puede caer en una ética del poder, de quien lo tenga para hacer valer sus preferencias.

El común denominador es el rechazo de la metafísica y la desconfianza consiguiente respecto del pensamiento de poder alcanzar una verdad universal, es decir una norma válida para todos en el plano moral. La elección moral debe ser basada en la obtención del mayor bienestar factible, de apoyar las preferencias y de minimizar los sufrimientos, para el mayor número de individuos: utilidad social. El principio básico es el cálculo de las consecuencias de la acción con base costo-beneficio, aunque ese principio no puede ser aplicado de manera última y fundamental "sopesando" bienes no homogéneos entre sí.

Existen diversas visiones del utilitarismo: el hedonista según el cual el valor se identifica con el placer y el anti valor con el dolor; el de las preferencias que enfatiza el valor de la satisfacción y realización de un deseo para alcanzar una finalidad identificado en base al utilitarismo liberalista con la autonomía del agente racional (34); el del acto (37), que propone la teoría de la obligación, que calcula el costo / beneficio de una acción que debe maximizar el bienestar o las preferencias, pero ese principio no puede ser aplicado de manera última y fundamental comparando bienes heterogéneos y no equivalentes; el de la regulación (38), que considera como deber los actos que produzcan utilidad y/o bienestar.

Toda la bioética utilitarista se fundamenta en un concepto empírico y sensitivo que atribuye una superioridad a las sensaciones que a la razón. Porque lo más elemental es la capacidad de experimentar placer o dolor, En nivel intermedio de importancia se clasifica la preferencia del placer al dolor, que presupone una capacidad de razonamiento comparativo de sensaciones, con proyecciones al futuro, que incluso algunos animales pueden experimentar (37). Y por último, está la capacidad de autonomía que coincide con la autodeterminación de la racionalidad y del deseo. Así, la subjetividad personal puede crecer o desaparecer incluso, dependiendo de su nivel de conciencia. Y para el utilitarismo sólo es persona quien logra percibir, elaborar dichas percepciones y decidir autónomamente, reduciendo así la subjetividad personal a la presencia de funciones, prescindiendo de consideraciones cualitativas sobre sus preferencias.

Sin embargo, el reconocimiento del derecho a no sufrir, no implica tener el derecho de vivir. Es decir se puede terminar con la vida de alguien si no se le causa dolor, o bien a causa del dolor presente o previsible para el futuro, se tiene la obligación según el modelo utilitarista de terminar con la vida de alguien. Por lo tanto la vida solo tiene valor si sus condiciones son placenteras, y en caso contrario "no vale la pena" ser vivida (32, 37). Es decir que se elabora el concepto "calidad de vida" que contraponen al concepto de "sacralidad de la vida".

Las consecuencias de valorar la vida, en función a la percepción de sensaciones, son múltiples pero en particular pueden señalarse:

a. que no se tome en consideración la protección de los intereses de los individuos "insensibles" en coma vegetativo.

b. que se justifique la eliminación de los individuos que sienten, pero cuyo sufrimiento supera al placer, o de los individuos que provocan a los demás cuantitativamente más dolor (discapacitados).

c. que se justifiquen las intervenciones que suprimen incluso la vida humana con tal de suprimir únicamente el sufrimiento (aborto eugenésico y eutanasia).

Pero en todos los casos la elección moral se basa en la obtención del mayor bienestar factible, apoyando las preferencias y minimizando los sufrimientos, para el mayor número de individuos: produciendo así la utilidad social, para aquellos sujetos con una posible vida de calidad. Esta calidad se mide en términos de bienestar sumatorio, y el utilitarismo propone una moralidad en la que el valor de la vida se subordina a la presencia de esta calidad. Esto se contrapone a la ética tradicional que sostiene que la vida es un valor absoluto, independientemente de su calidad (39, 50). Existen diversas vertientes o variaciones del utilitarismo:

a. La deontología prima facie: todos los valores son reconocidos de manera general, pero no son valores absolutos. Se admite como indiscutibles algunos valores como el respeto a la vida y el no matar, pero estos no constituyen una jerarquía absoluta, sino que son valorados en una escala gradual, en función de las circunstancias de la situación concreta. Se habla por lo tanto de deberes, relativos que admiten excepciones.

b. El contractualismo: que ya ha sido explicado, señala la necesidad de estipular un acuerdo entre algunos individuos que constituyen la "comunidad moral". Busca un consenso en el plano colectivo acerca de normas y procedimientos que regulen la convivencia social. Se nota el progresivo desplazamiento de la reflexión moral desde el subjetivismo radical hacia la búsqueda de soluciones más ampliadas. El acuerdo pragmático se justifica a la luz de la teoría del sentido común en moral, a partir de concesiones morales compartidas y sistematizadas por la mayoría. Además, pueden proponerse normas en las que se excluya a los sujetos que no forman parte de la comunidad que logra establecer acuerdos. Es decir, de la comunidad con capacidad de razón, como puede ser el caso de los más débiles, pacientes inconscientes, embriones, etc.

c. El principialismo: Surge desde la reflexión de la bioética de los Estados Unidos (40) y es una de las corrientes más difundidas en México. Entre los diferentes modelos de la ética, es decir: la teoría, los principios, las normas, los juicios y las acciones, el principialismo sostiene que es inevitable en el debate pluralista actual, elaborar una bioética "intermedia" es decir que se limite sólo a los principios, sin llegar al nivel de las teorías, e independientemente de la divergencia entre ellas. Su propuesta es encontrar un acuerdo práctico sobre algunos principios, pero sin proporcionar una justificación teórica de fundamentos. Se aplicaría a la resolución de problemas bioéticos emergentes, donde una pluralidad de principios sin obligación absoluta, como el de

autonomía, ampliamente explicado, el de beneficencia en el sentido que da el utilitarismo, el de no maleficencia que es el principio hipocrático de no hacer daño, y el principio de justicia como equidad distributiva, en relación a la economía sanitaria (1). Los principios que son óptimos en la formulación abstracta son utilizados sin una jerarquía o subordinación entre ellos. Por tanto, la aplicación lleva el riesgo de desbocar un relativismo ético (41). Constituyen la base para estipular acuerdos pragmáticos no absolutos, no jerarquizados, y no irrevocables, sino adaptables a la particularidad específica de situaciones concretas.

La base del razonamiento moral son juicios ponderados, que surgen de la experiencia y no de una fundamentación sólida, que intentan una mediación entre el deductivismo y el inductivismo, pero poniendo gran distancia entre ambas. Por ello estos principios siempre pueden ser sujetos a verificación o incluso a falsificación, porque dado que nacen de la experiencia, una nueva realidad puede hacer que deban reformularse. Puede decirse que el principialismo es siempre inestable, con principios que deben tenerse en cuenta, pero sin estar obligados a seguirlos, o que esto dependerá de las circunstancias. No es un sistema lógico o sistemático, pero tampoco es reducible a la casuística. Es más bien una modalidad de procedimiento variable en el que el significado que se le otorgue a cada principio se da según la circunstancia (32). Tal vez por ello tiene tanto impacto, porque no compromete a nada, pero recubre la acción de una intención adecuada y constituye una vía de racionalización justa para tomar decisiones (42). Además, cada uno de los cuatro principios admite excepciones. Y esto resulta muy arbitrario y por ende muy cómodo. Puede sin embargo concluirse que el principialismo presupone que la razón es incapaz de alcanzar verdades absolutas, y que solo puede limitarse a orientar pragmáticamente las mejores decisiones para determinadas situaciones. Pero incluso si presupone una tal debilidad de la razón, al menos la aceptación de la razonabilidad admite, aunque sea una oscura intuición de una verdad racional, de otra forma no tendría sentido decir que un principio o una teoría sean más o menos razonables que otras. No habría ningún criterio para ello. El paradigma de los principios está en riesgo de destruirse, por renunciar a una justificación fundamentativa: si la interpretación sustancial de cada principio se lleva a sus consecuencias extremas, se puede evidenciar la incompatibilidad de algunos principios y por lo tanto la falta de posibilidad real de tales teorías éticas. Por lo tanto, se trata de un modelo que no proporciona una guía operativa en el ámbito aplicativo, y que expone los principios a interpretaciones variables e inestables (32, 43). Puede decirse en resumen que el principialismo propone una ética formal de los bienes, que es la exigencia formal y universal de los valores, y que se hace realidad en los actos de evaluación dictados por las circunstancias, fundamentada en un sentido racional y universal, pero buscada y orientada por la evaluación subjetiva.

## **Modelo de la Bioética de la Virtud.-**

Este modelo se fundamenta en el renacimiento de la teoría de las virtudes o aretológica. Subraya el papel del agente moral, más que de la acción, sobre la reflexión personal que se refiere a la clase de persona que quiere y/o debe de llegar a ser el agente moral, en contraposición con la impersonalidad de la pregunta sobre lo que se debe hacer (44). Es decir, pone atención en la motivación ética y la intencionalidad interior, sin reducir la actuación moral a la mera obediencia extrínseca de las reglas. Hace referencia al camino individual arduo de la “vida ética”, en la que hay un esfuerzo por vivir con excelencia, es decir más allá de lo que las normas indican. Desde el punto de vista del dilema bioético, la reflexión se da en lo concreto y en lo complejo de la situación, así como sobre la necesidad de formular juicios prudenciales sobre las acciones aisladas, con adaptación al contexto histórico y socio cultural en el que se actúa (45).

Se han desarrollado dos vertientes:

a.- Concepto neoaristotélico. –

Inspirada en la teoría aristotélica, finalístico- metafísica, de las virtudes (46), que es una orientación objetiva y universal, en la que la virtud es identificable en el contexto de una unidad armónica y sintética, y que se entiende como la realización de una finalidad en el interior del sujeto. Para esta impostación la virtud corresponde a la excelencia de la razón, discerniendo y decidiendo el justo medio.

Este concepto se inserta con la tradición médica hipocrática y propone una reflexión filosófica intrínseca a la praxis sanitaria, con el objetivo de elaborar una filosofía intrínseca a la praxis, buscando conocer las razones de la medicina. Considera que tanto la medicina como la filosofía no pueden dejar de vincularse, respetando sus propios marcos

---

11 Areté en griego significa virtud

12 La teoría aristotélica de las virtudes comprende la realización de un fin interno del sujeto moral como persona virtuosa, que mediante la recta razón discierne y decide según el justo medio.

conceptuales y su metodología, es decir reconociendo la originalidad y complementariedad epistemológica de ambas ciencias. Se trata entonces de una reflexión filosófica sobre la naturaleza y fines de la medicina, a partir de los cuales puede deducirse sus normas éticas. Y no consiste, en cambio, en la mera aplicación de conceptos filosóficos a la medicina. Esta postura adopta una actitud crítica hacia la filosofía que se apoya en teorías externas inspiradas en la autonomía, la utilidad o la casuística.

Analiza la enfermedad desde la fenomenología como el momento en el que la corporeidad e identidad personales expresan la vulnerabilidad ontológica del hombre, frente a la que el médico, por sus conocimientos, que le permiten ayudarlo, adquiere una posición superior en este binomio de interrelación humana. Pero en todo caso manifiesta el desequilibrio que puede traducirse en un paternalismo por parte del médico, que es quien sabe lo que hay que hacer, o bien de autonomía del paciente, que impone, contractualmente al médico, sus deseos, para que éste los ejecute.

Entre estos dos extremos, la bioética de la virtud propone una postura intermedia que es la "relación curativa, o terapéutica"<sup>13</sup>, basada en la prioridad jerárquica del principio de la beneficencia en la relación médico-paciente. La, también llamada, "medicina relacional se fundamenta en el reconocimiento de la práctica médica como intrínsecamente inspirada en la virtud del médico, que está llamado a actuar por el bien del paciente. La virtud se define, entonces, como la obligación ética que surge del acto profesional frente al hecho de la enfermedad. Es la virtud del cuidado y curación. Requiere estar convencidos de la búsqueda del bien para el paciente, y especialmente de la capacidad de formulación de juicio sobre lo que el bien del paciente supone, para cada caso particular. Se contrapone al principialismo, y a modelos basados en teorías sistemáticas, como la deontología, por la fundamentación moral del deber; o a los que basan las reglas morales según las consecuencias (4, 8).

b.- Y la bioética inspirada en la teoría de Hume, o empirística de las virtudes (47), que es una orientación de empirismo y particularidad, siendo las virtudes irreductiblemente plurales, variables y no jerarquizables. Exalta las dimensiones empírica y pasional al tomar la determinación de cuál es la "vida buena"<sup>14</sup>, cualquiera que ésta llegue a ser. Esta corriente de pensamiento propone una base de percepción o sentimiento de agrado, de satisfacción o de aprobación provocada por la sensación de placer, que está asociada a ciertas acciones, habitualmente por convencionalismo. Es una orientación subjetivista y empirista, considerando la virtud necesariamente plural, variable y no generalizable (8, 32). Se expresa también en la visión comunitaria (39) que propone definir la "vida buena" como aquella encarnada en la vida de la comunidad que históricamente se sitúan en la bioética narrativa, que enfoca su interés en la casuística clínica. Así la virtud consiste en percibir las semejanzas y las diferencias entre los diversos casos y así elaborar a partir de éstos un modelo de acción buena. Es un método de razonamiento del ámbito moral, por analogía. La virtud consiste entonces en describir el acto virtuoso, a partir del análisis de los casos (40, 48).

En general, la bioética de la virtud no se ha desarrollado homogéneamente. Su mayor mérito consiste en señalar para la reflexión ética, la importancia de la subjetividad interna, la motivación y el hábito del actuar ético, sobre la especificidad de cada caso, así como sobre el valor de las relaciones entre médicos y pacientes. Pero en cambio sus límites consisten en que no aclara la dialéctica entre la razón y la emoción, enfatizando a veces

---

13 Relación curativa: "healing relationship" (32)

14 Vida buena es el término que se utiliza como equivalente a vida ética, o a actuar éticamente. Al buscar la vida buena se busca en realidad una vida que busque el Bien, y, por ende, lo ético.

15 Para la ética de la virtud basada en Hume, el hombre virtuoso es aquel a quien sus pasiones o emociones lo orientan hacia la ética.

una o la otra, sin explicar las razones; en que, refiriéndose tanto al agente como sujeto único, como plural, no ofrece una justificación clara del presupuesto universal, dejando abierta la posibilidad de una interpretación relativista e historicista de cada situación. Lo universal se justifica en el contexto de una visión finalística, pero se suprime el marco conceptual, por lo que puede llegar a ser la descripción del actuar de una comunidad históricamente determinada, o de una praxis o de un individuo (8, 32).

### **Modelo Sociobiologista:**

El naturalismo sociobiologista propone una ética basada en el evolucionismo. Para este pensamiento los valores presentes en un cierto grupo social, en un determinado momento histórico, constituyen la respuesta de los individuos seleccionada naturalmente para la adaptación al ambiente. (1, 2).

Está basado en dos principios: La prioridad de la especie respecto al individuo por el principio de selección. Y la coincidencia evolutiva del comportamiento con los valores morales reconocidos, por los cuales él “así es”, igual al “así debe ser”.<sup>16</sup>

Su desarrollo a los 30 años del nacimiento del término bioética ha sido escaso. Tanto que, en algunos textos, su descripción ya no se menciona (3, 32). Sin embargo, la idea principal que propone esta serie de teorías nacidas del naturalismo y del empirismo, se encuentra hoy mayormente expresada en el derecho positivo, en materia de salud, que se ha explicado largamente en diversos textos de biojurídica (7, 13, 17,) y se infiere de algunos otros (21, 30, 34). Así el argumento de legislar sobre un hecho, solo porque ya se realiza, es típicamente un ejemplo de este modelo.

Se cree por ello, suficiente describir y observar empíricamente los comportamientos de un grupo social para extraer de ahí normas de conducta para la colectividad, lo cual desemboca inevitablemente en el relativismo historicista, ya que no se busca específicamente el bien, ni se define éste, sino que simplemente se propone que una vez que se actúa de un determinado modo, éste queda validado, sin importar qué es lo que se hace.

En el campo biomédico esto se traduce al eugenismo buscando al "niño perfecto", tanto en sentido negativo, destruyendo niños malformados, como en sentido positivo con la intervención sobre el genoma. Deseo hacer aquí un pequeño paréntesis, al explicar que la intervención en el patrimonio genético con fines terapéuticos no tiene la misma fundamentación de selección de la especie. Esta sucede solo cuando la acción tiene como objetivo mejorar selectivamente la especie manipulando los cromosomas germinales, porque esta orientación es contraria al principio de igualdad de los hombres y no respeta la dignidad de la persona. El nazismo es un ejemplo de este modelo filosófico. (31)



## **Modelo Personalista.-**

El modelo personalista es cognitivista o realista. Parte del concepto de que la verdad existe, y es objetiva e inmutable. Propone la fundamentación moral en la persona, tomándola como centro de la historia, y como fundadora de la sociedad. La persona en cuanto ser subsistente y determinado, de naturaleza racional, es el criterio de juicio de la Bioética. (1, 2, 3, 4, 5, 6, 22,23, 24, 25, 27, 29, 30).

(El personalismo) “Justifica en la bioética la tesis de la dignidad intrínseca de la persona, reconociéndola en cada ser humano, independientemente de la fase de su desarrollo físico o psicológico, de la condición de su existencia (salud o enfermedad), o de las propiedades que posee o las capacidades que está en grado de adquirir” (32).

Se reconoce la dignidad de la persona por su esencia, es decir su naturaleza, y no solamente por su capacidad de ejercer su autonomía. El personalismo acepta la indivisibilidad de una unidad físico, psíquica y espiritual o trascendente, desde el momento de la concepción hasta la muerte, y se basa tanto en el concepto aristotélico de persona como "animal racional", y la de Boecio y Aquino de "sustancia individual de naturaleza racional" (5, 6, 22, 23, 24, 25, 26, 41).

La persona se expresa en actos múltiples autoconscientes y autodeterminados que el personalismo considera como unificados por la sustancia y la esencia de la persona que permanece inmutable. Ser persona no es una categoría aleatoria. Encuentra inscrita en su ser la "ley moral natural" que capta al bien como inclinación fundamental. La ley natural es la referencia objetiva de la función moral. Es el último criterio de referencia para el discernimiento del bien y del mal, de lo verdadero y de lo falso en el ámbito moral (28).

La teoría ontológica de la persona, o personalismo ontológico, subraya la primacía de la naturaleza sobre las funciones de cualquier tipo: sensitivas, cognitivas, racionales, volutivas, etc. Sostiene que el ser persona pertenece a la naturaleza misma de cada organismo biológicamente humano, en cualquier fase de su desarrollo, desde la concepción hasta la muerte; y que no importan las manifestaciones externas de las operaciones o de las condiciones de posibilidad de su expresión, ya que considera que la persona trasciende sus propias funciones. Según este modelo la alternativa ontológica es radical, ya que solo existe la posibilidad de ser o de no ser persona. No hay estadios intermedios (24, 30). La ausencia de propiedades bio psicológicas o funcionales no niega la existencia del sustrato ontológico, que continúa siendo lo que es por naturaleza propia, ya que subsiste en sí mismo y no necesita, ni se une a nada más. De hecho preexiste a sus propias cualidades que son sólo accidentales. Si se reduce el poder ser persona a un conjunto de características que surgen y desaparecen, como sucede fisiológicamente, tanto en ciclos, como en el general deterioro de todas las funciones, sería necesario estudiar a cada sujeto, desde el punto de vista biofísico, para determinar si es o no es persona, y en qué grado lo es. Para esta reflexión puede tomarse el ejemplo de una madre que tenga varios hijos, con edades diferentes, y por ejemplo grados de inteligencia y/o de salud diferentes. Sin embargo, reconocerá a cada uno como hijo suyo, y no pondrá en duda su naturaleza de persona.

La corporeidad no niega la naturaleza del ser, sino que más bien la expresa, y es una dimensión de la cual no se puede prescindir, ya que toda persona tiene una corporeidad, y la corporeidad humana siempre pertenece a una persona. El cuerpo mismo es la persona en una unidad psicosomática que trasciende sus propias funciones. El cuerpo es la condición originaria del ser en el mundo. Es la encrucijada entre el ser y el tener. Aun cuando sea posible de hecho distinguir la subjetividad personal de la objetividad corpórea, no se puede escindir al cuerpo de la persona, ya que éste manifiesta la humanidad del ser. (32) Es decir no se puede llegar a ser lo que no se es ya, desde el principio, ni se puede dejar de ser lo que ya se es. El ser persona no tiene grados de intensidad, según el nivel de maduración físico-psicológica alcanzada. Aunque en cambio se puede llegar a adquirir, a tener, a desarrollar capacidades, órganos, o funciones que aún no se tienen (6, 24) Desde la concepción el cigoto es persona, aunque no manifieste en acto

aún casi ninguna de las características orgánicas o funcionales, del individuo ya desarrollado. Todas sus propiedades constituyen el soporte necesario del proceso dinámico, continuo y progresivo que permitirá la actualización de esas características (1, 6, 31, 49).

Del mismo modo las personas con daño cerebral, inconscientes o con capacidades intelectuales o emocionales alteradas siguen siendo personas, porque aunque estén en condiciones existenciales que impiden la manifestación de ciertos comportamientos, la ausencia funcional no altera la naturaleza ontológica (1, 2, 3, 4, 6, 17, 22, 23, 24, 29, 31,

32). Porque el cuerpo humano tiene un desarrollo ininterrumpido, que no presenta saltos cualitativos que posean un valor especial para su identidad como persona, y sin que ninguna fase sea más importante que la otra (1). Por ello desde la reflexión bioética, lo medular consiste en el origen y no en el nivel de las manifestaciones. Esta fundamentación ética exige el respeto a la vida humana, como valor primario y exige el ejercicio de una libertad responsable y de solidaridad. El personalismo piensa que debe ser puesta como prioritaria la referencia al valor de la persona fundado en su dignidad esencial y en la realización plenaria de ésta, que, si bien se realiza a través de su corporeidad, no implica el grado de manifestaciones físicas o psicológicas para lograrlo. Tal referencia funda el auténtico respeto recíproco en el plano social, como plenitud de toda la persona y de todas las personas.

Para el personalismo, el error de las teorías separacionistas, consiste en no reconocer que la presencia de una función o la posibilidad fáctica de que se manifieste, presuponen la existencia de un sujeto que hace posible el ejercicio de ciertas funciones, y no lo contrario, es decir que ciertas funciones constituyan el ser de un sujeto. Por ejemplo, no existen los comportamientos sensitivos, o de la razón o de la voluntad. Sino que existen los sujetos encarnados en un cuerpo, que perciben, razonan y quieren (4, 32, 49). Porque las cualidades abstractas no existen, sino que se manifiestan en sujetos u objetos; por ejemplo, el azul no existe, solo existen objetos de ese color. La ternura, *per sé* no existe. Solo existen personas que actúan así.

Así mismo el personalismo propone el respeto a los seres no humanos propiciando la responsabilidad plenaria con la biosfera para proteger así a las futuras generaciones. La intervención de la ciencia y de la tecnología influye sobre el equilibrio del ecosistema. El personalismo, aun poniendo al hombre en el vértice de la jerarquía ontológica, reconoce la relevancia de la obligatoriedad de respeto a los seres animales y vegetales, aunque subordinadamente respecto al sumo bien del valor de la persona.

Las consecuencias del análisis personalista y realista se sintetizan en cinco principios (1, 29, 31):

1. El valor de la corporeidad para el personalismo la persona recibe en el cuerpo su individualidad y diferenciación. En el cuerpo y con el cuerpo se manifiesta y comunica en la sociedad. En el cuerpo la persona encuentra sus límites como el dolor o la muerte en los que está implicada la participación de todo el ser personal. La persona es más rica que su propia corporeidad., pero vive una unidad sustancial con el mismo. Estas reflexiones sobre el cuerpo tienen consecuencias inmediatas en el plano de la medicina: el médico a través del propio cuerpo y de la técnica, actúa sobre la corporeidad del paciente, pero este acto médico es totalmente personalizado, porque se interviene en la totalidad de la persona, y no solo en un órgano.

2. El valor fundamental de la vida física. Aunque la vida física no es toda la persona, es el fundamento de todos los demás valores de la persona, porque todos los demás bienes y valores,

incluida la libertad, como también la conciencia y la socialidad, presuponen la existencia física del hombre. Por ello el suprimir la vida física es privar a la persona de su bien fundamental.

3. El principio de libertad y responsabilidad. El cuerpo es de la persona y ante todo la persona es responsable de él: toda la ética médica se funda sobre el consentimiento del paciente y sobre la relación de alianza entre paciente y médico. Nada se hace si no es respetando la libertad del paciente, pero éste a su vez es responsable del bien que administra y que no le pertenece como un objeto disponible, sino que constituye un valor objetivo y que precede a su libre elección, condición fundamental para el ejercicio mismo de la libertad.

El médico a su vez es persona, libre y responsable, llamado a prestar un servicio calificado, profesional en ciencia y conciencia y no puede ser reducido a un mero instrumento de la voluntad del paciente. Es competente y responsable de su bienestar desde el momento en que éste, por libre elección, le ha confiado al médico el encargo de curarlo.

El personalismo propone un modelo para entender esta relación recurriendo a la imagen del triángulo: en el vértice está el bien intangible y trascendente de la persona, es decir el bien fundamental de la vida. Hacia ese vértice deben de referirse tanto la elección del paciente, primer responsable, como la decisión del médico, responsable segundo, pero responsable calificado. El médico, por ejemplo, no podrá quitar la vida ni siquiera si el paciente se lo pidiese, ni tampoco el paciente puede pedir que se le quite la vida, porque hay un bien intangible que sobrepasa a ambos. Tampoco la sociedad puede ni por la ley ni por los comités de ética invertir este triángulo de responsabilidad, sino solamente facilitar su aplicación correcta.

Este principio no está basado en un contractualismo en caso de que coincidan los criterios del paciente y del médico, porque en ello no se basa la ética, sino en un verdadero coloquio del ejercicio de la libertad responsable cuyo fin es la promoción de la vida y de la salud del paciente.

4. El principio terapéutico se basa en la unidad y totalidad de la persona. Por ello considera que es lícito intervenir sobre el cuerpo de una persona, que ha otorgado su consentimiento explícito o presunto, solamente si hay una justificación terapéutica, es decir si la intervención sobre "la parte", va en beneficio del "todo", relativo al mismo organismo sobre el cual se interviene. Para ello tienen que excluirse otras alternativas menos lesivas de la integridad personal y tener una cierta garantía de éxito proporcionado y de ventaja sobre el tratamiento. En los casos de experimentación y donación de órganos este principio se complementa con el de socialidad.

5. El principio de socialidad/subsidiaridad implica la necesidad que tiene la persona de sus congéneres para ayudarse mutuamente reconociendo entre sí la misma dignidad para todos. Este principio, al ser aplicado al campo médico y al de la asistencia sanitaria, conlleva que se preste más ayuda a quien esté más enfermo, pero a su vez que quien recibe la oportunidad de los servicios de salud tiene la obligación de ser responsable del bien recibido cuidando del mismo. La aplicación de esta doble vertiente ayuda en el juicio ético al distribuir los recursos para la salud.

La síntesis panorámica de las diversas posiciones éticas en bioética muestra la complejidad del debate actual sobre cuestiones de la vida. Tal complejidad se presenta con particular urgencia en la sociedad contemporánea en la exigencia de una reglamentación jurídica en el plano social, para lo cual se requiere encontrar bases comunes de ética. Sin embargo, a nivel personal es indispensable hacer una opción fundamental y eligiendo una posición, basada en la sólida fundamentación filosófica de la misma.

# Aportes para una bioética medioambiental y la cohabitabilidad humana desde una visión relacional

Blas, H., & Sánchez, M. J

## RESUMEN

El presente artículo expone la necesidad de establecer una correlación entre el hombre y el medio natural y cultural como unidad de supervivencia. Se desarrollan los principales aportes a la Bioética desde la Ecoética con una perspectiva relacional. Tomando en consideración las consecuencias nefastas del desarrollo tecnointustrial sobre la vida, se analizan dos posturas extremas en ética medioambiental: el antropocentrismo y el fisiocentrismo. Estas posiciones conservan la tradicional disociación entre naturaleza y cultura como condición de base. Se propone un cambio epistémico necesario en la actitud ecológica a partir de una reorganización cognitiva que permita la creación de contextos de calidad entre los hombres como parte de la geocultura que habitan.

**PALABRAS CLAVE:** ética, bioética, ambiente, naturaleza, cultura, epistemología. (Fuente: DeCS, Bireme).

## ABSTRACT

This article shows the need to establish a correlation between man and the natural and cultural environment as a unit for survival. Ecoethics main contributions to bioethics are developed from a relational perspective. Taking into account the disastrous repercussions on life stemming from techno-industrial development, two extreme positions in environmental ethics are analyzed: anthropocentrism and physiocentrism. Both these positions preserve the traditional dissociation between nature and culture as a base condition. A necessary epistemic change in ecological attitude is proposed, based on a cognitive reorganization to allow for the creation of quality contexts among men as part of the geoculture in which they live.

**KEY WORDS:** ethics, bioethics, environment, nature, culture, epistemology. (Source: DeCS, Bireme).

<sup>1</sup> Doctor en Ciencias Naturales. Profesor Universidad Nacional de La Plata. Investigador Principal Conicet-CIC, República Argentina. [lahitte@fcnym.unlp.edu.ar](mailto:lahitte@fcnym.unlp.edu.ar)

<sup>2</sup> Magíster en Ética Aplicada. Profesora Universidad Nacional de La Plata, República Argentina. [mjsanchezvazquez@hotmail.com](mailto:mjsanchezvazquez@hotmail.com)

## INTRODUCCIÓN: DEFINIENDO UNA BIOÉTICA EN TORNO A LAS CUESTIONES MEDIOAMBIENTALES

La primera aparición del término bioética (*bioethics*) se debe a van Rensselaer Potter, quien en la década de los setenta escribe *Global Bioethics: Bridge to the Future* (1). Este texto se convierte en un hito y da inicio a fructíferos estudios en el área (2). Su preocupación original está centrada en los problemas que el inusitado desarrollo tecnointustrial plantea a un mundo en plena crisis de valores, puesto que los ideales modernos —larga mente defendidos por la ciencia positiva— parecen haber llegado a su fin. El sinnúmero de alteraciones que estamos viviendo pueden subsumirse en tres causas: 1) procesos tecnológicos, 2) problemas poblacionales, 3) errores de pensamiento, actitudes y valores de la sociedad occidental.

Respecto del primer punto, en efecto, ni el optimismo por el progreso científico ni los constantes avances tecnológicos han traído el bienestar esperado a la humanidad; antes bien, el efecto colateral del progreso parece ser el de un paradójico desastre mundial que afecta al hombre y altera su medio ambiente. Desde un desacertado optimismo de raíces modernas, las nuevas herramientas tecnológicas parecen prometer grandes recompensas sociales y otorgar beneficios privados instantáneos; sin embargo, cuando se introducen los nuevos adelantos de modo masivo en las sociedades actuales, rara vez se estiman las consecuencias nocivas que pudieran tener esas aplicaciones sobre los humanos y sus ecosistemas (3). En relación con el segundo problema, la cuestión de la alteración en los índices de crecimiento de la población mundial es hoy un tema de alarmante preocupación, al menos en las políticas y economías globales. Según un informe de la Organización de las Naciones Unidas (4), la población mundial pasa por un inusitado, generalizado, profundo y permanente periodo de envejecimiento, situación actual que muchos científicos sociales acuerdan en denominar “invierno demográfico” —término acuñado por Dumont (5)—. Desde diferentes debates y con posturas muchas veces controvertidas —como es el caso del matrimonio Ehrlich (6)<sup>1</sup> o del católico Schooyans (8)—<sup>2</sup> aparece el acuerdo sostenido sobre la atención urgente de esta problemática, estimando los riesgos reales para la continuidad de la raza humana en condiciones de supervivencia deseables.

<sup>1</sup> Es ya histórico el debate iniciado por Ehrlich, quien en 1968 escribió su obra capital *La bomba poblacional* (7), convirtiéndose en un hito de la ecología. Desde la óptica maltusiana más pesimista y radical, este autor afirma —entre otras sentencias apocalípticas— que el control de la población mundial debe ser una medida drástica que deben adoptar los Estados, paso necesario y obligado si se quiere mantener la vida humana sobre el planeta con los recursos naturales que él ofrece.

<sup>2</sup> Desde otro punto de vista, el sacerdote Schooyans (9) defiende la tesis de que el control de la natalidad ayudado por la biotecnología, en el afán de prevenir desastres mundiales futuros para la población, lleva al actual “suicidio demográfico”. La idea de que el hombre debe ser sacrificado al medioambiente no constituye sino una de las “trampas de la compasión”, según este autor.



HOY DÍA LAS SITUACIONES DE RIESGO CONSTITUYEN PROCESOS INTERACTIVOS QUE IMPLICAN TODOS LOS NIVELES DE REALIDAD: MATERIAL, TEMPORAL, ESPACIAL, INSTITUCIONAL, ORGANIZATIVA, PSICOSOCIAL, GLOBAL. SI DEFINIMOS LAS PROBLEMÁTICAS BIOÉTICAS Y MEDIOAMBIENTALES DE FORMA AISLADA SERÁ DIFÍCIL HALLAR SOLUCIONES POSIBLES.

Por último, en relación con el tercer problema, la necesidad de un cambio de pensamiento, de actitudes y de valores que comprometan acciones novedosas frente a esta sociedad de riesgo en la que vivimos es lo que nos preocupa de modo particular en el presente trabajo. Como dice Buxó Rey (10), hoy día las situaciones de riesgo constituyen procesos interactivos que implican todos los niveles de realidad: material, temporal, espacial, institucional, organizativa, psicosocial, global. Si definimos las problemáticas bioéticas y medioambientales de forma aislada será difícil hallar soluciones posibles. En principio, el cambio tiene que ver con aprender a redefinir los problemas y sus condiciones de forma contextual y relacional, teniendo en cuenta que el inicio del análisis lo constituye la unidad hombre-entorno y no cada uno de forma separada.

Volviendo a Potter y su escrito fundacional, este autor nos invita a establecer un puente entre la ciencia de base experimental y las humanidades en la necesidad de revisar principios de responsabilidad colectiva junto a las posibilidades que ofrece el desarrollo tecnocientífico.

En este escenario actual, la noción de bioética comprende desde definiciones más amplias hasta significados que ligan el término a ámbitos específicos de la medicina. Bonilla (2) nos sugiere interesantes definiciones al respecto. Clotet (11), por ejemplo, define la bioética como un intento de centrar la reflexión ética en el fenómeno vida y su relación con los grandes temas en torno a ella. Estos temas son: la ética ecológica como una modalidad relacional que pauta el único modo de revertir el proceso de degradación que generan nuestras interacciones con el medio; nuestra responsabilidad y nuestros deberes para con los animales; la ética del desarrollo y la sustentabilidad, entre otros. Según Bernard —citado por Clotet (11)— la bioética, entendida como ética de la vida humana, está asociada a la revolución biológica y a la terapéutica actual, básicamente el dominio o poder sobre la reproducción de la vida, el conocimiento pormenorizado de los caracteres hereditarios y su posible manipulación, y la indagación del sistema nervioso y sus potencialidades. Frey (12) afirma que el concepto de bioética aglutina tras de sí el haz de problemas morales generados por la biotecnología y la tecno medicina que, conjuntamente con nuestra intervención sobre el medio, afectan de manera inevitable el bienestar humano.

En este contexto pueden pensarse relaciones diversas entre la bioética y una ética del medioambiente —la que también considera la vida (el bio) como valor primordial— Bajo el rótulo de Ecoética o Ética Ecológica podemos incluir las reflexiones y prescripciones sobre la acción correcta esperable del hombre en el medioambiente para que su desarrollo vital y el de sus futuras generaciones sean posibles. Dentro de las propuestas principales en la Ecoética merecen

atención especial dos tratamientos que aparecen como alternativas posibles, a veces enfrentadas en sus posiciones más radicales y otras veces en búsqueda de una confluencia moderada. Nos referimos al antropocentrismo, por un lado, y al fisiocentrismo, por otro. El primero destaca el valor del hombre como unidad de supervivencia, y el segundo, el medio natural y cultural con el que interactúa (13). Aquí, las alternativas para una reflexión ética en torno a la vida se mueven entre dos extremos casi excluyentes. En una arista, un antropocentrismo fuerte y, en la otra, un biocentrismo holístico. Para uno, solo las personas forman la comunidad moral y son dignas de respeto como fines en sí mismos; el resto de los seres vivos sólo pueden ubicarse en posición de subordinación respecto de la especie humana. Esta visión se inicia en Occidente con Protágoras y se acentúa en la Ilustración y con la Revolución industrial a partir del uso utilitarista de la naturaleza, desembocando, según muchos, en la crisis ecológica actual (14). Si esta postura se vuelve menos extrema, avanzamos hacia un antropocentrismo débil o moderado, el que postula que las personas —en una situación de privilegio— son además moralmente responsables de los demás seres vivos y del planeta mismo. Algunas versiones de este antropocentrismo moderado intentan rescatar, por ejemplo, una sensibilidad medioambiental orientada hacia los derechos de las generaciones futuras a la vida preservando hoy condiciones de habitabilidad (15), o las que defienden el argumento deontológico-discursivo, donde sean tenidos en cuenta los intereses de todos los afectados (16, 17).

EL POLO OPUESTO A TODA FORMA DE ANTROPOCENTRISMO SERÍA UN FIOCENTRISMO RADICAL, DONDE SE DEFIENDE EL CRITERIO DEL UNIVERSO COMO UNA UNIDAD MORAL INDISOLUBLE. PARA ESTA VISIÓN ECOÉTICA, LA NATURALEZA LO ES TODO, EXISTIENDO UNA DESCONFIANZA PRIMARIA EN EL HOMBRE PUESTO QUE ES BÁSICAMENTE UN PERTURBADOR DEL SISTEMA NATURAL.

El polo opuesto a toda forma de antropocentrismo sería un fisiocentrismo radical, donde se defiende el criterio del universo como una unidad moral indisoluble. Para esta visión ecoética, la Naturaleza lo es todo, existiendo una desconfianza primaria en el hombre puesto que es básicamente un perturbador del sistema natural. Esta postura claramente antihumanista ha sido desarrollada por Naess (18) y la denominada ecología profunda (*deep ecology*), con un interés prioritario en detener la actual colonización tecno industrial. Las posturas moderadas que lindan con este otro costado consideran que todos los seres vivos, en especial los capaces de sensación, merecen consideración moral, distinguiendo entre las personas como agentes morales, es decir, responsables, y los otros seres vivos como pacientes morales (19).

Resulta interesante destacar los intentos de acercamiento entre un antropocentrismo moderado y un fisiocentrismo débil. En ellos, se entiende que —de acuerdo con el momento evolutivo de las especies en nuestro planeta— el hombre representa la culminación de la evolución, lo cual trae como consecuencia la responsabilidad de sus acciones sobre la naturaleza que cohabita. Las modificaciones ocasionadas en el medioambiente, gracias a los avances científicos y tecnológicos,

le han permitido satisfacerse de su mismo en torno pero ello no lo convierte en amo y señor del mundo en el que vivimos; en todo caso, lo exhorta a buscar su justo lugar en el cosmos. Estas ideas han derivado en una hermenéutica crítica de la acción del hombre respecto de la naturaleza, enriquecida por los aportes de la nueva ecología sistémica en sentido amplio (14, 20). Es desde esta ecología, y postulando una perspectiva de base relacional, que proponemos las reflexiones que siguen en pos de una nueva visión bioética.

## **DESARROLLO: REFLEXIONES SOBRE LAS RELACIONES POSIBLES ENTRE EL HOMBRE Y EL AMBIENTE**

Es posible y deseable reflexionar sobre las articulaciones necesarias entre pensamiento, decisión y acción con miras a mantener el derecho a un ambiente habitable. Creemos que ningún principio puede garantizar la realización de un medioambiente sano y de calidad solo desde su mera enunciación formal como derecho colectivo. Para el caso de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, deliberar sobre la tríada pensamiento-decisión-acción implica poner en consideración principios activos que puedan recursivamente reorientar nuestros comportamientos. Reichmann (21), por ejemplo, considera que el denominado “principio de precaución”<sup>3</sup> debería poder aplicarse a la toma de decisiones reales, siempre signadas por condiciones de ignorancia o incertidumbre. Puesto que el gran impacto de los sistemas industriales y tecnológicos sobre la biosfera ha causado daños catastróficos e irreversibles para los seres vivos y los ecosistemas, la idea de reparación o compensación de daños deja de tener sentido. En este panorama, los procesos de toma de decisiones —que aunque estén basados en el mejor conocimiento científico disponible se apoyan siempre en condiciones inciertas— deberían incluir necesariamente una actitud precautoria recomendando actuar antes de que existan pruebas fehacientes del daño; en especial, si se trata de perjuicios a largo plazo o seriamente irreversibles<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Formulado por vez primera en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano (Estocolmo, 1972), se entiende el “principio de precaución” como un concepto en derechos humanos que respalda la adopción de medidas protectoras antes de contar con una prueba científica completa de un riesgo. Según el Documento de la Comisión de las Comunidades Europeas: “Este principio abarca los casos específicos en los que los datos científicos son insuficientes, no concluyentes o inciertos, pero en los que una evaluación científica objetiva preliminar hace sospechar que existen motivos razonables para temer que los efectos potencialmente peligrosos para el medioambiente y la salud humana, animal o vegetal pudieran ser incompatibles con el alto nivel de protección elegido” (22).

<sup>4</sup> Así, Reichmann (3) —siguiendo trabajos de Tickner— nos recuerda las cinco virtudes específicas que el principio de precaución engloba: 1) *Responsabilidad* al iniciar una actividad nueva, con la obligación de demostrar que no hay vía alternativa más segura para lograr lo buscado; 2) *Respeto*, donde la actuación preventiva se impone para evitar daños, aun sin la certidumbre científica de las relaciones causa-efecto; 3) *Prevención*, implica el deber de ingeniar medios que eviten los daños potenciales, en vez de buscar solo controlarlos a posteriori; 4) *Obligación de saber e informar*, que incluye el deber de comprender, investigar, informar y actuar sobre los potenciales impactos; 5) *Obligación de compartir el poder*; buscando la democratización de la toma de decisiones en relación con la ciencia y la tecnología.

Es prioritario seguir avanzando, entonces, hacia una toma de conciencia respecto de las relaciones entre los modos de entender el entorno y los contextos que creamos —cuestión básicamente epistémica— y los problemas ético-morales derivados de las consecuencias de las acciones y decisiones sobre nuestro entorno. Hace no muchos años —y contamos con numerosos ejemplos— entendimos que maltratar el ambiente es, a poco, destruirnos.

CREEMOS QUE NINGÚN PRINCIPIO PUEDE GARANTIZAR LA REALIZACIÓN DE UN MEDIOAMBIENTE SANO Y DE CALIDAD SOLO DESDE SU MERA ENUNCIACIÓN FORMAL COMO DERECHO COLECTIVO.

Distintas disciplinas convergen en esta necesidad de un cambio de rumbo mental y actitudinal en nuestra humanidad. Nos interesa, en el presente trabajo, presentar los aportes de la denominada Ecoetología Biocultural, centrada en una perspectiva totalizadora de las relaciones entre el hombre y su entorno; y entendiendo que, además del pensamiento categorizado expresado en un discurso, las conductas y actitudes de los hombres en su entorno son las que definen de alguna manera dicho entorno (20). Las ideas desarrolladas aquí han seguido los valiosos aportes de Bateson (23) y su perspectiva ecológica. Asimismo, von Foester (24) nos habla de un imperativo ético necesario que nos permita ampliar el número de elecciones posibles al actuar, y de un marco estético que nos convoque a la sensibilidad en la experiencia que creamos, que guíe nuestras acciones sobre el entorno co-construido. De ningún modo es esta visión nueva en el campo de las ciencias y del pensamiento contemporáneo. Ya hace 40 años, Auerswald —haciéndose eco del pensamiento emergente— escribía: “parecemos temerariamente empeñados en una carrera de autodestrucción [...] lo que se requiere es una epistemología totalmente nueva” (25).

De este modo, nuestra tesis principal se apoya en la denominada epistemología relacional (26), y avanza en la convicción de entender que poco podremos sobrevivir o intentar soluciones si creemos que el entorno nos es exterior y ajeno. La externalidad de lo otro como posición epistémica nos permite dominar o perjudicar nuestro hábitat sin mayor responsabilidad por las consecuencias nefastas sobre los bienes naturales, afectando directamente a los que vendrán luego. De lo contrario, si nos sentimos parte de nuestro ecosistema, podremos mejorar la calidad de las relaciones que nos constituyen como partes de una totalidad.

Desde esta postura epistémico-relacional de base, es necesario ampliar el criterio de los derechos humanos a su aplicabilidad a todos los seres vivientes, a su entorno y a las relaciones presentes y futuras que se puedan generar. Así, la dignidad —mandato fundamental en nuestras sociedades occidentales— no es ya una cualidad predicable de los individuos, sino de todo ambiente vital y

de los seres que lo construyen y constituyen. En consecuencia, sería pertinente considerar las siguientes reflexiones:

### **Primera reflexión: ¿El hombre contra natura?**

La trama relacional hombre-entorno no es ajena a la problemática global de la ecología. Una ecología general es la ciencia que estudia la relación organismo entorno y el hombre es, claro, un tipo de organismo. Morin afirma: “Desde Darwin admitimos que somos hijos de primates, pero no que nosotros mismos seamos primates. Estamos convencidos de que, una vez descendidos del árbol genealógico tropical donde vivían nuestros antepasados, nos hemos alejado para siempre de él” (27).

LA EXTERNALIDAD DE LO OTRO COMO POSICIÓN EPISTÉMICA NOS PERMITE DOMINAR O PERJUDICAR NUESTRO HÁBITAT SIN MAYOR RESPONSABILIDAD POR LAS CONSECUENCIAS NEFASTAS SOBRE LOS BIENES NATURALES, AFECTANDO DIRECTAMENTE A LOS QUE VENDRÁN LUEGO.

Nadie puede negar las peculiaridades del hombre, pero nadie debería negar tampoco la realidad biológica (primatológica) del mismo. Hoy día —y quizá en parte gracias a los impresionantes avances biotecnológicos y científicos de los últimos siglos—, solemos creer que hemos construido, al margen de la naturaleza, el reino autónomo de la cultura. Así, desde un supuesto sitio preferencial visualizamos lo natural como algo inferior; tan inferior que creemos que nuestra misión es sojuzgar, dominar y conquistar, en lugar de coexistir. En el mejor de los casos, reemplazamos la aceptación por la tolerancia. Sin embargo, estas creencias, en mayor o menor medida arraigadas, no parecen ser una constante en la historia de la humanidad. Los hombres habitaron con conciencia participativa su entorno hasta que la visión atomística del dualismo cartesiano produjo la ruptura entre mente y cuerpo, espíritu y materia, razón e instinto, cultura y naturaleza (28). A partir de la modernidad el criterio moral seguido en general es el de una naturaleza axiológicamente neutra, que se “ofrece” como material inerte a la manipulación del hombre, el que impone sus fines. Esto es consecuente con una exacerbación de la autonomía humana y con el optimismo exagerado de las ciencias “de las cosas” puesto en el denominado “progreso científico” propio de la época moderna. Creemos que es allí donde se comienza a perder de vista el hecho de que estas ideas respecto del hombre y la naturaleza son creencias resultantes de un modo de concebir el mundo y que, en tanto tales, las realidades que se pretenden explicar e interpretar son inventadas y no descubiertas. Con esto queremos señalar que la disociación entre naturaleza y cultura no remite, de ningún modo, a una experiencia real, sino a nuestra vivencia imaginaria de cómo creemos que evaluamos la experiencia. Se creyó,

desde este salto epistemológico que disoció cuerpo-mente dado en los inicios de la modernidad, que el hombre es por origen natural (cuerpo), pero se extiende sobre lo natural por derecho (razón) (23).

De esta manera, el mito humanista del hombre sobrenatural se define a partir de la disociación entre naturaleza y cultura. En esta perspectiva, la idea de cultura que portamos parece haber tomado estatuto de paradigma, es decir, ha funcionado y funciona como un modelo rector de todos los pensamientos y de todas las acciones. Esta creencia cultural occidental, encerrada en una suerte de antropomorfismo viciado, solo llega a ver las cuestiones ecológicas y sus males como causa de meros factores antrópicos, es decir, vistos como hechos causados por un hombre que es externo a la naturaleza misma que habita.

Una visión integradora, según la idea que aquí se defiende, implica considerar a la naturaleza y a la cultura, a la mente y al cuerpo, al hombre y su entorno, como una unidad compleja *eco-bio-cultural*. Una perspectiva ecológica sintetizante debe alejarse de la idea de hombre contra natura. Tomando en consideración que los hombres somos parte de la naturaleza y no algo que se desprenda de ella, fuera de nuestros prejuicios culturales, no hay disociación sino integración.

### **Segunda reflexión: el entorno desde la perspectiva biocultural**

La idea integradora de entorno parece necesaria para este cambio paradigmático del pensamiento. ¿A qué nos referimos cuando hablamos de entorno? Este se entiende como todo lo que rodea al organismo y queda especificado por el mismo a través de sus propias actividades en tanto sistema viviente (29). Desde el punto de vista del hombre, esto no hace solamente referencia al espacio físico; sino que incluye integralmente a todos los componentes naturales, bióticos, abióticos y, también, socio-culturales. En 1962, el ecólogo Ringuelet escribía respecto de la unidad mínima del ecosistema que él referenciaba como *ecoide*:

El ser vivo es inseparable del ambiente, del medio que lo rodea y en el cual desarrolla sus actividades. Entre organismo y ambiente existe un intercambio de acciones y reacciones, y es posible sostener la existencia y realidad de una unidad individuo-medio que se llama *ecoide*. El medio externo no es una entidad ajena a la planta o al animal (30) (énfasis agregado).

Si retomamos su etimología, la palabra *entorno* proviene en su origen griego de: *en* (entre) y *ornos* (movimiento circular), lo cual se entiende como “alrededor de”. Lo interesante de esta

combinación es que, cuando *en* va seguido de un vocablo cuyo sentido da idea de movimiento — como en el caso de *tornos*—, su significado es el de “permanencia en una situación” (31). O sea, “lo que rodea” en realidad “permanece” en tanto se establece un vínculo; es entorno en tanto lo es para algo o para alguien. Vemos cómo, desde su mismo origen, la palabra tiene un sentido vinculante.

Otra desacertada separación parece reforzar la idea de la disociación hombre y entorno. Nos referimos a la idea errónea de la separación entre lo natural y lo artificial. ¿Qué es algo artificial? La respuesta primera es que algo es artificial cuando fue hecho por el hombre, es decir, un producto de la cultura. La tecnología, como realización cultural, le permite al hombre realizar artificios para algún fin o propósito. Como contrapartida ¿qué es algo natural? La primera respuesta podría ser: algo producido por la naturaleza, independientemente del hombre. Ahora bien: ¿Es la cultura, en tanto actividad cognitiva que orienta la tecnología, un producto de nuestra naturaleza humana? Si la cognición es el producto de nuestra mente, a la vez, es la productora constante de cultura, entonces lo artificial, en algún momento, deriva de una instancia natural del hombre. Llegamos a una visión contradictoria: el hombre es natural pero todo lo que él hace no. En otras palabras, no hay nada más “natural” que la idea de cultura, ni más “cultural” que la idea de naturaleza.

En consecuencia, pareciera necesario asumir que el hombre es ambas cosas, natural y artificial; el tema es cómo asumir esta doble condición sin que haya conflicto, y qué posibilita ello en términos de su inclusión coparticipante con su entorno. Naturaleza y cultura son para nosotros instancias constitutivas de nuestro vivir. En la experiencia cotidiana no disociamos este doble juego y no vivimos realidades opuestas por la contraposición entre lo natural y lo artificial. El hombre no es más ni menos natural por vivir en ciudades, entre máquinas y vestidos que él mismo ha construido. No es más ni menos artificial por ejercer con plenitud su realización cultural. Sin duda, vivir —en el sentido del actuar— con esta conciencia de doble realización natural y cultural no es para nada sencillo. Implica pensar desde la complejidad (no por ello complicado), realizando como desafío una síntesis ecológica desde el pensamiento que derive en acciones concretas, y viviendo así satisfactoriamente con nuestra naturaleza cultural sin destruirnos al interactuar con el entorno.

### **Tercera reflexión: *ethos* y ambiente geocultural, propuesta relacional**

Desde esta perspectiva relacional, vinculante entre el hombre y su entorno, pensamos el necesario giro ético por realizar, el que preserve un derecho al ambiente que haga posible la vida (el bio) a corto, mediano y largo plazo sobre nuestro planeta. Los desarrollos de Hans Jonas han evidenciado este objetivo ético por la vulnerabilidad de la naturaleza humana presente y futura.

Como exponente actual de la responsabilidad con extensión de alcance infinito, el nuevo imperativo ético jonaseano reza (15): no pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra; y para ello: obra de modo tal que los efectos de tus acciones no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida. Desde esta lectura, la responsabilidad es hoy un imperativo elevado a la categoría de principio, el que crea nuevos deberes y obligaciones: es el cuidado, reconocido como deber, por otro ser, cuidado que, dada la amenaza de su vulnerabilidad, se convierte en preocupación. Aquí, la responsabilidad en términos morales se conjuga con un deber-de-saber precautorio respecto de las consecuencias de nuestras acciones en el presente y sus posibles injerencias futuras, más allá de las convicciones e incertidumbres científicas actuales (32). Recordamos el principio de precaución y sus virtudes éticas concomitantes anteriormente mencionadas.

Sin embargo, esta responsabilidad postulada se vuelve de difícil concreción si no se tiene en cuenta la relación que la genera. Lo que ha sucedido es que, desde un antropocentrismo a ultranza, la explotación humana del ambiente ha traído un progresivo ecocidio, el que incluye la polución, la degradación de los sistemas, la destrucción del hábitat de numerosas especies vivientes y la crisis general de la biodiversidad (33). No se trata de una responsabilidad solipsista, sino de entender que solo en términos de una corresponsabilidad es como puede cortarse este círculo vicioso donde el hombre queda encerrado entre la suposición del logro de una vida extendida y su paradójica destrucción.

NATURALEZA Y CULTURA SON PARA NOSOTROS INSTANCIAS CONSTITUTIVAS DE NUESTRO VIVIR. EN LA EXPERIENCIA COTIDIANA NO DISOCIAMOS ESTE DOBLE JUEGO Y NO VIVIMOS REALIDADES OPUESTAS POR LA CONTRAPOSICIÓN ENTRE LO NATURAL Y LO ARTIFICIAL.

Una vez más, el cambio paradigmático (epistémico) necesario para un cambio de actitud ecológica esperable busca su asiento en el mismo significado de los vocablos. La palabra-raíz *ethos* está presente en las dos disciplinas que aquí nos convocan, la Etología y la Ética. El origen etimológico puede buscarse en su uso original griego (34), con cierta confusión terminológica que puede resultarnos muy enriquecedora. Para los griegos, el vocablo tenía distintas acepciones según se escribiera con *épsilon* o con *eta* inicial. Así, *ethos* con *épsilon* nos dice “costumbre, hábito, uso”. Mientras tanto, *ethos* escrita con *eta* significa “patria, habitación, morada habitual” (31). En su traslado al español, el significado del vocablo ha quedado ambiguamente ubicado entre estos dos sentidos. En rigor, los significados tanto de morada habitual como de costumbre o hábito no se hallan separados entre sí. Estas ideas se aproximan si se tiene en cuenta que los hábitos y las costumbres, o si se quiere las conductas habituales, son precisamente las acciones que permiten definir la morada cotidiana. Esta morada habitual, o quizá mejor, el lugar donde se habita, no solo remite a un hábitat físico. También hace referencia a las acciones ejercidas para el mantenimiento de la vida en el medio que se habita. De otro modo se hablaría de morada, y



no de morada habitual. Todos sabemos, por ejemplo, que la idea de “patria” no queda circunscrita al territorio geográfico de un país; la noción próxima de “soberanía” nos indica que esta idea se ejerce y que no bastan los mojones para defenderla. En igual sentido, la morada habitual debe ejercitarse para ser conservada. Se podría postular que un organismo “está” en un ambiente pero, en rigor, como ya dijimos, es el organismo el que especifica a través de sus acciones su propio entorno. Así, hábito y morada se conjugan y afectan el sentido de ambas. La intención aquí es rescatar precisamente esta doble acepción conjugada. En palabras de Bonilla (2):

Necesitamos de un verdadero *giro ético* de la sociedad contemporánea, en la búsqueda de un proyecto de convivencia distinto, de otros hábitos (*éthos*) de pensamiento y de acción; vale decir, la esperanza de una morada (*êthos*), construida por el hombre para todos los hombres y para el conjunto de los seres vivos que pueblan nuestro planeta azul.

Este “proyecto de convivencia” que permita construir el “lugar propio” entre todos (nosotros) toma su forma en la cultura que creamos y que nos mediatiza con sus pautas, principios y reglas. Desde los conceptos de hábito y morada que expusimos podemos decir entonces que toda cultura es, como dice Cullen (35), en realidad *geocultura*; porque su referencia principal es la tierra, la vida, y por consiguiente su arraigo y su habitarla. La cultura pasa a ser un modo de habitar el suelo, que implica estrategias y pautas para vivir entre nosotros, sus habitantes. Llegamos así a lo medular de toda acción en términos éticos: la acción humana es una experiencia cultural pautada, donde se conjuga lo razonable, lo deseable y lo posible actuable, a partir de una relación generada con otro, en un tiempo que es hoy pero que también es el tiempo posible de las generaciones futuras.

## CONCLUSIÓN

La Epistemología Relacional, entendida como una ecología de las ideas (26), permite preguntarnos: ¿cuáles son las relaciones que se han dado, en tanto condiciones iniciales y condiciones de entorno, para que pueda generarse un circuito virtuoso de *pensamientos decisiones-acciones-pensamientos*, que haga posible la vida? La reconstrucción y reorganización cognitiva, el giro necesario, deriva finalmente en la cocreación de contextos recursivos de calidad entre todos los hombres como parte de la geocultura que habitan. El “lugar donde se habita” — significado que nos recuerda la Ecología desde su raíz *oikos*— es el resultado de varios y diversos circuitos integrados y potenciados, son las interacciones humanas y sus consecuencias.

En general, sabemos que las ideas que tenemos suelen orientar nuestras acciones: sobre la base de lo que pensamos, actuamos consecuentemente. Las acciones efectivas generan nuevas ideas

con decisiones que orientan nuevas conductas. En este panorama, hay que tener en cuenta que el circuito recursivo *pensamiento-decisión-acción pensamiento* no tiene en realidad límites ni espaciales ni temporales: los efectos colaterales de una acción pueden ser infinitos, sentenciaba ya Kant. Sin que esta afirmación kantiana nos abrume, puede servirnos de guía para pensar en los alcances reales de la acción humana hoy, apoyada en una tecnología muchas veces desmedida y gobernada por los dictados del mercado globalizado.

Debemos esperar que los cambios y las acciones deseadas se caractericen por su sabiduría y no por su violencia. Desde nuestra perspectiva relacional, abogamos por la necesidad de considerar y debatir nuevos sistemas educativos y programas tecnológicos; de lo contrario, buscar soluciones circunstanciales dejará intactas las perturbaciones y los errores citados. Si bien es cierto que son muchos los factores que interactúan causando las crisis actuales medioambientales, creemos primordial una visión renovada de la bioética en el sentido epistemológico que hemos desarrollando a lo largo de estas páginas.

En este punto, es acertado recordar la primera definición originaria de ecología realizada por el biólogo Ernst Haeckel en 1866 en su libro *Generelle Morphologie der Organismen* (29): “la ciencia de las relaciones de los organismos con el medio, incluidas en sentido amplio, todas las condiciones de existencia”. Si las conductas de los organismos destruyen su ámbito de existencia, el organismo muere. De allí el *dictum*: “el organismo que destruye su ambiente se destruye a sí mismo”. Esta última idea nos marca la pauta de indisolubilidad de la relación establecida y las complejas y necesarias interacciones entre organismos-entorno para que la vida sea posible.

# Compendio de la Doctrina social de la Iglesia

## Consejo Pontificio Mexicano

### IV. LOS DERECHOS HUMANOS

#### a) El valor de los derechos humanos

**152** *El movimiento hacia la identificación y la proclamación de los derechos del hombre es uno de los esfuerzos más relevantes para responder eficazmente a las exigencias imprescindibles de la dignidad humana.*<sup>302</sup> La Iglesia ve en estos derechos la extraordinaria ocasión que nuestro tiempo ofrece para que, mediante su consolidación, la dignidad humana sea reconocida más eficazmente y promovida universalmente como característica impresa por Dios Creador en su criatura.<sup>303</sup> El Magisterio de la Iglesia no ha dejado de evaluar positivamente la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre*, proclamada por las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, que Juan Pablo II ha definido « una piedra miliar en el camino del progreso moral de la humanidad ».<sup>304</sup>

**153** *La raíz de los derechos del hombre se debe buscar en la dignidad que pertenece a todo ser humano.*<sup>305</sup> Esta dignidad, connatural a la vida humana e igual en toda persona, se descubre y se comprende, ante todo, con la razón. El fundamento natural de los derechos aparece aún más sólido si, a la luz de la fe, se considera que la dignidad humana, después de haber sido otorgada por Dios y herida profundamente por el pecado, fue asumida y redimida por Jesucristo mediante su encarnación, muerte y resurrección.<sup>306</sup>

*La fuente última de los derechos humanos no se encuentra en la mera voluntad de los seres humanos,*<sup>307</sup> en la realidad del Estado o en los poderes públicos, sino en el hombre mismo y en Dios su Creador. Estos derechos son « universales e inviolables y no pueden renunciarse por ningún concepto ».<sup>308</sup> Universales, porque están presentes en todos los seres humanos, sin excepción alguna de tiempo, de lugar o de sujeto. *Inviolables*, en cuanto « inherentes a la persona humana y a su dignidad »<sup>309</sup> y porque « sería vano proclamar los derechos, si al mismo tiempo no se realizase todo esfuerzo para que sea debidamente asegurado su respeto por parte de todos, en todas partes y con referencia a quien sea ».<sup>310</sup> *Inalienables*, porque « nadie puede privar legítimamente de estos derechos a uno sólo de sus semejantes, sea quien sea, porque sería ir contra su propia naturaleza ».<sup>311</sup>

**154** *Los derechos del hombre exigen ser tutelados no sólo singularmente, sino en su conjunto: una protección parcial de ellos equivaldría a una especie de falta de reconocimiento.* Estos derechos corresponden a las exigencias de la dignidad humana y comportan, en primer lugar, la satisfacción de las necesidades esenciales —materiales y espirituales— de la persona: « Tales derechos se refieren a todas las fases de la vida y en cualquier contexto político, social, económico o cultural. Son un conjunto unitario, orientado decididamente a la promoción de cada uno de los aspectos del bien de la persona y de la sociedad... La promoción integral de todas las categorías de los derechos humanos es la verdadera garantía del pleno respeto por cada uno de los derechos ».<sup>312</sup> Universalidad e indivisibilidad son las líneas distintivas de los derechos humanos: « Son dos

principios guía que exigen siempre la necesidad de arraigar los derechos humanos en las diversas culturas, así como de profundizar en su dimensión jurídica con el fin de asegurar su pleno respeto ».<sup>313</sup>

## **b) La especificación de los derechos**

**155** *Las enseñanzas de Juan XXIII,<sup>314</sup> del Concilio Vaticano II,<sup>315</sup> de Pablo VI<sup>316</sup> han ofrecido amplias indicaciones acerca de la concepción de los derechos humanos delineada por el Magisterio. Juan Pablo II ha trazado una lista de ellos en la encíclica «Centesimus annus»: « El derecho a la vida, del que forma parte integrante el derecho del hijo a crecer bajo el corazón de la madre después de haber sido concebido; el derecho a *vivir en* una familia unida y en un ambiente moral, favorable al desarrollo de la propia personalidad; el derecho a madurar la propia inteligencia y la propia *libertad* a través de la búsqueda y el conocimiento de la *verdad*; el derecho a participar en el trabajo para valorar los bienes de la tierra y recabar del mismo el sustento propio y de los seres queridos; el derecho a *fundar libremente* una familia, a acoger y educar a los hijos, haciendo uso responsable de la propia sexualidad. Fuente y síntesis de estos derechos es, en cierto sentido, la *libertad* religiosa, entendida como derecho a vivir en la verdad de la propia fe y en conformidad con la dignidad trascendente de la propia persona».<sup>317</sup>*

*El primer derecho enunciado en este elenco es el derecho a la vida, desde su concepción hasta su conclusión natural,<sup>318</sup> que condiciona el ejercicio de cualquier otro derecho y comporta, en particular, la ilicitud de toda forma de aborto provocado y de eutanasia.<sup>319</sup> Se subraya el valor eminente del derecho a la libertad religiosa: « Todos los hombres deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y ello de tal manera, que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos ».<sup>320</sup> El respeto de este derecho es un signo emblemático « del auténtico progreso del hombre en todo régimen, en toda sociedad, sistema o ambiente ».<sup>321</sup>*

## **c) Derechos y deberes**

**156** *Inseparablemente unido al tema de los derechos se encuentra el relativo a los deberes del hombre, que halla en las intervenciones del Magisterio una acentuación adecuada. Frecuentemente se recuerda la recíproca complementariedad entre derechos y deberes, indisolublemente unidos, en primer lugar en la persona humana que es su sujeto titular.<sup>322</sup> Este vínculo presenta también una dimensión social: « En la sociedad humana, a un determinado derecho natural de cada hombre corresponde en los demás el deber de reconocerlo y respetarlo ».<sup>323</sup> El Magisterio subraya la contradicción existente en una afirmación de los derechos que no prevea una correlativa responsabilidad: « Por tanto, quienes, al reivindicar sus derechos, olvidan por completo sus deberes o no les dan la importancia debida, se asemejan a los que derriban con una mano lo que con la otra construyen ».<sup>324</sup>*

## **d) Derechos de los pueblos y de las Naciones**

**157** *El campo de los derechos del hombre se ha extendido a los derechos de los pueblos y de las Naciones,*<sup>325</sup> pues « lo que es verdad para el hombre lo es también para los pueblos ». <sup>326</sup> El Magisterio recuerda que el derecho internacional « se basa sobre el principio del igual respeto, por parte de los Estados, del derecho a la autodeterminación de cada pueblo y de su libre cooperación en vista del bien común superior de la humanidad ». <sup>327</sup> La paz se funda no sólo en el respeto de los derechos del hombre, sino también en el de los derechos de los pueblos, particularmente el derecho a la independencia. <sup>328</sup>

Los derechos de las Naciones no son sino « los “derechos humanos” considerados a este específico nivel de la vida comunitaria ». <sup>329</sup> La Nación tiene « un derecho fundamental a la existencia »; a la « propia lengua y cultura, mediante las cuales un pueblo expresa y promueve su “soberanía” espiritual »; a « modelar su vida según las propias tradiciones, excluyendo, naturalmente, toda violación de los derechos humanos fundamentales y, en particular, la opresión de las minorías »; a « construir el propio futuro proporcionando a las generaciones más jóvenes una educación adecuada ». <sup>330</sup> El orden internacional exige un *equilibrio entre particularidad y universalidad*, a cuya realización están llamadas todas las Naciones, para las cuales el primer deber sigue siendo el de vivir en paz, respeto y solidaridad con las demás Naciones.

#### **e) Colmar la distancia entre la letra y el espíritu**

**158** *La solemne proclamación de los derechos del hombre se ve contradicha por una dolorosa realidad de violaciones, guerras y violencias de todo tipo: en primer lugar los genocidios y las deportaciones en masa; la difusión por doquier de nuevas formas de esclavitud, como el tráfico de seres humanos, los niños soldados, la explotación de los trabajadores, el tráfico de drogas, la prostitución: « También en los países donde están vigentes formas de gobierno democrático no siempre son respetados totalmente estos derechos ».* <sup>331</sup>

*Existe desgraciadamente una distancia entre la «letra» y el «espíritu» de los derechos del hombre* <sup>332</sup> a los que se ha tributado frecuentemente un respeto puramente formal. La doctrina social, considerando el privilegio que el Evangelio concede a los pobres, no cesa de confirmar que « los más favorecidos deben renunciar a algunos de sus derechos para poner con mayor liberalidad sus bienes al servicio de los demás » y que una afirmación excesiva de igualdad « puede dar lugar a un individualismo donde cada uno reivindique sus derechos sin querer hacerse responsable del bien común ». <sup>333</sup>

**159** *La Iglesia, consciente de que su misión, esencialmente religiosa, incluye la defensa y la promoción de los derechos fundamentales del hombre,* <sup>334</sup> «estima en mucho el dinamismo de la época actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos». <sup>335</sup> La Iglesia advierte profundamente la exigencia de respetar en su interno mismo la justicia <sup>336</sup> y los derechos del hombre. <sup>337</sup>

*El compromiso pastoral se desarrolla en una doble dirección: de anuncio del fundamento cristiano de los derechos del hombre y de denuncia de las violaciones de estos derechos.* <sup>338</sup> En todo caso, « el anuncio es siempre más importante que la denuncia, y esta no puede prescindir de aquél, que

le brinda su verdadera consistencia y la fuerza de su motivación más alta ». <sup>339</sup> Para ser más eficaz, este esfuerzo debe abrirse a la colaboración ecuménica, al diálogo con las demás religiones, a los contactos oportunos con los organismos, gubernativos y no gubernativos, a nivel nacional e internacional. La Iglesia confía sobre todo en la ayuda del Señor y de su Espíritu que, derramado en los corazones, es la garantía más segura para el respeto de la justicia y de los derechos humanos y, por tanto, para contribuir a la paz: «promover la justicia y la paz, hacer penetrar la luz y el fermento evangélico en todos los campos de la vida social; a ello se ha dedicado constantemente la Iglesia siguiendo el mandato de su Señor». <sup>340</sup>

## PRINCIPIO DEL BIEN COMÚN

### a) Significado y aplicaciones principales

**164** *De la dignidad, unidad e igualdad de todas las personas deriva, en primer lugar, el principio del bien común, al que debe referirse todo aspecto de la vida social para encontrar plenitud de sentido. Según una primera y vasta acepción, por bien común se entiende «el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección».* <sup>346</sup>

*El bien común no consiste en la simple suma de los bienes particulares de cada sujeto del cuerpo social. Siendo de todos y de cada uno es y permanece común, porque es indivisible y porque sólo juntos es posible alcanzarlo, acrecentarlo y custodiarlo, también en vistas al futuro. Como el actuar moral del individuo se realiza en el cumplimiento del bien, así el actuar social alcanza su plenitud en la realización del bien común. El bien común se puede considerar como la dimensión social y comunitaria del bien moral.*

**165** *Una sociedad que, en todos sus niveles, quiere positivamente estar al servicio del ser humano es aquella que se propone como meta prioritaria el bien común, en cuanto bien de todos los hombres y de todo el hombre.* <sup>347</sup> *La persona no puede encontrar realización sólo en sí misma, es decir, prescindir de su ser «con» y «para» los demás. Esta verdad le impone no una simple convivencia en los diversos niveles de la vida social y relacional, sino también la búsqueda incesante, de manera práctica y no sólo ideal, del bien, es decir, del sentido y de la verdad que se encuentran en las formas de vida social existentes. Ninguna forma expresiva de la sociabilidad — desde la familia, pasando por el grupo social intermedio, la asociación, la empresa de carácter económico, la ciudad, la región, el Estado, hasta la misma comunidad de los pueblos y de las Naciones— puede eludir la cuestión acerca del propio bien común, que es constitutivo de su significado y auténtica razón de ser de su misma subsistencia.* <sup>348</sup>

### b) La responsabilidad de todos por el bien común

**166** *Las exigencias del bien común derivan de las condiciones sociales de cada época y están estrechamente vinculadas al respeto y a la promoción integral de la persona y de sus derechos fundamentales.* <sup>349</sup> *Tales exigencias atañen, ante todo, al compromiso por la paz, a la correcta organización de los poderes del Estado, a un sólido ordenamiento jurídico, a la salvaguardia del ambiente, a la prestación de los servicios esenciales para las personas, algunos de los cuales son,*

al mismo tiempo, derechos del hombre: alimentación, habitación, trabajo, educación y acceso a la cultura, transporte, salud, libre circulación de las informaciones y tutela de la libertad religiosa.<sup>350</sup> Sin olvidar la contribución que cada Nación tiene el deber de dar para establecer una verdadera cooperación internacional, en vistas del bien común de la humanidad entera, teniendo en mente también las futuras generaciones.<sup>351</sup>

**167** *El bien común es un deber de todos los miembros de la sociedad: ninguno está exento de colaborar, según las propias capacidades, en su consecución y desarrollo.*<sup>352</sup> El bien común exige ser servido plenamente, no según visiones reductivas subordinadas a las ventajas que cada uno puede obtener, sino en base a una lógica que asume en toda su amplitud la correlativa responsabilidad. El bien común corresponde a las inclinaciones más elevadas del hombre,<sup>353</sup> pero es un bien arduo de alcanzar, porque exige la capacidad y la búsqueda constante del bien de los demás como si fuese el bien propio.

*Todos tienen también derecho a gozar de las condiciones de vida social que resultan de la búsqueda del bien común. Sigue siendo actual la enseñanza de Pío XI: es «necesario que la partición de los bienes creados se revoque y se ajuste a las normas del bien común o de la justicia social, pues cualquier persona sensata ve cuan gravísimo trastorno acarrea consigo esta enorme diferencia actual entre unos pocos cargados de fabulosas riquezas y la incontable multitud de los necesitados».*<sup>354</sup>

### **c) Las tareas de la comunidad política**

**168** *La responsabilidad de edificar el bien común compete, además de las personas particulares, también al Estado, porque el bien común es la razón de ser de la autoridad política.*<sup>355</sup> El Estado, en efecto, debe garantizar cohesión, unidad y organización a la sociedad civil de la que es expresión,<sup>356</sup> de modo que se pueda lograr el bien común con la contribución de todos los ciudadanos. La persona concreta, la familia, los cuerpos intermedios no están en condiciones de alcanzar por sí mismos su pleno desarrollo; de ahí deriva la necesidad de las instituciones políticas, cuya finalidad es hacer accesibles a las personas los bienes necesarios —materiales, culturales, morales, espirituales— para gozar de una vida auténticamente humana. El fin de la vida social es el bien común históricamente realizable.<sup>357</sup>

**169** *Para asegurar el bien común, el gobierno de cada país tiene el deber específico de armonizar con justicia los diversos intereses sectoriales.*<sup>358</sup> La correcta conciliación de los bienes particulares de grupos y de individuos es una de las funciones más delicadas del poder público. En un Estado democrático, en el que las decisiones se toman ordinariamente por mayoría entre los representantes de la voluntad popular, aquellos a quienes compete la responsabilidad de gobierno están obligados a fomentar el bien común del país, no sólo según las orientaciones de la mayoría, sino en la perspectiva del bien efectivo de todos los miembros de la comunidad civil, incluidas las minorías.

**170** *El bien común de la sociedad no es un fin autárquico; tiene valor sólo en relación al logro de los fines últimos de la persona y al bien común de toda la creación. Dios es el fin último de sus criaturas y por ningún motivo puede privarse al bien común de su dimensión trascendente, que*

excede y, al mismo tiempo, da cumplimiento a la dimensión histórica.<sup>359</sup> Esta perspectiva alcanza su plenitud a la luz de la fe en la Pascua de Jesús, que ilumina en plenitud la realización del verdadero bien común de la humanidad. Nuestra historia —el esfuerzo personal y colectivo para elevar la condición humana— comienza y culmina en Jesús: gracias a Él, por medio de Él y en vista de Él, toda realidad, incluida la sociedad humana, puede ser conducida a su Bien supremo, a su cumplimiento. Una visión puramente histórica y materialista terminaría por transformar el bien común en un simple bienestar socioeconómico, carente de finalidad trascendente, es decir, de su más profunda razón de ser.

#### IV. EL PRINCIPIO DE SUBSIDIARIDAD

##### a) Origen y significado

**185** *La subsidiaridad está entre las directrices más constantes y características de la doctrina social de la Iglesia, presente desde la primera gran encíclica social.*<sup>395</sup> Es imposible promover la dignidad de la persona si no se cuidan la familia, los grupos, las asociaciones, las realidades territoriales locales, en definitiva, aquellas expresiones agregativas de tipo económico, social, cultural, deportivo, recreativo, profesional, político, a las que las personas dan vida espontáneamente y que hacen posible su efectivo crecimiento social.<sup>396</sup> Es éste el ámbito de la sociedad civil, entendida como el conjunto de las relaciones entre individuos y entre sociedades intermedias, que se realizan en forma originaria y gracias a la « subjetividad creativa del ciudadano ».<sup>397</sup> La red de estas relaciones forma el tejido social y constituye la base de una verdadera comunidad de personas, haciendo posible el reconocimiento de formas más elevadas de sociabilidad.<sup>398</sup>

**186** *La exigencia de tutelar y de promover las expresiones originarias de la sociabilidad es subrayada por la Iglesia en la encíclica « Quadragesimo anno », en la que el principio de subsidiaridad se indica como principio importantísimo de la « filosofía social »: « Como no se puede quitar a los individuos y darlo a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos ».*<sup>399</sup>

*Conforme a este principio, todas las sociedades de orden superior deben ponerse en una actitud de ayuda (« subsidium ») —por tanto de apoyo, promoción, desarrollo— respecto a las menores. De este modo, los cuerpos sociales intermedios pueden desarrollar adecuadamente las funciones que les competen, sin deber cederlas injustamente a otras agregaciones sociales de nivel*



superior, de las que terminarían por ser absorbidos y sustituidos y por ver negada, en definitiva, su dignidad propia y su espacio vital.

A la subsidiaridad entendida en *sentido positivo*, como ayuda económica, institucional, legislativa, ofrecida a las entidades sociales más pequeñas, corresponde una serie de *implicaciones en negativo*, que imponen al Estado abstenerse de cuanto restringiría, de hecho, el espacio vital de las células menores y esenciales de la sociedad. Su iniciativa, libertad y responsabilidad, no deben ser suplantadas.

## **b) Indicaciones concretas**

**187** *El principio de subsidiaridad protege a las personas de los abusos de las instancias sociales superiores e insta a estas últimas a ayudar a los particulares y a los cuerpos intermedios a desarrollar sus tareas. Este principio se impone porque toda persona, familia y cuerpo intermedio tiene algo de original que ofrecer a la comunidad.* La experiencia constata que la negación de la subsidiaridad, o su limitación en nombre de una pretendida democratización o igualdad de todos en la sociedad, limita y a veces también anula, el espíritu de libertad y de iniciativa.

Con el principio de subsidiaridad *contrastan* las formas de centralización, de burocratización, de asistencialismo, de presencia injustificada y excesiva del Estado y del aparato público: « Al intervenir directamente y quitar responsabilidad a la sociedad, el Estado asistencial provoca la pérdida de energías humanas y el aumento exagerado de los aparatos públicos, dominados por las lógicas burocráticas más que por la preocupación de servir a los usuarios, con enorme crecimiento de los gastos ». <sup>400</sup> La ausencia o el inadecuado reconocimiento de la iniciativa privada, incluso económica, y de su función pública, así como también los monopolios, contribuyen a dañar gravemente el principio de subsidiaridad.

A la actuación del principio de subsidiaridad *corresponden*: el respeto y la promoción efectiva del primado de la persona y de la familia; la valoración de las asociaciones y de las organizaciones intermedias, en sus opciones fundamentales y en todas aquellas que no pueden ser delegadas o asumidas por otros; el impulso ofrecido a la iniciativa privada, a fin que cada organismo social permanezca, con las propias peculiaridades, al servicio del bien común; la articulación pluralista de la sociedad y la representación de sus fuerzas vitales; la salvaguardia de los derechos de los hombres y de las minorías; la descentralización burocrática y administrativa; el equilibrio entre la esfera pública y privada, con el consecuente reconocimiento de la función social del sector privado; una adecuada responsabilización del ciudadano para « ser parte » activa de la realidad política y social del país.

**188** *Diversas circunstancias pueden aconsejar que el Estado ejercite una función de suplencia.* <sup>401</sup> Piénsese, por ejemplo, en las situaciones donde es necesario que el Estado mismo promueva la economía, a causa de la imposibilidad de que la sociedad civil asuma autónomamente la iniciativa; piénsese también en las realidades de grave desequilibrio e injusticia social, en las que sólo la intervención pública puede crear condiciones de mayor igualdad, de justicia y de paz. A la luz del principio de subsidiaridad, sin embargo, esta suplencia institucional no debe prolongarse y extenderse más allá de lo estrictamente necesario, dado que

encuentra justificación sólo en lo excepcional de la situación. En todo caso, el bien común correctamente entendido, cuyas exigencias no deberán en modo alguno estar en contraste con la tutela y la promoción del primado de la persona y de sus principales expresiones sociales, deberá permanecer como el criterio de discernimiento acerca de la aplicación del principio de subsidiaridad.

## V. LA PARTICIPACIÓN

### a) Significado y valor

*189 Consecuencia característica de la subsidiaridad es la participación,<sup>402</sup> que se expresa, esencialmente, en una serie de actividades mediante las cuales el ciudadano, como individuo o asociado a otros, directamente o por medio de los propios representantes, contribuye a la vida cultural, económica, política y social de la comunidad civil a la que pertenece.<sup>403</sup> La participación es un deber que todos han de cumplir conscientemente, en modo responsable y con vistas al bien común.<sup>404</sup>*

*La participación no puede ser delimitada o restringida a algún contenido particular de la vida social, dada su importancia para el crecimiento, sobre todo humano, en ámbitos como el mundo del trabajo y de las actividades económicas en sus dinámicas internas,<sup>405</sup> la información y la cultura y, muy especialmente, la vida social y política hasta los niveles más altos, como son aquellos de los que depende la colaboración de todos los pueblos en la edificación de una comunidad internacional solidaria.<sup>406</sup> Desde esta perspectiva, se hace imprescindible la exigencia de favorecer la participación, sobre todo, de los más débiles, así como la alternancia de los dirigentes políticos, con el fin de evitar que se instauren privilegios ocultos; es necesario, además, un fuerte empeño moral, para que la gestión de la vida pública sea el fruto de la corresponsabilidad de cada uno con respecto al bien común.*

### b) Participación y democracia

*190 La participación en la vida comunitaria no es solamente una de las mayores aspiraciones del ciudadano, llamado a ejercitar libre y responsablemente el propio papel cívico con y para los demás, sino también uno de los pilares de todos los ordenamientos democráticos,<sup>407</sup> además de una de las mejores garantías de permanencia de la democracia. El gobierno democrático, en efecto, se define a partir de la atribución, por parte del pueblo, de poderes y funciones, que deben ejercitarse en su nombre, por su cuenta y a su favor; es evidente, pues, que toda democracia debe ser participativa.<sup>408</sup> Lo cual comporta que los diversos sujetos de la comunidad civil, en cualquiera de sus niveles, sean informados, escuchados e implicados en el ejercicio de las funciones que ésta desarrolla.*

*191 La participación puede lograrse en todas las relaciones posibles entre el ciudadano y las instituciones: para ello, se debe prestar particular atención a los contextos históricos y sociales en los que la participación debería actuarse verdaderamente. La superación de los obstáculos culturales, jurídicos y sociales que con frecuencia se interponen, como verdaderas barreras, a la participación solidaria de los ciudadanos en los destinos de la propia comunidad, requiere una*

obra informativa y educativa.<sup>409</sup> Una consideración cuidadosa merecen, en este sentido, todas las posturas que llevan al ciudadano a formas de participación insuficientes o incorrectas, y al difundido desinterés por todo lo que concierne a la esfera de la vida social y política: piénsese, por ejemplo, en los intentos de los ciudadanos de « contratar » con las instituciones las condiciones más ventajosas para sí mismos, casi como si éstas estuviesen al servicio de las necesidades egoístas; y en la praxis de limitarse a la expresión de la opción electoral, llegando aun en muchos casos, a abstenerse.<sup>410</sup>

En el ámbito de la participación, una ulterior *fuerza de preocupación proviene de aquellos países con un régimen totalitario o dictatorial*, donde el derecho fundamental a participar en la vida pública es negado de raíz, porque se considera una amenaza para el Estado mismo; <sup>411</sup> de los países donde este derecho es enunciado sólo formalmente, sin que se pueda ejercer concretamente; y también de aquellos otros donde el crecimiento exagerado del aparato burocrático niega de hecho al ciudadano la posibilidad de proponerse como un verdadero actor de la vida social y política.<sup>412</sup>

## VI. EL PRINCIPIO DE SOLIDARIDAD

### a) Significado y valor

**192** *La solidaridad confiere particular relieve a la intrínseca sociabilidad de la persona humana, a la igualdad de todos en dignidad y derechos, al camino común de los hombres y de los pueblos hacia una unidad cada vez más convencida. Nunca como hoy ha existido una conciencia tan difundida del vínculo de interdependencia entre los hombres y entre los pueblos, que se manifiesta a todos los niveles.*<sup>413</sup> La vertiginosa multiplicación de las vías y de los medios de comunicación « en tiempo real », como las telecomunicaciones, los extraordinarios progresos de la informática, el aumento de los intercambios comerciales y de las informaciones son testimonio de que por primera vez desde el inicio de la historia de la humanidad ahora es posible, al menos técnicamente, establecer relaciones aun entre personas lejanas o desconocidas.

*Junto al fenómeno de la interdependencia y de su constante dilatación, persisten, por otra parte, en todo el mundo, fortísimas desigualdades entre países desarrollados y países en vías de desarrollo, alimentadas también por diversas formas de explotación, de opresión y de corrupción, que influyen negativamente en la vida interna e internacional de muchos Estados. El proceso de aceleración de la interdependencia entre las personas y los pueblos debe estar acompañado por un crecimiento en el plano ético- social igualmente intenso, para así evitar las nefastas consecuencias de una situación de injusticia de dimensiones planetarias, con repercusiones negativas incluso en los mismos países actualmente más favorecidos.*<sup>414</sup>

### b) La solidaridad como principio social y como virtud moral

**193** *Las nuevas relaciones de interdependencia entre hombres y pueblos, que son, de hecho, formas de solidaridad, deben transformarse en relaciones que tiendan hacia una verdadera y propia solidaridad ético-social, que es la exigencia moral ínsita en todas las relaciones humanas. La solidaridad se presenta, por tanto, bajo dos aspectos complementarios: como principio social<sup>415</sup> y como virtud moral.<sup>416</sup>*

*La solidaridad debe captarse, ante todo, en su valor de principio social ordenador de las instituciones, según el cual las «estructuras de pecado»,<sup>417</sup> que dominan las relaciones entre las personas y los pueblos, deben ser superadas y transformadas en estructuras de solidaridad, mediante la creación o la oportuna modificación de leyes, reglas de mercado, ordenamientos.*

*La solidaridad es también una verdadera y propia virtud moral, no «un sentimiento superficial por los males de tantas personas, cercanas o lejanas. Al contrario, es la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos».<sup>418</sup> La solidaridad se eleva al rango de virtud social fundamental, ya que se coloca en la dimensión de la justicia, virtud orientada por excelencia al bien común, y en « la entrega por el bien del prójimo, que está dispuesto a "perderse", en sentido evangélico, por el otro en lugar de explotarlo, y a "servirlo" en lugar de oprimirlo para el propio provecho (cf. Mt 10,40-42; 20, 25; Mc 10,42-45; Lc 22,25-27) ».<sup>419</sup>*

### **c) Solidaridad y crecimiento común de los hombres**

**194** *El mensaje de la doctrina social acerca de la solidaridad pone en evidencia el hecho de que existen vínculos estrechos entre solidaridad y bien común, solidaridad y destino universal de los bienes, solidaridad e igualdad entre los hombres y los pueblos, solidaridad y paz en el mundo.<sup>420</sup> El término « solidaridad », ampliamente empleado por el Magisterio,<sup>421</sup> expresa en síntesis la exigencia de reconocer en el conjunto de los vínculos que unen a los hombres y a los grupos sociales entre sí, el espacio ofrecido a la libertad humana para ocuparse del crecimiento común, compartido por todos. El compromiso en esta dirección se traduce en la aportación positiva que nunca debe faltar a la causa común, en la búsqueda de los puntos de posible entendimiento incluso allí donde prevalece una lógica de separación y fragmentación, en la disposición para gastarse por el bien del otro, superando cualquier forma de individualismo y particularismo.<sup>422</sup>*

**195** *El principio de solidaridad implica que los hombres de nuestro tiempo cultiven aún más la conciencia de la deuda que tienen con la sociedad en la cual están insertos: son deudores de aquellas condiciones que facilitan la existencia humana, así como del patrimonio, indivisible e indispensable, constituido por la cultura, el conocimiento científico y tecnológico, los bienes materiales e inmateriales, y todo aquello que la actividad humana ha producido. Semejante deuda se salda con las diversas manifestaciones de la actuación social, de manera que el camino de los hombres no se interrumpa, sino que permanezca abierto para las generaciones presentes y futuras, llamadas unas y otras a compartir, en la solidaridad, el mismo don.*

### **d) La justicia**

**201** *La justicia es un valor que acompaña al ejercicio de la correspondiente virtud moral cardinal.*<sup>441</sup> Según su formulación más clásica, « consiste en la constante y firme voluntad de dar a Dios y al prójimo lo que les es debido ». <sup>442</sup> Desde el punto de vista subjetivo, la justicia se traduce en la actitud determinada por la voluntad de reconocer al otro como persona, mientras que desde el punto de vista objetivo, constituye el criterio determinante de la moralidad en el ámbito intersubjetivo y social.<sup>443</sup>

*El Magisterio social invoca el respeto de las formas clásicas de la justicia: la conmutativa, la distributiva y la legal.*<sup>444</sup> Un relieve cada vez mayor ha adquirido en el Magisterio la justicia social,<sup>445</sup> que representa un verdadero y propio desarrollo de la *justicia general*, reguladora de las relaciones sociales según el criterio de la observancia de la *ley*. La *justicia social* es una exigencia vinculada con la *cuestión social*, que hoy se manifiesta con una dimensión mundial; concierne a los aspectos sociales, políticos y económicos y, sobre todo, a la dimensión estructural de los problemas y las soluciones correspondientes.<sup>446</sup>

**202** *La justicia resulta particularmente importante en el contexto actual, en el que el valor de la persona, de su dignidad y de sus derechos, a pesar de las proclamaciones de propósitos, está seriamente amenazado por la difundida tendencia a recurrir exclusivamente a los criterios de la utilidad y del tener.* La justicia, conforme a estos criterios, es considerada de forma reducida, mientras que adquiere un significado más pleno y auténtico en la antropología cristiana. La justicia, en efecto, no es una simple convención humana, porque lo que es «justo» no está determinado originariamente por la ley, sino por la identidad profunda del ser humano.<sup>447</sup>

**203** *La plena verdad sobre el hombre permite superar la visión contractual de la justicia, que es una visión limitada, y abrirla al horizonte de la solidaridad y del amor: «Por sí sola, la justicia no basta. Más aún, puede llegar a negarse a sí misma, si no se abre a la fuerza más profunda que es el amor».*<sup>448</sup> En efecto, junto al valor de la justicia, la doctrina social coloca el de la solidaridad, en cuanto vía privilegiada de la paz. Si la paz es fruto de la justicia, « hoy se podría decir, con la misma exactitud y análoga fuerza de inspiración bíblica (cf. Is 32,17; St 32,17), *Opus solidaritatis pax*, la paz como fruto de la solidaridad ». <sup>449</sup> La meta de la paz, en efecto, « sólo se alcanzará con la realización de la justicia social e internacional, y además con la práctica de las virtudes que favorecen la convivencia y nos enseñan a vivir unidos, para construir juntos, dando y recibiendo, una sociedad nueva y un mundo mejor ». <sup>450</sup>

### III. LA AUTORIDAD POLÍTICA

#### a) El fundamento de la autoridad política

**393** *La Iglesia se ha confrontado con diversas concepciones de la autoridad, teniendo siempre cuidado de defender y proponer un modelo fundado en la naturaleza social de las personas: « En efecto, como Dios ha creado a los hombres sociales por naturaleza y ninguna sociedad puede conservarse sin un jefe supremo que mueva a todos y a cada uno con un mismo impulso eficaz, encaminado al bien común, resulta necesaria en toda sociedad humana una autoridad que la dirija; una autoridad que, como la misma sociedad, surge y deriva de la naturaleza, y, por tanto, del mismo Dios, que es su autor ».*<sup>799</sup> *La autoridad política es por tanto necesaria,*<sup>800</sup> *en razón de*

*las tareas que se le asignan y debe ser un componente positivo e insustituible de la convivencia civil.*<sup>801</sup>

**394** *La autoridad política debe garantizar la vida ordenada y recta de la comunidad, sin suplantar la libre actividad de las personas y de los grupos, sino disciplinándola y orientándola hacia la realización del bien común, respetando y tutelando la independencia de los sujetos individuales y sociales.* La autoridad política es el instrumento de coordinación y de dirección mediante el cual los particulares y los cuerpos intermedios se deben orientar hacia un orden cuyas relaciones, instituciones y procedimientos estén al servicio del crecimiento humano integral. El ejercicio de la autoridad política, en efecto, «así en la comunidad en cuanto tal como en las instituciones representativas, debe realizarse siempre dentro de los límites del orden moral para procurar el bien común —concebido dinámicamente— según el orden jurídico legítimamente establecido o por establecer. Es entonces cuando los ciudadanos están obligados en conciencia a obedecer».<sup>802</sup>

**395** *El sujeto de la autoridad política es el pueblo, considerado en su totalidad como titular de la soberanía.* El pueblo transfiere de diversos modos el ejercicio de su soberanía a aquellos que elige libremente como sus representantes, pero conserva la facultad de ejercitarla en el control de las acciones de los gobernantes y también en su sustitución, en caso de que no cumplan satisfactoriamente sus funciones. Si bien esto es un derecho válido en todo Estado y en cualquier régimen político, el sistema de la democracia, gracias a sus procedimientos de control, permite y garantiza su mejor actuación.<sup>803</sup> El solo consenso popular, sin embargo, no es suficiente para considerar justas las modalidades del ejercicio de la autoridad política.

## **b) La autoridad como fuerza moral**

**396** *La autoridad debe dejarse guiar por la ley moral: toda su dignidad deriva de ejercitarla en el ámbito del orden moral,*<sup>804</sup> « que tiene a Dios como primer principio y último fin ».<sup>805</sup> En razón de la necesaria referencia a este orden, que la precede y la funda, de sus finalidades y destinatarios, la autoridad no puede ser entendida como una fuerza determinada por criterios de carácter puramente sociológico e histórico: « Hay, en efecto, quienes osan negar la existencia de una ley moral objetiva, superior a la realidad externa y al hombre mismo, absolutamente necesaria y universal y, por último, igual para todos. Por esto, al no reconocer los hombres una única ley de justicia con valor universal, no pueden llegar en nada a un acuerdo pleno y seguro ».<sup>806</sup> En este orden, « si se niega la idea de Dios, esos preceptos necesariamente se desintegran por completo ».<sup>807</sup> Precisamente de este orden proceden la fuerza que la autoridad tiene para obligar<sup>808</sup> y su legitimidad moral;<sup>809</sup> no del arbitrio o de la voluntad de poder,<sup>810</sup> y tiene el deber de traducir este orden en acciones concretas para alcanzar el bien común.<sup>811</sup>

**397** *La autoridad debe reconocer, respetar y promover los valores humanos y morales esenciales.* Estos son innatos, «derivan de la verdad misma del ser humano y expresan y tutelan la dignidad de la persona. Son valores, por tanto, que ningún individuo, ninguna mayoría y ningún Estado nunca pueden crear, modificar o destruir ».<sup>812</sup> Estos valores no se fundan en « mayorías » de opinión, provisionales y mudables, sino que deben ser simplemente reconocidos, respetados

y promovidos como elementos de una ley moral objetiva, ley natural inscrita en el corazón del hombre (cf. Rm 2,15), y punto de referencia normativo de la misma ley civil.<sup>813</sup> Si, a causa de un trágico oscurecimiento de la conciencia colectiva, el escepticismo lograra poner en duda los principios fundamentales de la ley moral,<sup>814</sup> el mismo ordenamiento estatal quedaría desprovisto de sus fundamentos, reduciéndose a un puro mecanismo de regulación pragmática de los diversos y contrapuestos intereses.<sup>815</sup>

**398** *La autoridad debe emitir leyes justas, es decir, conformes a la dignidad de la persona humana y a los dictámenes de la recta razón:* «En tanto la ley humana es tal en cuanto es conforme a la recta razón y por tanto deriva de la ley eterna. Cuando por el contrario una ley está en contraste con la razón, se le denomina ley inicua; en tal caso cesa de ser ley y se convierte más bien en un acto de violencia». <sup>816</sup> La autoridad que gobierna según la razón pone al ciudadano en relación no tanto de sometimiento con respecto a otro hombre, cuanto más bien de obediencia al orden moral y, por tanto, a Dios mismo que es su fuente última.<sup>817</sup> Quien rechaza obedecer a la autoridad que actúa según el orden moral « se rebela contra el orden divino » (Rm 13,2).<sup>818</sup> Análogamente la autoridad pública, que tiene su fundamento en la naturaleza humana y pertenece al orden preestablecido por Dios,<sup>819</sup> si no actúa en orden al bien común, desatiende su fin propio y por ello mismo se hace ilegítima.

### **c) El derecho a la objeción de conciencia**

**399** *El ciudadano no está obligado en conciencia a seguir las prescripciones de las autoridades civiles si éstas son contrarias a las exigencias del orden moral, a los derechos fundamentales de las personas o a las enseñanzas del Evangelio.*<sup>820</sup> Las leyes injustas colocan a la persona moralmente recta ante dramáticos problemas de conciencia: *cuando son llamados a colaborar en acciones moralmente ilícitas, tienen la obligación de negarse.*<sup>821</sup> Además de ser un deber moral, este rechazo es también un derecho humano elemental que, precisamente por ser tal, la misma ley civil debe reconocer y proteger: « Quien recurre a la objeción de conciencia debe estar a salvo no sólo de sanciones penales, sino también de cualquier daño en el plano legal, disciplinar, económico y profesional ». <sup>822</sup>

*Es un grave deber de conciencia no prestar colaboración, ni siquiera formal, a aquellas prácticas que, aun siendo admitidas por la legislación civil, están en contraste con la ley de Dios.* Tal cooperación, en efecto, no puede ser jamás justificada, ni invocando el respeto de la libertad de otros, ni apoyándose en el hecho de que es prevista y requerida por la ley civil. Nadie puede sustraerse jamás a la responsabilidad moral de los actos realizados y sobre esta responsabilidad cada uno será juzgado por Dios mismo (cf. Rm 2,6; 14,12).

### **d) El derecho de resistencia**

**400** *Reconocer que el derecho natural funda y limita el derecho positivo significa admitir que es legítimo resistir a la autoridad en caso de que ésta viole grave y repetidamente los principios del derecho natural.* Santo Tomás de Aquino escribe que «se está obligado a obedecer ... por cuanto lo exige el orden de la justicia». <sup>823</sup> El fundamento del derecho de resistencia es, pues, el derecho de naturaleza.

Las expresiones concretas que la realización de este derecho puede adoptar son diversas. También pueden ser diversos los fines perseguidos. La resistencia a la autoridad se propone confirmar la validez de una visión diferente de las cosas, ya sea cuando se busca obtener un cambio parcial, por ejemplo, modificando algunas leyes, ya sea cuando se lucha por un cambio radical de la situación.

**401** *La doctrina social indica los criterios para el ejercicio del derecho de resistencia: « La resistencia a la opresión de quienes gobiernan no podrá recurrir legítimamente a las armas sino cuando se reúnan las condiciones siguientes: 1) en caso de violaciones ciertas, graves y prolongadas de los derechos fundamentales; 2) después de haber agotado todos los otros recursos; 3) sin provocar desórdenes peores; 4) que haya esperanza fundada de éxito; 5) si es imposible prever razonablemente soluciones mejores ».*<sup>824</sup> La lucha armada debe considerarse un remedio extremo para poner fin a una « tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país ».<sup>825</sup> La gravedad de los peligros que el recurso a la violencia comporta hoy evidencia que es siempre preferible el camino de la resistencia pasiva, « más conforme con los principios morales y no menos prometedor del éxito ».<sup>826</sup>

#### **e) Infligir las penas**

**402** *Para tutelar el bien común, la autoridad pública legítima tiene el derecho y el deber de conminar penas proporcionadas a la gravedad de los delitos.*<sup>827</sup> El Estado tiene la doble tarea de *reprimir* los comportamientos lesivos de los derechos del hombre y de las reglas fundamentales de la convivencia civil, y *remediar*, mediante el sistema de las penas, el desorden causado por la acción delictiva. En el *Estado de Derecho*, el poder de infligir penas queda justamente confiado a la Magistratura: «Las Constituciones de los Estados modernos, al definir las relaciones que deben existir entre los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, garantizan a este último la independencia necesaria en el ámbito de la ley».<sup>828</sup>

**403** *La pena no sirve únicamente para defender el orden público y garantizar la seguridad de las personas; ésta se convierte, además, en instrumento de corrección del culpable, una corrección que asume también el valor moral de expiación cuando el culpable acepta voluntariamente su pena.*<sup>829</sup> La finalidad a la que tiende es doble: por una parte, *favorecer la reinserción de las personas condenadas*; por otra parte, *promover una justicia reconciliadora*, capaz de restaurar las relaciones de convivencia armoniosa rotas por el acto criminal.

*En este campo, es importante la actividad que los capellanes de las cárceles están llamados a desempeñar, no sólo desde el punto de vista específicamente religioso, sino también en defensa de la dignidad de las personas detenidas.* Lamentablemente, las condiciones en que éstas cumplen su pena no favorecen siempre el respeto de su dignidad. Con frecuencia las prisiones se convierten incluso en escenario de nuevos crímenes. El ambiente de los Institutos Penitenciarios ofrece, sin embargo, un terreno privilegiado para dar testimonio, una vez más, de la solicitud cristiana en el campo social: «Estaba... en la cárcel y vinisteis a verme» (Mt 25,35-36).



**404** *La actividad de los entes encargados de la averiguación de la responsabilidad penal, que es siempre de carácter personal, ha de tender a la rigurosa búsqueda de la verdad y se ha de ejercer con respeto pleno de la dignidad y de los derechos de la persona humana: se trata de garantizar los derechos tanto del culpable como del inocente. Se debe tener siempre presente el principio jurídico general en base al cual no se puede aplicar una pena si antes no se ha probado el delito.*

*En la realización de las averiguaciones se debe observar escrupulosamente la regla que prohíbe la práctica de la tortura, aun en el caso de los crímenes más graves: « El discípulo de Cristo rechaza todo recurso a tales medios, que nada es capaz de justificar y que envilecen la dignidad del hombre, tanto en quien es la víctima como en quien es su verdugo ».<sup>830</sup> Los instrumentos jurídicos internacionales que velan por los derechos del hombre indican justamente la prohibición de la tortura como un principio que no puede ser derogado en ninguna circunstancia.*

Queda excluido además «el recurso a una detención motivada sólo por el intento de obtener noticias significativas para el proceso».<sup>831</sup> También, se ha de asegurar «la rapidez de los procesos: una duración excesiva de los mismos resulta intolerable para los ciudadanos y termina por convertirse en una verdadera injusticia».<sup>832</sup>

*Los magistrados están obligados a la necesaria reserva en el desarrollo de sus investigaciones para no violar el derecho a la intimidad de los indagados y para no debilitar el principio de la presunción de inocencia. Puesto que también un juez puede equivocarse, es oportuno que la legislación establezca una justa indemnización para las víctimas de los errores judiciales.*

**405** *La Iglesia ve como un signo de esperanza « la aversión cada vez más difundida en la opinión pública a la pena de muerte, incluso como instrumento de “legítima defensa” social, al considerar las posibilidades con las que cuenta una sociedad moderna para reprimir eficazmente el crimen de modo que, neutralizando a quien lo ha cometido, no se le prive definitivamente de la posibilidad de redimirse».<sup>833</sup> Aun cuando la enseñanza tradicional de la Iglesia no excluya — supuesta la plena comprobación de la identidad y de la responsabilidad del culpable— la pena de muerte «si esta fuera el único camino posible para defender eficazmente del agresor injusto las vidas humanas»,<sup>834</sup> los métodos incruentos de represión y castigo son preferibles, ya que « corresponden mejor a las condiciones concretas del bien común y son más conformes con la dignidad de la persona humana ».<sup>835</sup> El número creciente de países que adoptan disposiciones para abolir la pena de muerte o para suspender su aplicación es también una prueba de que los casos en los cuales es absolutamente necesario eliminar al reo « son ya muy raros, por no decir prácticamente inexistentes ».<sup>836</sup> La creciente aversión de la opinión pública a la pena de muerte y las diversas disposiciones que tienden a su abolición o a la suspensión de su aplicación, constituyen manifestaciones visibles de una mayor sensibilidad moral.*

# Una Aproximación al ideal de la paz desde la imaginación ética

Dora Elvira García González

Resumen: En este artículo se analiza la posibilidad de construir la paz partiendo de la realidad violenta que vivimos y atisbando modos posibles de trascender y transformar dicha realidad. Esto abre cauces que trastocan las apuestas defensoras de tal violencia como una realidad inapelable, cuyas formas son invisibles, legitimadas y naturalizadas. Trastocar las diversas expresiones de la violencia exige dirimir los conflictos para romper el ciclo de la misma y transformarlo en procesos pacíficos. La hipótesis sostenida alude a la posibilidad de la construcción de la paz —o paces— mediante el recurso de la imaginación ética que logre la reconciliación.

Palabras Clave: Conflicto, Imaginación Ética, Paz, Transformación, Violencia

---

\* Escuela de Educación, Humanidades y Ciencias Sociales, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Campus Ciudad de México, [dora.garcia@itesm.mx](mailto:dora.garcia@itesm.mx)

RECEPCIÓN: 23/04/14

ACEPTACIÓN: 20/10/14

## El Escenario del que Partimos

*Entiendo la violencia como afrentas evitables a las necesidades humanas básicas y más globalmente contra la vida.*  
(GALTUNG, 2003: 27)

La huella que ha dejado la violencia a lo largo de la historia no puede obviarse y menos aun en los espacios donde vivimos cotidianamente. Las aspiraciones para mirar con mayor claridad en este escenario obligan a reflexionar en torno a la naturalización de la violencia y su papel como disposición justificadora del mal en el mundo. Las posibilidades de entrever la realidad de otro modo son canceladas al pensarlas como inútiles por considerarlas utópicas.<sup>49</sup> Sin embargo, definiendo que, a pesar de estas apreciaciones recelosas, estamos obligados a buscar situaciones de paz y encontrar rumbos, repensando y resignificando la realidad frente a nosotros, para indagar posibles alternativas desde una imaginación de carácter ético. Esto escapa a ciertas visiones pesimistas que consideran las propuestas pacifistas como una utopía, de modo que las posiciones que parten desde la ética y buscan la paz no tienen cabida en el ámbito público y político de la vida. Desde este punto de vista, las pretensiones de paz con tintes éticos son acotadas y olvidadas por razones pragmáticas. Por fortuna, los anhelos de alcanzar dicha paz<sup>50</sup> no menguan ante las agresiones cotidianas, ante la violencia generalizada y frente a los asesinatos deliberados de inocentes, como si esto fuera parte de la realidad y no se pudiera evitar; o como si las medidas tomadas por las fuerzas desmedidas del Estado fueran exigidas irremisiblemente para proteger la seguridad pública (Nardin, 1996: 54).

---

<sup>49</sup> El tema de la utopía ha sido denostado por quienes piensan que la realidad sólo puede darse tal como es, es decir, sólo visualizando lo que empíricamente apreciamos sin apelar a otras posibilidades. Aquí defenderé que la utopía no debe desdeñarse porque es el *leit motiv* de nuestro andar, es la posibilidad de abrir cauces posibles para una vida con más concordia.

<sup>50</sup> Usaré el término paz sin pretender sustancializar esa realidad, de ahí que haya autores que prefieren hablar de paces. Hablar de paces quizá resulte más apropiado en tanto la paz se expresa de diversas formas: en lo social, en lo personal, en lo ecológico, en lo político, etcétera, dando lugar a la paz social, la personal, la ecológica y la política, respectivamente.

Sin duda, los paradigmas belicistas están asentados en nuestras sociedades, en las estructuras y también en nuestros imaginarios colectivos. Estos paradigmas constituyen la violencia estructural, pero también cultural, justificadora de tales comportamientos que se asientan en la primera.<sup>51</sup> La superación de la violencia —su trascendencia y transformación en la sociedad— requiere procesos de cambio, toma de conciencia y propuestas éticas con el fin de pensar de manera creativa en situaciones más justas y mejores para todos los miembros de la sociedad. Esta superación también se relaciona con una forma creativa e imaginativa de lidiar con los conflictos, para finalmente incluir la realización de procesos de reconciliación.

Defender la violencia como modo de vida inexcusable, es decir, naturalizándola, supone un determinismo;<sup>52</sup> no se da pauta para posibilitar la realización de acciones violentas o no violentas,<sup>53</sup> además significa su aceptación y su justificación, lo cual entorpece el convencimiento de luchar por cambiar aquellas situaciones de violencia.

---

<sup>51</sup> Johan Galtung ha señalado tres tipos de violencia: la directa, que es explícita; la estructural,

ubicada en estructuras sociales e instituciones, y la violencia cultural, situada en los espacios culturales y en los imaginarios simbólicos. Este autor sostiene que entre estas tres violencias se genera un triángulo cuya dinámica impacta mutuamente en lastres. Es importante señalar que las estructuras se vinculan de manera importante con los sistemas económicos, pues de éstos dependen tales estructuras y las violencias que generan. La mala distribución económica produce violencia. Por ello, Galtung insiste: tal violencia se genera cuando no se satisfacen las necesidades básicas y depende en gran medida de sistemas económicos injustos. Por supuesto, tenemos presente esta cuestión porque constituye una causal de la violencia, sin embargo, por su importancia merecería un escrito específico. Si pensamos que los procesos de paz van ligados con la reparación de los daños y la distribución de los recursos materiales, debemos introducir necesariamente el tema de lo económico. Existen intereses de carácter económico que impulsan la defensa de la violencia; aunque tales intereses no son explícitos, se manipulan y se llevan a cabo de manera sutil, ya que se encuentran en las estructuras de las sociedades.

<sup>52</sup> Sostengo que tal determinismo no existe, en tanto podemos ser violentos o no, podemos ser pacíficos o no, ello dependerá de la acción que decidamos tomar, aquí entra el principio

<sup>53</sup> En este punto, las discusiones son enormes. Hay quienes sostienen que, por naturaleza, somos agresivos, otros que somos violentos, sin embargo, es preciso hacer una relación entre agresividad y violencia. La racionalización de la especie humana supone que la violencia contemporánea es menor hoy que en los tiempos pasados (por ejemplo, hace seis siglos) no tan lejanos (cfr., Muchembeld, 2010). Otra línea de investigación es la de quienes defienden que la guerra se genera porque es parte del proceso evolutivo donde surgieron no sólo los Magdalenienses/homo sapiens sapiens, que eran pacíficos, civilizados, grandes creadores y racionalistas conscientes, sin jerarquías étnicas ni enemigos, lanzados a construir la historia, sino también los Auriñacienses/Neanderthales, cuyos descendientes fueron las etnias bárbaras. Los cerebros de estos últimos no se desarrollaron en el proceso evolutivo, lo cual evitó una superación racional de pueblo: en vez de ser civilizado fue bárbaro. No prevaleció ni una civilización absolutamente pacífica ni esta última. Con esto, se defiende que del seno del proceso evolutivo surgieron dos pueblos con una humanidad disociada, con una estructura dividida de manera funcional, tales pueblos eran potencialmente enemigos a muerte: los bárbaros contra los civilizados sapiens sapiens, dando pie al mecanismo que pondría en marcha ese fenómeno de la guerra. Se trata de una humanidad disociada y con mestizaje de ambos pueblos que genéticamente están en nosotros, “en nuestros cerebros que es el órgano que guía nuestros comportamientos: ya civilizados, ya bárbaros, ya pacíficos, ya guerreros, ya constructores, ya depredadores, [...] y su síntoma es el guerrerismo” (Torres, 2012: 18, 19 y 151). Otras propuestas teóricas han sugerido tesis más matizadas que no absolutizan la realidad de la violencia o la de la paz. Así, Claude Lévi-Strauss defiende que la existencia de la guerra primitiva emana del intercambio de todos con todos en la sociedad y de la interacción fracasada.

Pretendo rubricar la posible y factible superación de la violencia que vivimos cotidianamente, defendiendo la tesis de que la violencia no es un estado inamovible. Intento construir una mirada que logre hacer presente la paz. Esta propuesta formula una posibilidad de erigir a la paz como viable, si logramos comprender la transformación de la realidad, la posibilidad de alcanzar la reconciliación social (Galtung, 1998), así como lograr la resolución y la trascendencia de los conflictos y la violencia, todos ellos, posibles mediante el recurso imaginativo.<sup>54</sup> Tal recurso da la pauta para construir una praxis pacífica.

Este escrito se estructura a partir del concepto de imaginación ética, el cual funge como eje; parto de lo que vivimos y de lo que muchos señalan como inexcusable, en tanto involucra la violencia con sus formas legitimadoras. En aras de anular o superar esa ceguera, retomo la irrevocable tarea de pensar la paz desde la ética, estimando sus perspectivas y las posibilidades que tenemos hacia el futuro. Éstas habrán de construirse con una racionalidad incluyente, abierta, cordial y emocional, la cual permita la concientización en relación con las situaciones que pueden estar ausentes en nuestra realidad y que echamos en falta para lograr la paz posible de edificarse desde un proceso ético imaginativo. Este mecanismo posibilita pensar como si estuviéramos en el lugar de los demás, proveyéndonos de imágenes posibles para vivir mejor y en concordia. Las formas de violencia, tanto explícitas como estructurales y culturales, que se han legitimado y justificado de algún modo en nuestro ámbito vital, deben rechazarse críticamente y ser trascendidas mediante la presencia del recurso ético imaginativo.<sup>55</sup>

## **PRESENCIA DE LOS CONFLICTOS Y BÚSQUEDA DE LA PAZ DESDE EL PRESUPUESTO “SI VIS PACEM PARA BELLUM”<sup>56</sup>**

A partir de los contextos de violencia que emanan de nuestra realidad vivida construyo la no-violencia y la paz. Ése es nuestro suelo y en tal realidad se encuentra la cotidianidad de los conflictos connaturales a la humanidad; tal argumento será el techo que cobije y oriente el

---

<sup>54</sup> Así lo señalaron y defendieron autores como Giambattista Vico, Baltasar Gracián, Immanuel Kant, Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Paul Ricoeur y actualmente Martha Nussbaum, que, entre otros, han utilizado el recurso de la imaginación desde una perspectiva de carácter ético (García, 2014a y 2014b). Asimismo, desde la perspectiva sociológica de la imaginación moral, en relación con la paz, véase Lederach, 2007.

<sup>55</sup> Hablo en este texto de imaginación ética por su pretensión de universalidad para la humanidad. No se trata de buscar los intereses individuales o personales, sino que se pretende alcanzar aquello que es debido por justo y por bueno para toda la humanidad, por ello es una cuestión universalizable, como lo es la ética.

<sup>56</sup> “Si quieres la paz prepara la guerra”.

objetivo a seguir (Galtung, 2003). Mi atención se focaliza en los conflictos, porque de otro modo, al no resolverse, se convierten en situaciones de violencia.

En vez de apelar a la fuerza y a la violencia cuando hay conflictos, sería necesario recurrir al diálogo o a la comprensión de las situaciones, es decir, apelar a la escucha o a la resolución pacífica con beneficios para todos. Las formas explosivas de violencia, generalmente directa, ya sea física, verbal o psicológica, denotan violencias estructurales y culturales encubiertas, que subyacen a las formas sociales y justifican las violencias directas. Es necesaria la distinción entre estas violencias —las cuales suprimen el conflicto con la eliminación del antagonista— y los conflictos, que expresan situaciones no resueltas. Asimismo, es importante comprender la relevancia que tiene la propuesta de transformar y trascender los conflictos, porque “la violencia genera violencia [...] el triángulo se convierte en la proyección de una espiral [que se] cierra cuando, como en el incendio, la casa se ha quemado” (Galtung, 2003:109). De ahí que, si no se resuelven los conflictos, positiva y creativamente, se trastocan en violencia. Pero ¿cómo transformar los conflictos por medios pacíficos?<sup>57</sup>

Johan Galtung considera que si se utilizan medios positivos y convenientes, tales como el uso de la empatía, la creatividad y la no violencia, es posible la transformación de los conflictos. Si se logra esto, el conflicto será entonces constructivo y tendrá un carácter positivo. Por ello, los estudios y reflexiones teóricas en torno a este tema iluminan la posibilidad de la paz. Debemos prepararnos para la paz (Galtung, 2003:19) porque es lo que buscamos; ésta es la forma para revertir el histórico dictum repetido hasta el cansancio: si quieres la paz prepara la guerra, enunciación que ha sido la forma usual para enfrentar el tema de la paz, mediada por la violencia y la guerra. Este aserto habrá de modificarse, ya que “si el fin es la supervivencia, entonces el medio ha de potenciar la vida” (Galtung, 2003: 14) y no cancelarla, como suele suceder.

El adagio inicial de este apartado ha sido acorde con el sobredimensionamiento de la violencia y la guerra en la historia, y, en varias ocasiones, ha legitimado el poder destructivo y violento como una de las formas inevitables de progreso (Muñoz y López, 2000; Muchebled, 2010:11). Por lo tanto, la guerra acaba siendo entendida como el motor de la sociedad y la historia. Sin embargo, y esto es lo que intento mostrar, no debe ignorarse que la paz también tiene su recorrido, aunque, en muchas ocasiones, ha sido una historia silenciosa en las relaciones entre las personas, los pueblos y las culturas. Darle visibilidad a las imágenes de paz es una exigencia ética y, asimismo, es un requerimiento ético visibilizar las situaciones violentas, en tanto “el silencio y la apatía legitiman la violencia” (Galtung, 1996: 13). Se trata, pues, de rescatar y hacer visibles estos

---

<sup>57</sup> Se entiende por conflicto el proceso de incompatibilidad entre las metas o intereses de las personas y las sociedades. Cuando esta incompatibilidad se salda es posible la trascendencia y la transformación de dichos conflictos.

procesos para impulsar una nueva forma de enfrentar la realidad, sin los prejuicios arraigados que cancelan las posibilidades en torno a la paz. Con ello, si queremos la paz preparémonos para ella, escuchémosla, evitemos ser sordos ante sus lamentaciones (Erasmus, 2000: 392).

## **PENSAR LA PAZ DESDE LA ÉTICA**

Buscar la paz implica tener confianza en el ser humano, por lo cual, las normas éticas no pueden escapar del testimonio de la realidad. Esa certeza de que las cosas podrían ser de otra manera movió a Mahatma Gandhi, y es lo que filósofos de la paz, como Galtung, han defendido.

Esto lleva inmediatamente a preguntar ¿cómo postular el concepto de paz sin vincularlo con la guerra? Resulta complicado, pues parece que ambos conceptos son concurrentes y simultáneos, y quizás en las sociedades originarias no existiera ni uno ni el otro, puesto que, por un lado, la guerra no había nacido todavía como realidad y tampoco la paz había nacido como idea. Sin embargo, conforme la guerra aparece como fenómeno, tanto ella como sus horrores debían explicarse y ser apreciados con un horizonte de esperanza en el cual la guerra no emergiera. No tenemos constancia de su conceptualización porque no había preocupación ni conciencia por el problema, o no había transcurrido tiempo suficiente para que éste fuera fijado (Muñoz y López, 2007: 19). A la par, la paz se especifica por la interacción de los tipos de paz: negativa y positiva (Galtung, 2003: 31).<sup>58</sup> En conjunción implican, por un lado, la no interferencia con las necesidades básicas, como es el caso de la paz negativa, y, por el otro, el de la paz positiva, en la que tiene presencia la libertad, en lugar de la represión. En esta última acepción aparece la equidad en lugar de la explotación, el diálogo frente al dominio, la integración en vez de la segmentación, la solidaridad y no la atomización; prevalece así la participación en lugar de la marginación. El sentido negativo no basta—en tanto no-violencia—, pues la paz es más que la mera no constricción. Implica la realización en positivo de la justicia que se acompaña de la igualdad, la dignidad, la inclusión y el reconocimiento.

---

<sup>58</sup> La paz, considerada como ausencia o reducción de todo tipo de violencia, es negativa, y, en tanto transformación creativa y no violenta del conflicto, es positiva. Puede añadirse otra acepción: la paz neutra, como la denomina Francisco Jiménez, en tanto es una búsqueda, una aspiración para que generemos sociedades respetuosas, eliminando las violencias culturales y simbólicas (2011: 109).

Ahora bien, en los terrenos de la ética existen autores que han relacionado la violencia con el problema del mal, como lo hizo Kant en su momento y Ricoeur en el siglo XX. En ellos se madura la visión ética del mal y el tema de la violencia se sitúa al interior de esta cuestión.<sup>59</sup>Kant

habla del mal “entretejido en la naturaleza misma y enraizado en ella, de ahí que podamos llamar a esta propensión, una propensión natural al mal” (Kant, 1969: 42). Tal propensión se lleva a cabo mediante situaciones violentas. De este modo, el problema del mal es ético por ser un problema práctico de las acciones. La finitud hace posible la moral, es ocasión pero a la vez se puede superar mediante el ejercicio de la libertad. El deseo permite ser moral o no. Es bueno cuando la voluntad actúa libremente y malo cuando la moral sucumbe, en este caso se falsea la propia libertad.

Kant vincula el mal radical con el egoísmo (2005: 106) y el deseo natural de satisfacer nuestras inclinaciones, pasiones y amor a nosotros mismos, expresados en el conflicto, el cual es subsanado por el derecho.

El mal triunfa cuando los intereses y las necesidades propias pesan más que la ley moral; con ello, el ser humano es criminal precisamente porque es libre. La existencia del mal necesita de una exigencia moral que equilibre las acciones ante la desoladora abundancia del mal moral expresada en violencias, muchas de las cuales llegan hasta la muerte, la explotación y la desconsideración del mal ajeno. Si bien en el corazón humano hay una inclinación a la maldad por la perversión de ese corazón (Kant, 1969: 37), también hay una disposición al bien (Kant, 1969:26 y 35) que puede ser restaurada.

Es una inclinación al mal radical que surge de la relación social y se expresa en la insociable sociabilidad (Santiago, 2004: 140) formulada en el conflicto. Para Kant, la paz no es lo natural entre los seres humanos, sino una conquista de su voluntad consciente, esto significa que debe ser instaurada (Kant, 2005: 81).

Brevemente, y porque me interesa mostrar cómo el tema de la violencia ha sido planteado por algunos autores en el marco del tema del mal, hago este alto en el presente inciso. Así lo hizo Ricoeur, quien despliega la tríada mal-injusticia-violencia apoyándose en Ensayo sobre el mal de Jean Nabert.

---

<sup>59</sup> Cuando Kant habla del tema de la violencia, por ejemplo, en La metafísica de las costumbres, lo vincula con la maldad humana y la guerra (1999: 140). Contrapone la violencia al derecho (1999: 137), de ahí que vincule dicha violencia al estado de naturaleza en donde existe el conflicto, las hostilidades y las guerras. El tema del mal queda como base de la temática de las guerras; así, para él, la paz significa “el fin de todas las hostilidades” (2005: 73).



Desde esta obra, Ricoeur sostiene que el sentimiento de lo injustificable es una contradicción profunda surgida con el desgarramiento de un mal sufrido. “Lo injustificable es, pues, el mal en su desmesura”, que muestra una oposición “entre lo que somos y lo que deberíamos ser” (Etxeberría, 1994: 51). Lo injustificable, sanciona Ricoeur (2004a: 17)—es decir, el mal—, puede ser comprendido por la vía del símbolo. La experiencia del mal se expresa por la desmesura y la discordancia, y sólo podemos comprenderlo por medio de la experiencia de lo injustificable.<sup>60</sup>

Los seres humanos modernos —diría Ricoeur— viven una crisis del símbolo que se muestra en el hundimiento de los grandes mitos fundadores de nuestra cultura. La cancelación de los símbolos anula la posibilidad del reconocimiento, porque el símbolo es un signo de reconocimiento mutuo entre las personas (Ricoeur, 2005). La muerte del símbolo da pie al desarrollo de la violencia y del sufrimiento, inhabilitando cualquier posibilidad de narratividad, de modo que el mito pierde su función simbólica (Ricoeur, 2004a: 171). Entonces, el mundo de los mitos es un mundo roto, como lo afirma Ricoeur en la simbólica del mal (2004a:17). El mal entra en el mundo cuando un ser humano es obligado a hacerlo “porque cede al apremio del adversario; [...] al poner el mal, la libertad es cautiva de otro” (Ricoeur, 2004a: 17), lo cual se traduce en injusticia y violencia.

Como apuntaba antes, la violencia de las sociedades tradicionales u originarias es arquetípica y se encuentra anclada en el centro simbólico de la sociedad (Girard, 2005). El mal es posible en el ser humano y la posibilidad de la violencia reside en la constitución de las personas, en la falibilidad (Ricoeur, 2004a: 21 y 166), y, diría yo, al igual que la paz, en sus posibilidades, así como en la cancelación de esos mitos y, por ende, de sus símbolos. Ahora bien, esos grandes símbolos y mitos son generados por una imaginación comunicativa en permanente apertura a las posibles, por un lado, maneras explicativas de esa realidad y, por otro lado, demandas esperanzadoras hacia lo que ha de venir. De ahí la relevancia de la presencia de tales símbolos y mitos para pensar en la posibilidad de la paz.

Regresando al punto que me ocupa, definir la paz como “el conjunto de situaciones en las que se opta por la no violencia” (Jiménez, 2011:117), permite comprenderla como posible, desde la promoción de escenarios de diálogo, mediante la reconciliación, la tolerancia y la solidaridad. La paz favorece forjar el respeto de los otros, considerar la simbólica humana, reconocer la dignidad humana y la relevancia del entorno físico. Con todo esto, pensar la paz conlleva todo un bagaje del pensamiento ético que implica el respeto a las personas, por su dignidad y una responsabilidad solidaria (Cortina, 1985).

---

<sup>60</sup> Esta experiencia es ajena a una ley de la equivalencia presente en la justicia moral y penal. Frente a esa ley, el símbolo presenta un principio de sobreabundancia, cuyas categorías son la gracia y el perdón. Éstos se posicionan frente a los símbolos de la mancha, el pecado y la culpabilidad.

En nuestras realidades muchas veces presenciamos sólo paces (Martínez, 2001) sencillas y relativas a ciertas acciones de nuestra cotidianidad. Son paces no siempre tan manifiestas; en muchas ocasiones son silenciosas y se evidencian en la convivencia diaria de buena vecindad supuesta en las relaciones comunes (Enríquez, 2000: 229-253). El concepto de paz se convierte en una realidad vivible en diversas dimensiones. Todas estas paces miran hacia una misma meta que se despliega como el ideal regulativo kantiano de La metafísica de las costumbres. Es ahí donde la racionalidad práctica o racionalidad de la acción veta la guerra y señala que “la razón práctico-moral expresa en nosotros su veto irrevocable: no debe haber guerra; ni guerra entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni guerra entre nosotros como Estados” (Kant, 1999: 195). Evidentemente, esta prohibición es coherente con la búsqueda de la excelencia humana y es congruente con la paz. El estado de naturaleza kantiano debe dejar posibilidades para salir de ese estado, así como lograr la concordia desde la discordia (Kant, 2005: 115).

En consecuencia, las diferentes formas de hacer la paz —enmarcadas en el espacio ético— previenen la violencia ayudándose del diálogo crítico, de la comunicación y del respeto a los demás. Dicho diálogo ha de ser apuntalado por el carácter imaginativo y creativo para superar las situaciones conflictuales. Por esto, la relevancia de tener presente la eventualidad de crear imaginativamente realidades o soluciones y, con ellas, la posibilidad de ponerse en el lugar de los otros y de llevar a cabo ficciones realizables, así como la eventualidad de mundos posibles. Estos recursos éticos, en conjunción, favorecen la paz (Kant, 1973: 232 y 269). Asimismo, la racionalidad práctica tiene sus razones éticas y desde ellas se impone un deber: el de poder vivir como si pudiéramos alcanzar la paz,

“como si fuera algo que a lo mejor no es, y elaborar la constitución que nos parezca más idónea para lograrla [...] y acabar con la terrible guerra” (Kant, 1999: 195). Esta propuesta se liga con la posibilidad de imaginarnos de otra manera, como si estuviéramos en otro momento y en otra realidad, con el ánimo de que ésto se podrá obtener si nos reconocemos mutuamente como personas valiosas y con derechos de interlocución en los ámbitos de una ética de la justicia, desde una ética de la responsabilidad con los otros y en un denuedo de alcanzar conjuntamente beneficios mutuos. Éstos son los arrestos por los que se inducen las formas de alcanzar dicha paz, de modo tal que los ideales regulativos también fungen como metas a lograr.

El punto de vista ético provee una pequeña luz potente en los conflictos de la acción, pues son susceptibles de resolverse y urgentes cuando se refieren a los intereses generalizables que anhelan el alcance de la paz. Universalizar la paz a todas las personas es un presupuesto ético, pero

también una meta ética. Es algo debido, justo de manera deontológica y buscado en un sentido teleológico, por bueno. Si queremos la paz tenemos que hacer la paz (o paces), la cual está en el fin, pero también en los medios. Además, en el proceso está en juego la libertad de las personas.

Obviamente, hay salvedades que se vinculan con la deuda que existe con las necesidades básicas pendientes de lograr y desarrollar (Galtung, 2010:13; 2003: 266); sin la realización de tales necesidades difícilmente tenemos autonomía o libertad. Así, llevar a cabo los planes de vida implica la satisfacción de esas necesidades básicas (Nussbaum, 2002b: 115), de ahí que la paz por medios pacíficos sea afrontada con racionalidad y con respeto al ser humano y a sus necesidades básicas.

La imaginación ética parte de lo vivido, de los casos experimentados que suscitan recursos de invención, creatividad, destrezas, ingenio y sagacidad. Todos estos recursos encuentran los elementos que parten desde la realidad y se articulan con las situaciones universalizables. De esta manera, se asemeja a la frónesis aristotélica que implica asentarse en lo contextual y en lo real (García, 2014a:153), donde se sitúa la praxis, en el ámbito comunitario y político. Con estos recursos se pueden crear formas imaginativas que posibiliten la apertura de escenarios posibles para la paz.

## **POSIBILIDADES PARA CONSTRUIR LA PAZ: LA IMAGINACIÓN ÉTICA**

La resolución de incompatibilidades o (su) trascendencia [...] con mucha frecuencia es una cuestión de imaginación.

(GALTUNG, 2003: 161)

El hilo conductor de mis reflexiones se sitúa en la imaginación ética, como posibilidad prospectiva para asir la paz, y parte de la interrogación de cómo trascender los ciclos de violencia que subyugan a nuestra comunidad humana.

La superación de la violencia se forja por la capacidad de generar y construir con la imaginación ética, para desde ella sospechar, inventar, crear y forjar una idea que dé pauta para superar dicha violencia logrando —por medio de su construcción— la paz. Esa imaginación exige la capacidad de figurarnos una serie de relaciones que incluya a todos los potenciales frentes humanos, incluidos, por supuesto, nuestros enemigos (Carlin, 2013: 1).<sup>61</sup> Es preciso generar un cambio

---

<sup>61</sup> Nelson Mandela señalaba en una entrevista (8 de diciembre de 2009) que su acercamiento a los afrikáner y el diálogo entablado con ellos era el camino hacia la paz, reprimiendo el odio y asumiendo un espíritu de reconciliación.

creativo ante la violencia prolongada y, además, explorar cómo ha de ser ese proceso creativo, en tanto elemento que nutra la construcción de la paz; siempre buscando solucionar qué es lo que hace posible ir más allá de los patrones arraigados de los conflictos.

Imaginar ayuda a aproximarse a la paz viéndola como imperfecta, en tanto permite percibir ventajas, al crear mejores condiciones para lograr objetivos, tanto en el pensamiento como en la acción. Partir de la imperfección humana acicatea para salir adelante desde ella, vislumbrando acciones de concordia. Vincular la paz con la imaginación abre posibilidades, a pesar de las reticencias históricas que han existido ante su propuesta. La imaginación se vincula con la producción simbólica y como auxiliar de la razón, haciéndola más abierta e incluyente. De ahí que: [...] una investigación filosófica aplicada al problema de la imaginación no puede dejar de encontrar, desde su estadio inicial, una serie de obstáculos, de paradojas y de fracasos que quizá explican el relativo eclipse del problema de la imaginación en la filosofía contemporánea. (Ricoeur, 2007: 102).

Ciertamente “la imaginación forja proyectos para la esperanza y potencia la construcción de ellos al anticipar los posibles realizables” (Etxeberría, 1995: 17). La imaginación se enraíza en dicha realidad, pero erigiendo posibilidades hacia aquello que podemos hacer venir o realizar en el futuro. La imaginación<sup>62</sup> está relacionada con una reconstrucción de lo pasado para impulsar una nueva edificación de lo que vendrá, pues la imaginación significa hacer presente lo ausente y se apoya en dos recursos: el recuerdo y la representación. La creatividad de la imaginación se expresa desde el pensamiento moderno —en autores como Vico, Gracián y Kant— y en el contemporáneo con Edmund Husserl, quien sostiene que “la ficción constituye el elemento fundamental de la fenomenología, como de todas las ciencias eidéticas. La ficción es la fuente en la que se alimenta el conocimiento de las verdades eternas” (citado en Etxeberría, 1995: 23). En tal ficción se rompe el círculo de la facticidad, “es ella la que permite ensayar variaciones ilimitadas que nos abren a posibles, es ella la que da toda su envergadura a la libertad de la ideación” (Etxeberría, 1995: 23). De ahí que la imaginación se desprenda de la percepción, convirtiéndose en condición de posibilidad de la creatividad misma. La imaginación está enfocada, desde la perspectiva de la fenomenología, como función de lo irreal, pero tomando recursos de lo real.

De este modo, se sitúa en los terrenos de la ética, en tanto posibles históricos individuales y colectivos, los cuales se vinculan con los imaginarios sociales y de manera importante con la utopía. Esta última es una cuestión que no se debe obviar, en tanto comprende posibilidades de

---

<sup>62</sup> Martha Nussbaum concede gran relevancia a la imaginación ética en los procesos de cambio y, desde ahí, es posible postular su presencia en los procesos de trascendencia de la violencia y la generación de la paz.

imaginar situaciones mejores a las vividas. Esto permite pensar el alcance de la paz y la superación de situaciones de violencia y de injusticia social, impulsándose varias posibilidades para tener otro mundo posible, haciendo manifiesta la utopía real y posible. Con ello, el triángulo de la violencia se transformaría en uno de paz.

Al buscar situaciones diferentes, la imaginación forjará e inventará formas, es decir, los cómo, transformando la realidad para alcanzar modelos nuevos de paz. Las experiencias vividas dan la pauta para pensar creativamente cuando vemos cómo se han resuelto, en el seno de conflictos, los procesos de paz.<sup>63</sup> La imaginación permite el desarrollo de nuestras capacidades de percepción más allá de lo que visualizamos, por ello es un acto de creación; además, su característica propia es la de trascender lo dado. De ese modo “se atrapará la paz precisamente porque la violencia es la conducta de alguien incapaz de imaginar otras soluciones a los problemas que se le presentan” (Fisas, 2002: 58).<sup>64</sup>El vacío de imaginación supone la cancelación de los sueños anulando la posibilidad de paz y justicia.

La imaginación ética se congratula con la posibilidad de trascender constructivamente los ciclos de violencia en la comunidad humana, buscando cambios genuinos. Para esto es ineludible apelar a la memoria que transmite significados del pasado. Es preciso ligar el pasado, el presente y el futuro. El olvido no ayuda, es inevitable recordar, para desde ahí apuntar hacia adelante. Se intenta alcanzar acuerdos que no son necesariamente soluciones “en cuanto a contenidos, sino más bien son propuestas para procesos negociados que, si se producen cambiarán las expresiones del conflicto y suministrarán cauces para redefinir las relaciones” (Lederach, 2007: 85). La intencionalidad de la imaginación versa sobre una ausencia que busca la presencia de lo ausente (Ricoeur, 2004b:23), de ahí que desempeñe un papel prospectivo. Es ausente, pero puede estar presente si así lo determinamos. La urgencia de las capacidades proyectivas hacia futuros posibles hace aproximarse a la imagen de la ficción creadora de los procesos imaginativos.

Además, como Jano, la imaginación mira al pasado porque de ahí obtiene sus recursos fundamentales y sus insatisfacciones, éstos son sus referentes; a la vez mira al futuro, al ser réplica de algo ausente, pero a la vez indagando las ficciones heurísticas en la lógica de la

---

<sup>63</sup> John Paul Lederach expone cuatro ejemplos de eventos en los que, con la imaginación ética, se han superado conflictos: el caso de Ghana, en 1995, con la superación del conflicto entre el grupo de los dagomba y el de los konkomba; el caso de Wajir en Kenia narra cómo un puñado de mujeres detuvo una guerra en 1992; el relato de Río Carare en Colombia, en 1987, en que campesinos de esa región practicaron la resistencia civil sin armas, y en Tayikistán, en 2002, se buscaba poner fin a la guerra intertayika. Con ello, valora momentos en los que esta imaginación ética ha florecido (Lederach, 2007:34).

<sup>64</sup> Evidentemente, cuando Vicenç Fisas señala que “la paz se atrapará” no significa que sea una cosa o que se esté esencializando, porque, como he dicho, la paz es un proceso; de modo que esta expresión significa que, si tenemos esa capacidad imaginativa, se logrará la paz como un gran trofeo y una meta u objetivo.

invención. Se busca insertar lo posible e imaginado en lo real (Ricoeur, 2004a: 55) y el coraje de lo posible se pone en contacto con la imaginación (Etxeberría, 1995: 76).

## **CONSIDERACIONES FINALES. LA ESPERANZA: UNA MIRADA DE LA IMAGINACIÓN PARA CONSTRUIR LA PAZ**

La teoría de la imaginación para la paz incide de manera aplicada en la reconstrucción del mundo humano. No sorprende que desde la imaginación surja la imagen de la reconciliación, la cual lleva a la esperanza.

La imaginación para la paz no es ilusoria y trata de desenmascarar la falsa realidad al proyectar —en un umbral de inteligibilidad— situaciones superiores y mejores. Por ello, es la capacidad de dejar que nuevos mundos formen la comprensión de nosotros mismos al implicar nuestra imaginación, y desde ella se presume la posibilidad de transformar nuestra existencia, nuestras visiones del mundo y nuestras acciones sobre él.

Transformar la realidad a partir de imágenes de reconstrucción, reconciliación y resolución motivan la cancelación de la venganza y la revancha como formas pragmáticas y estratégicas que conllevan violencia.

Situarse en el lugar del otro muestra cómo la imaginación hace presente el lazo asociativo que da lugar a la simpatía con el otro (Etxeberría, 1995: 78). El hecho de imaginar es relevante en la visualización de los otros que, por ser fines en sí mismos, tienen un valor absoluto; con ello, apreciamos que la paz se constituye como postulado ético. Desde allí se puede orientar la acción —de manera esperanzada—, abriendo el campo de lo posible como ejercicio de la imaginación, pensando de otro modo el ser social.

En suma, insistir en que la imaginación construye la paz a partir de los vínculos con lo real es lo que he defendido, y a partir de ello es que se posibilitan otros modos de ser. De ahí que tal imaginación creadora de carácter ético auxilie para concebir creativamente anhelos y pretensiones de paz. Justo así se construyen modelos de sociedad proyectadas, sugiriendo modelos de sociedades no violentas, sociedades pacíficas que censuran y reprueban a la sociedad beligerante presente. Es una mirada ética sobre el mundo que imprime la convicción de posibilidades mejores. Aun en los cielos más sombríos, el horizonte que aparece e impulsa para seguir adelante es aquel que irrumpe en la realidad y procede con una imaginación creadora continua, ante las lógicas belicistas. La superación y trascendencia de los conflictos y situaciones

de violencia permiten lograr la paz. La violencia, en general, va mermando la capacidad de transformación de los conflictos debido a que “vuelve pesimista a la gente” (Galtung, 1998: 112). De ahí que reconstruir las heridas y los efectos de la violencia, reconciliarnos con el mundo, restañarlo y resarcirlo imaginativamente permite construir una sociedad menos violenta y ratificará la posibilidad de hacer las paces.

## Bibliografía

### Lectura 7

- 1.- Sgreccia E. (2003) "Manuale di Bioética" Vols I y II. Edit. Vita e Pensiero. Milano, Italia.
- 2.- González A.M.(2000) "En Busca de la Naturaleza Perdida" EUNSA. Barañain, España.
- 3.- Tomás y Garrido G. (2006) "Cuestiones Actuales de Bioética" EUNSA. Barañain, España.
- 4.- Lucas R (2006) "Bioética para Todos" Trillas. México Df, México
- 5.- Spaemann R. (1992) "¿Todos los Hombres son Personas?". En: "Bioética: consideraciones filosófico-teológicas sobre un tema actual". RIALP. Madrid, España. Pp 67-75.
- 6.- Del Barco J.L. (1992) "Bioética y Dignidad Humana". En: "Bioética: consideraciones filosófico-teológicas sobre un tema actual. RIALP. Madrid, España. Pp 9-26
- 7.- Palazzani L. (2002) "Introduzione alla Biogiuridica". G. Giappichelli Editore. Torino, Italia. Pp.3-51
- 8.- Palazzani L. (1992) "Bioetica dei principi e bioetica delle virtù: il dibattito attuale negli Stati Uniti", Revista Medicina e Morale, Istituto di Bioetica della Facoltà di Medicina e Chirurgia "A. Gemelli", Roma, no. 1
- 9.- Pessina A. (2007). "El Método En Bioetica" En: "Los Comités Hospitalarios de Bioética". Ed. Manual Moderno México DF, México. Pgs: 67-74.
- 10.- Calderón D. (2003). Comunicación Personal.
- 11.- Jonson A.R. (1998) "The Birth of Bioethics" Oxford University Press. New York, USA.
- 12.- Reich W.T. (1995) "The Word "bioethics: the Struggle over its Earliest Meaning". Kennedy Institute of Ethics Journal 5, Pp. 19-34.
- 13.- D'agostino F. (2002) "Prefazione". En: "Introduzione alla Biogiuridica". G. Giappichelli Editore. Torino, Italia. Pp. VII
- 14.- Gracia D. (1989) "Fundamentos de Bioética". EUEDEMA, Madrid.
- 15.- Blázquez N. (1996). "Bioética Fundamental". BAC. Madrid España. Pp 20-35.
- 16.- Jaspers K. (1986). "Verità e Verifica. Filosofare per la Prassi". Morcelliana. Brescia Italia. Pp. 66 y 110.
- 17.- Vila-Coro M.D. (2007) "La Bioética en la Encrucijada". Dykinson, S.L. Madrid, España.
- 18.- Leone S., Privitera S. (1994) "Dizionario di Bioetica" Edit. ISB. Bologna, Italia. Pp. 353
- 19.- Reich W.T. (1978) "Encyclopedia of Bioethics" The Free Press, New York, USA. Vol. 1 Pp 19.
- 20.- Reich W.T. (1995) "Encyclopedia of Bioethics" Macmillan Library Reference, New York, USA. Vol. 1 Pp 21.
- 21.- Agazzi E. (1992) "Il bene, il male e la scienza. Le dimensioni etiche dell'impresa scientifico tecnologica" Rusconi, Milano, Italia.



- 22.- Lucas R. (2001) "Antropología y Problemas Bioéticos" BAC. Madrid, España.
- 23.- Martínez M. (2002) "Ser Persona", Plaza y Valdés Editores. México DF, México.
- 24.- Del Barco J.L. (1998) "Bioética de la Persona". Editado por la Universidad de la Sabana. Bogotá, Colombia.
- 25.- Sánchez-Migallón S. (2003) "El Personalismo Ético de Dietrich Von Hildebrand" RIALP. Madrid, España.
- 26.- Blázquez F, (1997) "Mounier" Ediciones del Orto. Madrid, España
- 27.- Díaz C. (2002) "Treinta Nombres Propios". Colección Persona de la Fundación Emmanuel Mounier. Madrid, España
- 28.- Tarasco M. (1998). "La Cultura de la Muerte." Medicina y Ética, 9 (nº 4): 457-470.
- 29.- Polaino A. (1994). "Manual de Bioética General" RIALP. Madrid, España
- 30.- Torralba F.(2005 ) "¿Qué es la dignidad Humana? Ensayo sobre Meter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris" Herder. Barcelona, España.
- 31.- Tarasco M. (1994). "Tendencias y corrientes filosóficas en la Bioética". Medicina y Ética, 5 (nº 3): 335-348.
- 32.- D'agostino F.; Palazzani L. (2007) "Bioetica: Nozioni Fondamentali". Editrice la Scuola. Brescia, Italia.
- 33.- Platón "Leyes" IV, X, 720<sup>a</sup>
- 34.- Chiodi M. (2005). "Modeli Teorici in Bioética". Franco Angeli. Milano, Italia.
- 35.- Scarpelli U. (1998). "Etica Laica". Baldini & Castoldi, Milano, Italia.
- 36.- Engelhardt H.T. (1992). "Bioethics and Secular Humanism" SCM Press, London, Philadelphia.
- 37.- Singer P. (1993) "Ética Pratica". Liguori. Napoles, Italia.
- 38.- Harris J. (1985) "The Value of Life". Routledge, London.
- 39.- Callahan D. (1993). "The troubled dream of life" Simon & Schuster, New York, USA.
- 40.- Beauchamp T.L; Childress J.F. (1999). "Principi di Etica Biomedica" Edit Le Lettere. Firenze, Italia.
- 41.- Toulmin S. (1981). "The Tyranny of Principles". En Hastings Center Report, Num. 11 Pp 31-39
- 42.- Clouser D.K.; Gert B. (1990). "A Critique of Principlism". En The Journal of Medicine and Philosophy, Num. 15 II Pp 219-236
- 43.- Gert B.; Cluver C.M.; Clouser D.K. (1997). "Bioethics. A Return to Fundamentals". Oxford University Press. New York, USA.
- 44.- Pellegrino E.D.; Thomasma D.C. (1987). "A Philosophical Basis of Medical Practice". Oxford University Press. New York, USA.
- 45.- Pellegrino E.D. (1993). "The Virtues in Medical Practice". Oxford University Press. New York, USA.
- 46.- Aristotele (1979). "Ética Nicomachea" Trad. It. C. Mazzarelli. Edit. Rusconi, Milano, Italia.
- 47.- Hume D. (1993). "Trattato Sulla Natura Umana". Trad. It. A. Carlini. Laterza. Roma Bari, Italia.
- 48.- Jonsen A.R.; Toulmin S. (1988) "The Abuse of Casusitry. A History of Moral Reasoning", University of California Press, Berkeley, USA.
- 49.- Jeffko W.C. (1999). "Contemporary Ethical Issues: a Personalistic Perspective".

Humanity Books. Amberst, New York. USA.

50.- Mc Lean A. (1993). "The elimination of Morality. Reflections on Utilitarianism and Bioethics". Routledge, London, England.

## Lectura 8

### Referencias

1. Potter VR. Global Bioethics: Bridge to the Future. New Jersey: Prentice Hall; 1971.
2. Bonilla A. Ética y ambiente. Actas V Jornadas Nacionales de Enseñanza de la Biología. Córdoba: Universitas; 2001. pp. 126-128.
3. Reicheman J. Introducción al principio de precaución. En Ortega J, Navarrete A, Ferrís I, Tortajada J et al. El cáncer una enfermedad prevenible. Murcia: FFIS; 2008. Disponible en [www.cima.org.es/archivos/Areas/salud\\_publica/12\\_saludpublica.pdf](http://www.cima.org.es/archivos/Areas/salud_publica/12_saludpublica.pdf) [Fecha de consulta: 22 de julio de 2011]
4. United Nations. World Population Ageing. Department of Economic and Social Affairs Population Division. New York; 2009. Disponible en [http://www.un.org/esa/population/publications/WPA2009/WPA2009\\_WorkingPaper.pdf](http://www.un.org/esa/population/publications/WPA2009/WPA2009_WorkingPaper.pdf) [Fecha de consulta: 22 de julio de 2011]
5. Dumont G. Les conséquences géopolitiques de «l'hiver démographique» en Europe. Géostratégiques: Les crises en Europe 2008; 20: 29-46. Disponible en [http://www.strategicsinternational.com/20\\_03.pdf](http://www.strategicsinternational.com/20_03.pdf) [Fecha de consulta: 22 de julio de 2011]
6. Ehrlich P, Ehrlich A. La explosión demográfica: el principal problema ecológico. México: Salvat; 1994.
7. Ehrlich P. La bomba poblacional. Binghamton, New York: Sierra Club; 1969.
8. Schooyans M. Para entender las evoluciones demográficas. México: Imdosoc; 1996.
9. Schooyans M. Las trampas de la compasión. Rev Virtual Bioética en la Red 2010. Disponible en <http://www.bioeticaweb.com/content/view/4760/915/> [Fecha de consulta: 22 de julio de 2011]
10. Buxó MJ. Bioética y ecología: perspectivas de contraste ante el riesgo ecológico. En Casado M, Buxó MJ (coords.). Riesgo y precaución. Pasos hacia una bioética medioambiental. Barcelona: Residencia d'Investigadors CSIC; 2005. pp. 11-16.
11. Clotet J. Bioética como ética aplicada y genética. En Rev Perspectivas Bioéticas de las Américas 1997; 2 (1): 38-54.
12. Frey RG. Bioethics. In Craig E (ed.). Routledge Encyclopaedia of Philosophy. CD-Rom. Londres/Nueva York: Routledge; 1998.

13. Gómez-Heras JM. Ética del medio ambiente. Problema, perspectivas, historia. Madrid: Tecnos; 1997.
14. Rubio J. Ética del siglo XXI. Barcelona: Proteus; 2009.
15. Jonas H. El principio de responsabilidad. Barcelona: Herder; 1995.
16. Apel K-O. La transformación de la filosofía. Madrid: Taurus; 1985.
17. Habermas J. Conciencia moral y acción comunicativa. Barcelona: Península; 1985.
18. Naes A. Ecology, Community and Lifestyle. Cambridge: Cambridge University Press; 1989.
19. Riechmann J. Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia. Madrid: Los libros de la catarata; 2000.
20. Lahitte HB. Aproximación a la ecoetología biocultural. La Plata: LEX; 2007.
21. Riechmann J, Tickner J (cords.). El principio de precaución. Barcelona: Icaria; 2002.
22. Comisión de las Comunidades Europeas. Comunicación de la Comisión sobre el recurso al principio de precaución. Bruselas; 2000. p. 10. Disponible en <http://www.wto.org/spanish/tratop s/sps s/sps agreement cbt s/c8s2p1 s.htm> [Fecha de consulta: 23 de julio de 2011].
23. Bateson G. Pasos hacia una ecología de la mente. Buenos Aires: Planeta; 1991.
24. von Foerster H. Construyendo una realidad. En Watzlawick P (ed.). La realidad inventada. Buenos Aires: Gedisa; 1988. pp. 18-56.
25. Auerswald EH. Families, change and the ecological perspective. In Ferber A, Mendelsohn M, Napier A (comps.). The book of family therapy. Boston: Houghton Mifflin; 1979.
26. Lahitte HB, Hurrell J, Malpartida A. Relaciones 2. Crítica y expansión de la ecología de las ideas. La Plata: Nuevo Siglo; 1989.
27. Morin E. El paradigma perdido. Madrid: Kairos; 1983.
28. Berman M. El reencantamiento del mundo. Santiago de Chile: Cuatro Vientos; 1987.
29. Lahitte HB, Hurrell J, Malpartida A. Ecología de la conducta. De la información a la acción. Buenos Aires: Nuevo Siglo; 1993.
30. Ringuelet R. Ecología acuática continental. Buenos Aires: Eudeba; 1962.
31. Pabón J. Diccionario griego-español. Barcelona: Vox-Bibliografía; 1979.
32. Sánchez MJ. Ética y profesión: la responsabilidad en términos de prudencia responsable. El caso de la Psicología. En Rev Fundamentos en Humanidades 2008; IX (17): 145-161.

33. Bonilla A. ¿Quién es el sujeto de la bioética? Reflexiones sobre la vulnerabilidad. En Losoviz A, Vidal D, Bonilla B (comp.). Bioética y salud mental. Intersecciones y dilema. Buenos Aires: Akadia; 2006. pp. 77-88.

34. Aristóteles. Ética Nicomaquéa. Madrid: Gredos; 1985.

35. Cullen C. Reflexiones desde América. Rosario: Ross; 1986.

## Lectura 10

Carlin, John (2013), "Me llamaban cobarde por tender la mano. La fuerza de la concordia", entrevista a Nelson Mandela, El País, Madrid, 7 de diciembre, pp. 1-6.

Cortina, Adela (1985), Razón comunicativa y responsabilidad solidaria, Salamanca, Sígueme.

Enríquez del Árbol, Eduardo (2000), "La paz y las relaciones internacionales en los inicios del mundo moderno", en Francisco Adolfo Muñoz y Mario López Martínez (eds.), Historia de la paz. Tiempos, espacios y actores, Granada, Universidad de Granada, pp. 229-253.

Erasmus de Róterdam (2000), Lamentaciones de la paz, en Obras completas, Madrid, Gredos.

Echenberg, Margo, Inés Sáenz y Osmar Sánchez (2014), ¿Humanidades, para qué? Imaginando mundos posibles: testimonios/lecciones/visiones desde la literatura (en prensa).

Etxeberría, Xabier (1995), Imaginario y Derechos Humanos desde Paul Ricoeur, Bilbao, Desclée de Brouwer.

Etxeberría, Xabier (1994), "El pensamiento de Ricoeur en torno a la violencia", en José Antonio Binaburo Iturbide y Xabier Etxeberría Mauleon (eds.), Pensando en la violencia. Desde W.

Benjamin, H. Arendt, R. Girard, P. Ricoeur, Bilbao/Madrid, Bakeaz/Libros de la Catarata.

Etxeberría, Xabier (1985), "La educación ante el fenómeno de la violencia", Hitz Irakaskuntza, vol. 20, mayo, pp. 32-53.

Fisas, Vicenç (2002), La paz es posible, Barcelona, Intermón Oxfam.

Galtung, Johan (2010), Trascender y transformar. Una introducción al trabajo de conflictos, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Quimera.

Galtung, Johan (2004), Violencia cultural, Bilbao, Gernika Gorogatzuz.

Galtung, Johan (2003), Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización, Bilbao, Gernika Gogoratzuz.

Galtung, Johan (1998), *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*, Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz.

Galtung, Johan (1996), *Peace by Peaceful Means*, Londres, PRIO International Peace Research Institute Oslo/Sage Publications. [Versión en español (2003), *Paz por medios pacíficos*, Bilbao, Gernika

Gogoratuz.]

García González, Dora Elvira (2014a), *El sentido común. Reflexiones ético-políticas*, México, Plaza y Valdés/Cátedra UNESCO de Ética y Derechos Humanos.

García González, Dora Elvira (2014b), “El cultivo de la imaginación literaria como recurso del aprendizaje ético y la búsqueda de la paz”, en Margo Echenberg, Inés Sáenz y Osmar Sánchez (eds.), *¿Humanidades, para qué? Imaginando mundos posibles: testimonios/lecciones/visiones desde la literatura* (en prensa).

García González, Dora Elvira (2013), “Pensar la esperanza desde lo posible: reflexiones recurrentes”, en Eduardo E. Parrilla (ed.), *La utopía posible, tomo I: Reflexiones y acercamientos*, Monterrey, Tecnológico de Monterrey, pp. 350-369.

Girard, René (2005), *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama.

Jiménez, Francisco (2011), *Racionalidad pacífica. Una introducción a los estudios para la paz*, Madrid, Dykinson.

Kant, Immanuel (2005), *La paz perpetua*, Madrid, Biblioteca Nueva.

Kant, Immanuel (1999), *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos.

Kant, Immanuel (1973), *Crítica del Juicio*, México, Porrúa.

Kant, Immanuel (1969), *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza Editorial.

Lederach, John Paul (2007), *La imaginación moral. El arte y el alma de la construcción de la paz*, Bilbao/Madrid, Bakeaz/Gernika Gogoratuz.

Lévi-Strauss, Claude (2005), *El pensamiento salvaje*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

Martínez, Vincent (2001), *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria.

Michaud, Yves (1998), *La violence*, París, Presses Universitaires de France.

Muchembled, Robert (2010), *Una historia de la violencia. Del final de la Edad Media a la actualidad*, Madrid, Paidós/Contextos.

Muñoz, Francisco A. y Mario López Martínez (eds.) (2007), *La paz imperfecta*, Granada, Instituto de la Paz y los Conflictos, Universidad de Granada.

Muñoz, Francisco A. y Mario López Martínez (2003), "El re-conocimiento de la historia de la paz", *Eirene* 12, cap. 1, Universidad de Granada, Instituto de la Paz y los Conflictos [<http://www.ugr.es/~eirene/eirene/eirene12cap1.pdf>], fecha de consulta: 4 de septiembre de 2014.

Muñoz, Francisco A. y Mario López Martínez (eds.) (2000), *Historia de la paz. Tiempos, espacios y actores*, Granada, Universidad de Granada.

Nardin, Terry (1996), "The comparative ethics of war and peace", en Terry Nardin, *The Ethics of War and Peace. Religious and Secular Perspectives*, Nueva Jersey, Princeton University Press, pp. 245-263.

Nussbaum, Martha (2005), *El cultivo de la humanidad*, Barcelona, Paidós.

Nussbaum, Martha (2002a), *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*, Barcelona, Paidós.

Nussbaum, Martha (2002b), *Las mujeres y el desarrollo humano*, Barcelona, Herder.

Nussbaum, Martha (1997), *Justicia poética: la imaginación literaria y la vida pública*, Barcelona, Andrés Bello.

Porée, Jérôme (2006), "Paul Ricoeur y la cuestión del mal", *Agora, Papeles de Filosofía*, vol. 25, núm. 2, p. 48 [<http://www.scribd.com/doc/162018841/Paul-Ricoeur-y-la-cuestion-del-Mal-pdf>], fecha de consulta: 8 de enero de 2014.

Ricoeur, Paul (2007), *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, Docencia/Prometeo [<http://www.scribd.com/doc/88730561/Ricoeur-La-imaginacion-en-el-discurso-y-en-la-accion>], fecha de consulta:

Ricoeur, Paul (2005), *Caminos del reconocimiento*, Madrid, Trotta.

Ricoeur, Paul (2004a), *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta.

Ricoeur, Paul (2004b), *Historia, memoria y olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Ricoeur, Paul (2003), *Conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Ricoeur, Paul (1990), *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro.

Santiago, Teresa (2004), *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*, México/Barcelona, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa/Anthropos. Torres, Mauro (2012), *¡La guerra!: Enfermedad congénita de la humanidad (etiología)*, Madrid,

Biblioteca Nueva.

Dora Elvira García González: Profesora-investigadora y actualmente Directora de Investigación de la Escuela de Educación, Humanidades y Ciencias Sociales del Tecnológico de Monterrey. Autora de varios libros, entre ellos: Reflexiones éticopolíticas del sentido común (México, Plaza y Valdes/UNESCO, 2014); Del poder político al amor al mundo (México, Tecnológico de Monterrey/Porrúa, 2005); El liberalismo hoy. Una reconstrucción crítica del pensamiento de John Rawls (México, Plaza y Valdes, 2002); Hermenéutica analógica, cultura y política (México, Dúcere, 2001); Variaciones en torno al liberalismo (Sinaloa, Universidad Autónoma de Sinaloa/Galileo, 2000). Coordinadora de otros libros: Trascender la violencia: críticas y propuestas interdisciplinarias para construir la paz (México, Cátedra UNESCO

de Ética y Derechos Humanos/Porrúa, 2014); Reflexiones contemporáneas sobre filosofía de la cultura. Horizontes y encrucijadas (México, Tecnológico de Monterrey/ Porrúa, 2011); con Carlos Kohn, Omar Astorga (coords.), Pensamiento político contemporáneo: corrientes fundanemtales (México, Universidad Central de Venezuela/ Tecnológico de Monterrey/Porrúa/Espacio Ana Frank, 2011); Dignidad y exclusión. Retos teórico-prácticos de los derechos humanos (México, Tecnológico de Monterrey/ Porrúa/UNESCO, 2010). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

D. R. © Dora Elvira García González, México D.F., julio-diciembre, 2014.