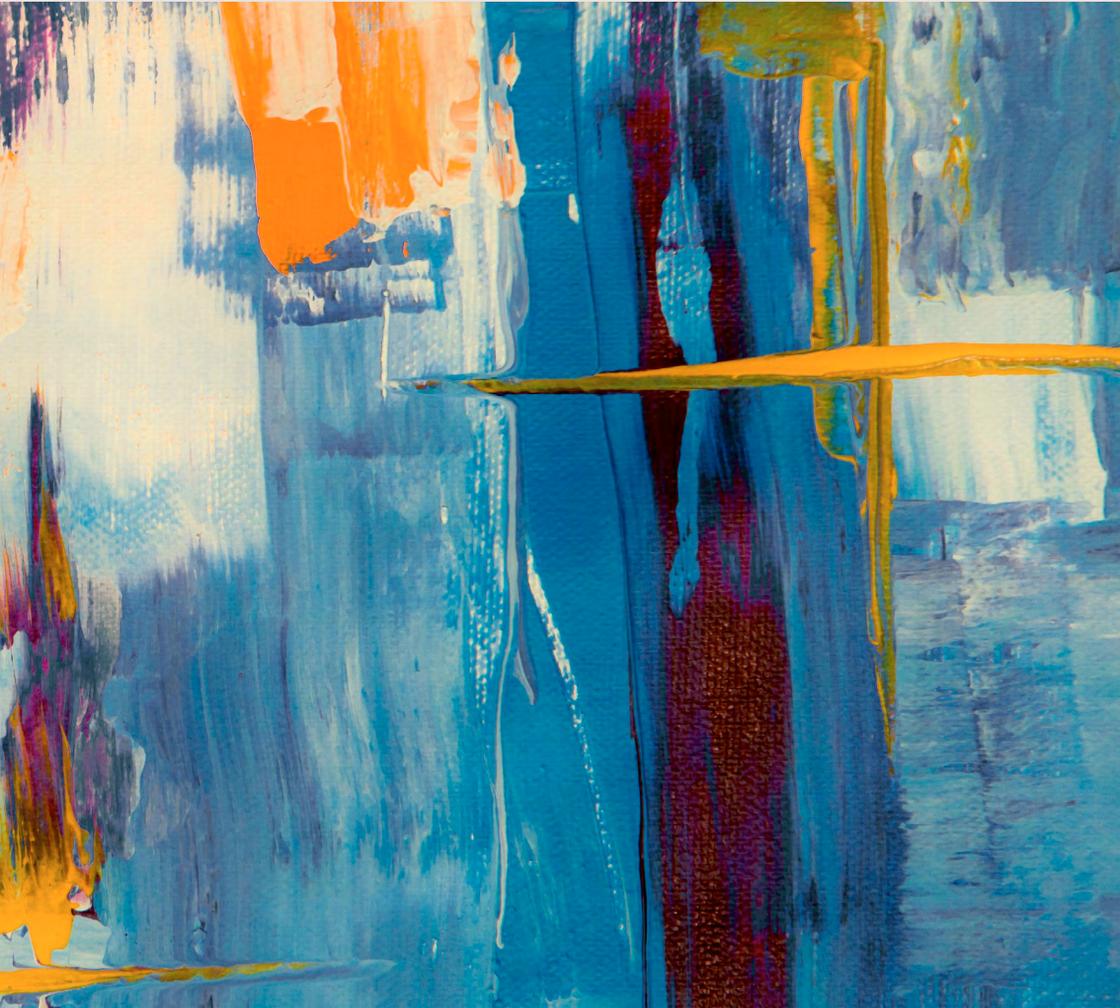


Cristina de la Cruz Ayuso

Filosofía Moral

Un recorrido a través
de su historia



Filosofía Moral

Un recorrido a través de su historia

Cristina de la Cruz Ayuso

Filosofía Moral

Un recorrido a través de su historia

Bilbao
Universidad de Deusto
2025

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org<<http://www.cedro.org>>) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© Publicaciones de la Universidad de Deusto

Apartado 1 – 48080 Bilbao

e-mail: publicaciones@deusto.es

ISBN: 978-84-1325-229-2

Índice

| | |
|---------------------------|---|
| Presentación | 9 |
|---------------------------|---|

PRIMERA PARTE

Los clásicos de la ética antigua

| | |
|---|----|
| Introducción | 13 |
| 1. Los sofistas y Sócrates | 17 |
| 1.1. Los sofistas | 17 |
| 1.2. Sócrates | 21 |
| 2. Aristóteles | 27 |
| 2.1. Apunte biográfico | 27 |
| 2.2. Ética y Política | 29 |
| 2.3. Ética teleológica: una lectura a partir de la ética aristotélica . | 36 |
| 2.4. Influencia de la ética aristotélica | 44 |
| 3. Epicureísmo | 47 |
| 3.1. El mundo helenístico | 47 |
| 3.2. Epicuro | 49 |

SEGUNDA PARTE

Los clásicos de la moral cristiana y el pensamiento humanista

| | |
|---|----|
| Introducción | 61 |
| 4. La ética medieval y su camino hacia el Renacimiento | 65 |
| 4.1. La ética medieval | 65 |
| 4.2. San Agustín | 67 |
| 4.3. Santo Tomás de Aquino | 69 |
| 4.4. Guillermo de Ockham | 73 |

| | |
|---|----|
| 5. La ética en la modernidad primera | 75 |
| 5.1. Ética protestante: Lutero y Calvino | 75 |
| 5.2. El Humanismo y la filosofía política en el Renacimiento. | 78 |
| 5.3. Maquiavelo y las utopías | 80 |

TERCERA PARTE

Los clásicos de la ética moderna

| | |
|--|-----|
| Introducción | 87 |
| 6. El auge de la filosofía moral en la Modernidad | 99 |
| 6.1. El surgimiento del sujeto político: Spinoza, Hobbes y Rousseau | 99 |
| 6.2. Spinoza | 100 |
| 6.3. Hobbes | 105 |
| 6.4. Rousseau | 109 |
| 7. El empirismo inglés: Hume | 117 |
| 8. El giro copernicano de Kant en la Filosofía moral | 123 |
| 8.1. Síntesis del pensamiento kantiano | 124 |
| 8.2. Síntesis de la ética kantiana | 127 |
| 8.3. Éticas deontológicas: Kant y la ética discursiva | 128 |
| 9. Un punto de llegada de la ética moderna: Hegel. | 133 |
| 9.1. La sociedad civil y el Estado, según Hegel | 135 |
| 10. La ética al servicio de un orden social y político nuevo. | 139 |
| 10.1. El utilitarismo | 139 |
| 10.2. John Stuart Mill | 143 |

CUARTA PARTE

La ética en el albor de la ética contemporánea

| | |
|--|-----|
| 11. Marx, Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche | 149 |
| 11.1. Marx | 149 |
| 11.2. De Kierkegaard a Nietzsche | 151 |
| Síntesis final: lecciones aprendidas | 161 |

Presentación

Es habitual adentrarse en el estudio de la Filosofía Moral a través de dos aproximaciones distintas que parecen haber caminado siempre por vías paralelas. La primera, sistemática, se desarrolla a través del análisis de conceptos y categorías morales con independencia de su historia, presentándolas monolíticamente, como si cada una de ellas fuese una pieza compacta, atemporal y sin ningún tipo de fisura. La segunda pone el acento en la perspectiva histórica, y trata de explicitar el carácter dinámico de esas categorías y sus diferentes conceptualizaciones a lo largo del tiempo, a pesar de que ese recorrido este orientado principalmente a reconocer su carácter universal. Ambas aproximaciones aportan, por sí mismas, una reflexión necesaria para entender la naturaleza y alcance de la Filosofía Moral. Pero, cada una de ellas, por separado, aporta una visión parcial e incompleta. Ninguna de ellas puede sustituir a la otra y en realidad están llamadas a complementarse.

Esto, que no deja de ser una obviedad, se convierte en un elemento problemático a la hora de tener que definir el abordaje didáctico para la enseñanza de la Filosofía Moral. Por un lado, la didáctica de la ética exige detenerse en su rica y extensa cartografía conceptual, pero, al mismo tiempo, es imposible hacerlo con rigor sin reconocer que esa cartografía está encarnada y se hace cuerpo en y a través de la vida social. La justicia, por ejemplo, es una de esas categorías éticas nucleares. Su comprensión exige captar su significado en toda su profundidad y esto es difícil de alcanzar si no se tiene en cuenta cómo y por qué aparece en el lenguaje moral de la Grecia Clásica y no se estudia de qué manera ha ido transformándose ese sentido primigenio a lo largo del tiempo. La tendencia que termina por decantar la balanza cuando es

necesario decidir qué se incluye en un programa de estudios suele ser la sistemática, esperando que la histórica sea abordada en ese conjunto de materias de las que se espera que expliquen toda la Historia de la Filosofía en su totalidad.

Este trabajo presenta una breve aproximación a la Filosofía Moral a través de su historia. Lo hace con un objetivo sencillo que consiste en resaltar de esa inabarcable historia de la filosofía en los planes de estudios algunos rasgos que permitan entender la importancia de la función histórica en el análisis de las categorías éticas. Para una mayor profundización conviene acudir a trabajos que ofrecen un riguroso análisis histórico como el realizado, en español, por Victoria Camps. El recorrido que se presenta en estas páginas no aspira a ofrecer una historia de la ética. Propone tan solo acercar una sencilla hoja de ruta que sea útil para situar algunas ideas claves de la Filosofía Moral en su historia. Su lectura no puede sustituir en ningún caso a estudios de mayor calado sobre cada uno de los hitos que han ido construyendo esa historia a lo largo del tiempo, pero sirve, al menos, para conocer cuáles son. Es una hoja de ruta que, en definitiva, ha sido elaborada como síntesis primera de esos estudios. Aspira a ser una antesala que motive para profundizar más y ayude a situar el contexto donde surgen los conceptos y las categorías éticas fundamentales.

Esa hoja de ruta se ha estructurado en cuatro grandes momentos. Es preciso tener en cuenta que alguno de esos bloques abarca más de un milenio y, por eso, es difícil dar cuenta de ellos en los estrechos contornos que nos permite este trabajo. Su interés radica en la lectura filosófica que, aunque sintética, se ofrece para conocer de qué manera se ha ido desplegando ese patrimonio que nos han legado las diferentes escuelas, teorías y autores para conocer en profundidad las fuentes de la Filosofía Moral.

PRIMERA PARTE

Los clásicos de la ética antigua

Introducción

La Filosofía griega ha creado, con un total de conocimientos relativamente escasos y con una grandiosa simplicidad, las formas conceptuales para la elaboración intelectual de esos conocimientos y ha desarrollado, al par, con la osadía de su reflexión, los puntos de partida necesarios para meditar sobre la realidad. En esto radica el carácter típico del pensamiento antiguo y la alta significación didáctica de su historia. Nuestro lenguaje actual y nuestra concepción del mundo están totalmente impregnados por los resultados de la ciencia antigua; y la ingenua rigidez con la que los filósofos antiguos persiguen separadamente los motivos de reflexión hasta sus más unilaterales consecuencias, es apropiada para poner de manifiesto la necesidad objetiva y subjetiva con que se originan no solo los problemas filosóficos, sino también las direcciones, continuamente repetidas en la Historia, de sus intentos de solución.¹

Wilhelm Capelle inunda su *Historia de la Filosofía Griega*, una de las más hermosas que se han escrito, de una lúcida mirada sobre el alcance y significado de la Filosofía griega. E inicia esa historia recordando las palabras de Wilhelm Windelband, uno de los principales estudiosos de esta época de la Filosofía. En el parecer de Capelle, y en el nuestro tam-

¹ Capelle, W.; *Historia de la Filosofía Griega*, Madrid, Gredos, 1981, p. 7.

bién, en esa reflexión «está caracterizada exactamente la significación histórica de la Filosofía griega» (*ibid*).

La Historia de la Filosofía griega abarca más de un milenio y es precisamente por esto, por lo que no es fácil «atraparla» en los estrechos contornos que nos permite este trabajo. Sin embargo, recordando nuestro objetivo de rastrear los hitos fundamentales de la historia del hecho moral, es posible fijar en esa cartografía algunos momentos cruciales del pensamiento ético. La preocupación ética surge en el seno de la Filosofía Griega. Si queremos fijar y comprender este momento inaugural es preciso, aunque sea a vuela pluma, recurrir a una sencilla hoja de ruta que lo sitúe en unas coordenadas adecuadas.

En esa historia de la Filosofía Griega es común distinguir tres grandes periodos. La pregunta ética surge propiamente en el segundo de ellos y se desarrolla a partir de entonces hasta el tercero. Veámoslo sintéticamente:

El primer periodo, de «Filosofía natural», abarca aproximadamente desde el 600 hasta el 430 a.C. Conocida como filosofía preática, a cuyos pensadores se les conoce con el nombre de presocráticos, —exceptuando a los eleatas— sus principales aportaciones se sitúan en un ingenuo dogmatismo cuyas preocupaciones e inquietudes intelectuales posibilitan el surgimiento de la Filosofía.

El segundo periodo se inaugura con los sofistas y Sócrates, y llega hasta la muerte de Aristóteles en el año 322 a.C. Conocida como la época de la Ilustración, se caracteriza por su confianza en la razón humana para plantearse y reflexionar sobre los problemas del hombre y la sociedad, y por su empeño en pensar acerca de organizaciones sociales más justas. Otro de los rasgos que define esta época es su crítica a las tradiciones y el valor que conceden a la cultura y la educación como principales factores de progreso.

La Sofística cumple así un papel fundamental en la amplia renovación cultural de Atenas de mediados de siglo V a.C. impulsada también por otros elementos de contexto que facilitaron esta influencia. Entre ellos, cabe destacar el apogeo de la democracia ateniense, la pujanza económica y política de Atenas en ese momento, el anhelo humanista de Homero, etc. Estas y otras condiciones son las que propiciaron en ese momento la irrupción de un fuerte movimiento ilustrado que proponía nuevas formas de vida y relaciones entre los hombres.

La patria de la Ilustración griega fue Jonia. Y es en este contexto donde propiamente surge en la filosofía moral, de la mano de los sofistas y de Sócrates, lo que podemos denominar «preocupación ética». Cicerón afirma que «fue Sócrates el primero que hizo descender a la filosofía del cielo, y le buscó acomodo en las ciudades, e incluso la introdujo en los hogares, y la obligó a meditar sobre la vida y las costumbres, sobre los bienes y los males». Esa afirmación, convertida ya en un «lugar común», contrapone las dos etapas de la historia de la filosofía griega: la primera, la de los presocráticos, se habría dedicado casi por entero a la especulación sobre la naturaleza, profundizando en las causas del todo, el fundamento del cosmos y de los fenómenos naturales; mientras que, por otro lado, la influencia de Sócrates fue decisiva para orientar la reflexión hacia el mundo humano, hacia temas de moral y política. La historia de la ética comienza propiamente en este momento.

De todas maneras, si bien a Sócrates le corresponde un lugar preeminente en la historia de la filosofía griega, también es cierto que sus aportaciones no se explican sino en el marco de la Sofística. Es difícil imaginar a Sócrates sin los sofistas. Sócrates no fue el primero ni el único en ahondar en esa preocupación ética; ni el primero ni el único es llevar a cabo un viraje en el ámbito de reflexión filosófica hacia consideraciones de carácter social, alejándose de la reflexión sobre la *physis*, los fenómenos naturales, que había ocupado hasta ese momento a la filosofía. Sócrates, «incomparable orientador ético», en el parecer de Capelle (*ibid*), es, sin embargo, quien indaga y reflexiona con mayor lucidez y talante crítico sobre consideraciones planteadas por los pensadores de su tiempo.

En cualquier caso, los verdaderos responsables del giro intelectual, quienes pusieron el énfasis en la crítica racional de los problemas de la sociedad fueron fundamentalmente los sofistas. A partir de los sofistas surge por tanto otra forma de reflexión que no se refiere tanto a la explicación de la naturaleza cuanto a la organización de la polis.

Esta emancipación de la razón y preocupación ética inaugurada por los sofistas, y que encuentra en Sócrates uno de sus primeros valedores, se vuelve poco a poco en el curso del siglo V hacia el hombre, proponiéndose como tema todo lo relacionado con el estado y la sociedad, así como los preceptos de la religión y la moral y el dominio de la vida espiritual y moral. Esta etapa ilustrada culmina con esplendor en el pen-

samiento de Aristóteles, dando paso al tercer y último periodo de la filosofía antigua, la época helenística.

El enorme cambio que siguió en toda la vida social y espiritual en Grecia de la mano de Alejandro Magno, condujo a la época del helenismo: caracterizada por el giro que experimentó el pensamiento social del hombre griego, donde los problemas prácticos y éticos que se referían a la felicidad humana adquieren preeminencia frente a las cuestiones metafísicas y de teoría del conocimiento, que pasan a un segundo plano. Las principales aportaciones de las corrientes éticas pertenecientes a esta época helenística se orientan a salvar en el individuo el equilibrio intelectual y la íntima estimación frente a todo lo externo.

Este es el itinerario que propongo recorrer en este capítulo dedicado a los clásicos de la ética antigua. Empezando por los sofistas y Sócrates, deteniéndonos en la ética aristotélica y finalizando en el periodo helenístico.

1. Los sofistas y Sócrates

1.1. Los sofistas

La palabra «sofista», tal y como se entiende hoy en día, tiene connotaciones negativas. Cuando se califica a alguien de sofista se da a entender que es alguien que engaña; que confunde nuestras opiniones y, con ello, nuestra posibilidad de entender. Pero en los orígenes de la palabra hay una realidad muy interesante y rica. A continuación, presentamos los rasgos principales sobre los sofistas y su importancia en la historia de la ética.

En un texto citado a menudo, Cicerón afirma que «fue Sócrates el primero que hizo descender a la filosofía del cielo, y le buscó acomodo en las ciudades, e incluso la introdujo en los hogares, y la obligó a meditar sobre la vida y las costumbres, sobre los bienes y los males». Esa afirmación de Cicerón, convertida ya en un «lugar común», contrapone dos etapas de la historia de la filosofía griega: la primera, la de los presocráticos, se habría dedicado casi por entero a la especulación sobre la naturaleza, indagando las causas del todo, el fundamento del cosmos y de los fenómenos celestes; mientras que, por otro lado, la influencia de Sócrates habría sido decisiva para orientar la reflexión hacia el mundo humano, hacia temas de moral y política.

Esta afirmación merece una puntualización importante que es la que queremos destacar en estas reflexiones primeras: sin duda a Sócrates le corresponde un lugar preeminente en la historia de la filosofía griega por los motivos que Cicerón le reconoce en su famoso aserto, pero es cierto también que ni él fue el primero ni el único en introducir esa temática; ni el primero ni el único es trasladar el ámbito de reflexión filosófica hacia consideraciones de carácter social, alejándose paulati-

namente de la reflexión sobre los fenómenos naturales que había ocupado hasta ese momento a la filosofía. Sócrates, en cambio, si es quien indaga y reflexiona con un talante más crítico sobre consideraciones ya abordadas por otros pensadores de su tiempo.

Los verdaderos responsables del giro intelectual, quienes pusieron el énfasis en la crítica racional de los problemas de la sociedad, fueron fundamentalmente los sofistas, aunque el cambio de enfoque no fue un fenómeno brusco, sino el resultado de un proceso histórico bien definido. A partir de los sofistas surge por tanto otra forma de reflexión que no se refiere tanto a la explicación de la naturaleza cuanto a la organización de la ciudad.

De esta manera cabe decir que Sócrates está al frente de la sofística, y dentro de ella como Kant respecto de la Ilustración del siglo XVIII, la culmina y supera.

La referencia a la Ilustración para hablar de los sofistas no es una cuestión baldía: una época «ilustrada» parece caracterizarse por su confianza en la razón humana para plantearse y reflexionar autónomamente sobre los problemas del hombre y la sociedad en su determinado contexto histórico; y por su empeño en reconstruir una organización social más justa, a través de una crítica a las tradiciones y una concepción racional de la función de la cultura y de la educación como factores de progreso. En ese sentido, y a la luz de esa comparación de la Sofística con la Ilustración, cabe señalar que la Sofística cumple un papel fundamental en la amplia renovación cultural de Atenas de mediados de siglo V a.C. impulsada también por elementos que propiciaron esa notable influencia: el apogeo de la democracia ateniense, la pujanza económica y política de Atenas en ese momento, el ímpetu humanista que viene desde Homero hasta Esquilo, etc. Todas estas condiciones son las que permitieron la irrupción de la Sofística como un movimiento ilustrado que planteaba nuevas formas de vida que tenían que ver con las relaciones entre los hombres.

Llama la atención que ninguno de los sofistas fuese ciudadano ateniense, sino que todos ellos fueron a Atenas desde otras ciudades griegas. Pero todos ellos coincidieron en la Atenas de Pericles, cuando la ciudad con su poderío marítimo se había colocado al frente de Grecia por su riqueza, su poder y su cultura. Efectivamente, a mediados del siglo V a.C., Atenas vivía una época de singular pujanza tanto en lo político y económico como en lo cultural. La prosperidad material era una

consecuencia de su imperio marítimo y de la administración democrática. La brillantez de sus realizaciones artísticas, como el Partenón y la reconstrucción de la Acrópolis, o el esplendor de sus representaciones trágicas eran una muestra de la grandeza de miras de los atenienses.

Fue una época dorada de la cultura griega: la de Pericles, la de Fidias, la de Sófocles, Gorgias, o Protágoras. Fue un tiempo incomparable que encontró en la guerra del Peloponeso un colofón trágico. En ese ambiente ávido e inquieto de saberes es donde los sofistas, prestigiosos y seductores maestros, desarrollaron su actividad como educadores de los jóvenes y ahí ejercieron su influencia espiritual, presentándose como los intelectuales adecuados a la época: atractivos profesores de cultura y de excelencia (*areté*).

La oferta correspondía a una demanda social clara de educación superior; una formación superior apropiada para destacar en la vida política del momento, en una sociedad donde el triunfo de los asuntos públicos podía obtenerse mediante la excelencia en la palabra y en el pensamiento, en un ambiente cívico donde la superioridad intelectual y la habilidad en el discurso persuasivo eran las armas para el dominio y el éxito. El derecho a hablar constituye el fundamento de la democracia que surge en la sociedad griega: el individuo es un elemento imprescindible en la estructura de la sociedad, y ha de poder manifestar, ante los otros, los principios sobre los que constituye sus decisiones. Los sofistas se presentaban como eficaces profesores de esa excelencia (*areté*) al servicio de quienes desearan ejercitarse en las ideas y los discursos y triunfar en la vida política.

Platón, en su diálogo Protágoras, evoca una reunión de los sofistas más famosos: Protágoras, Pródico e Hippias, ofrece la definición del sofista como un *didáskalos paideias kai aretês*, «maestro de educación» o «cultura», y de «excelencia» o «virtud», para referirse a esos profesionales de esa *sophía* que tiene un carácter práctico, mundano y cívico.

Areté es sin duda una palabra clave en la concepción de esa vida cívica. Significa excelencia o superioridad, a la par que virtud. El sofista es ante todo un profesional de la educación y de la cultura: los sofistas, maestros de la oratoria, desplegaban en sus discursos un bagaje cultural amplio y refinado. Todos ellos destacan por su profesionalidad como educadores y maestros de retórica y dialéctica; por su actitud crítica ante la sociedad y la tradición; por su interés por estudiar el lenguaje; y por su ideología democrática; pero, en cuanto tal, los sofistas

no forman una escuela ni tampoco un grupo de pensadores homogéneo, sino que son gentes de procedencias diversas, con ideas distintas y una personalidad propia muy acusada. Hay un notable individualismo en la orientación didáctica de la sofística, tanto en las enseñanzas que cada sofista expone a sus discípulos para el uso propio que estos quieran darles, como por la acusada personalidad de los mismos maestros.

Lamentablemente sabemos poco de ellos, ya que tan solo se han conservado breves fragmentos de sus escritos y la imagen que Platón nos ha dado de sus autores no puede juzgarse como imparcial. Los sofistas han tenido, por influencia de la tradición platónico-aristotélica, una larga mala prensa. Una imagen distorsionada y criticada que los estudios actuales nos ayudan a rectificar, pero que, por falta de testimonio, resulta a la postre muy escueta.

De hecho, el nombre de «sofista» no tuvo en Grecia, antes de Platón, ningún sentido peyorativo. Sofista significaba aquel que sabe, y no solo en el sentido práctico de conocimiento de un saber concreto, sino una manera distinta de ser sabio, de acuerdo con las nuevas formas de la sociedad.

Una manifestación de esta nueva manera de entender los conocimientos es la manera en la que los sofistas se comunicaban con su público: en su mayoría eran una especie de profesores ambulantes que recibían, además, dinero de sus oyentes. No pertenecían a las clases aristocráticas y su exigencia de compensación económica los identificaba con el pueblo.

Metodología de enseñanza de los sofistas

- Consideraban que la formación del individuo lo abarcaba todo e integraba todos los conocimientos. Según los sofistas todas estas formas de conocimiento (astronomía, mitología, poesía, geografía, antropología, gramática, etc.) aspiraban a una confluencia de saberes en una ciudad que permitiese una nueva forma de vida del ser humano.
- Entendían el conocimiento como un proceso. El acto de conocer es algo variable, conectado con el tiempo.
- Para ellos, el conocimiento tiene un carácter relativo. Los juicios con que se describe el mundo son formas dependientes de quienes las formulan.
- La validez del conocimiento era problemática para los sofistas.

Algunos filósofos posteriores, como Platón y Aristóteles, y algunos contemporáneos encuentran en estos planteamientos una afirmación del escepticismo y la imposibilidad de conocer e investigar. Sin embargo, también hay que reconocer que ese aparente relativismo o escepticismo era un estímulo para pensar y enriquecer el saber del mundo y de la vida humana.

1.2. Sócrates

El nombre de Sócrates, a pesar de que no dejó escrito alguno —cosa, por otra parte, natural ya que todavía predominaba la enseñanza oral—, ha resonado sin cesar en la cultura europea.

La personalidad extraordinaria, fascinante y enigmática de Sócrates debe ser estudiada dentro de su marco histórico, como un epígono de la Sofística. Dentro de este horizonte intelectual sobresale la figura de Sócrates y su legado filosófico singular. Fue, sin duda, un personaje singular cuya imagen solo alcanzamos a ver reflejada en los *Diálogos* de Platón, en algunos escritos de Jenofonte o en alguna comedia de Aristófanes (que lo ridiculiza en su obra *Las nubes*). Un juego de espejos en el que no sabemos si las imágenes que llegan a nuestros ojos son reales, fieles a la realidad, o están distorsionadas.

Sócrates nace hacia el 470 en la misma Atenas. Ese rasgo de su ciudadanía ateniense y su firme enraizamiento en la ciudad es uno de los trazos determinantes de su biografía. Sócrates vivió en su juventud en una época de esplendor, cuando en la política se había afirmado el gobierno de Pericles y cuando Atenas —como ya hemos señalado— se había convertido en la metrópolis cultural de Grecia. Allí pudo escuchar a los grandes sofistas y allí leyó el famoso tratado de Anaxágoras, y pudo asistir a las grandes representaciones trágicas, y a apasionados debates oratorios. En su madurez y senectud fue testigo de las turbulencias cívicas en los años de la guerra del Peloponeso.

Sócrates sobrevivió a los rigores de la guerra y al gobierno despótico de los Treinta, después de la guerra y fue condenado a muerte por un tribunal popular en unos momentos de restauración democrática, tras ser detenido y acusado de impiedad. Lo escandaloso de esa muerte pone un colofón heroico en el perfil biográfico de Sócrates, revelando así la trágica tensión de su relación con Atenas.

Sócrates podía pasar como un sofista típico, con algunos rasgos un tanto pintorescos, como el de ser ateniense y tratar gratis con sus discípulos. Para muchos atenienses resultaba un tipo familiar, de trazos físicos bien conocidos: grueso, con cabeza grande, amplia frente y nariz chata, ojos abultados de miope, manto tosco y pies descalzos. Callejeador incesante, frecuentaba los gimnasios. Dialogaba con todos, preguntando e inquietando con sus cuestiones a sus contertulios. Era, como él mismo decía, como un tábano que aguijoneaba a los demás. «Una vida sin examen no es digna de ser vivida para un ser humano», nos dice. Él convirtió la suya en una constante indagación en torno a la condición humana y sus conocimientos.

La muerte de Sócrates

De Sócrates una de las cosas que más parece interesar es su muerte. Su muerte, al menos en la interpretación de Platón, presenta un aspecto trágico y, al mismo tiempo, ejemplar. La muerte de Sócrates plantea un problema fundamental: el de la relación entre el individuo, la sociedad y las leyes, y también el de la relación del individuo con su propia existencia y con la justicia. La interpretación de los hechos de su condena y su muerte es complicada. Sobre todo, porque sorprende que, con la vuelta de la democracia a Atenas, tuviera lugar ese juicio a Sócrates, un miembro del *démos*, preocupado de enseñar y clarificar la mente de sus paisanos. Los hechos son los siguientes:

En el año 399, tres ciudadanos acusan a Sócrates de haber cometido tres delitos: 1.^o) no respetar a los dioses de la ciudad; 2.^o) introducir nuevos dioses; y 3.^o) corromper a la juventud. Estos procesos de impiedad, que implicaban una culpa ante los dioses, ante los muertos, los padres y la patria, habían sido relativamente frecuentes en Atenas. Una religión como la griega, sin clase sacerdotal que la administrase «dogmáticamente», tenía que acudir a veces al fundamentalismo de ciertos políticos. De todas formas, se pone en cuestión esa acusación de impiedad. ¿No implicaba la nueva democracia la implantación de nuevos valores? ¿No era la enseñanza acaso la fuerza básica de la transformación? Sócrates fue condenado a muerte. Tres diálogos platónicos recogen con extraordinaria belleza esos momentos finales: *La Apología*, *el Critón*, y, sobre todo, *el Fedón*.

En el parecer de Platón, lo que diferencia a Sócrates del resto de los sofistas es el intento de superar el relativismo y de alcanzar una cierta verdad absoluta que permitiera organizar el desmoronamiento crítico de la política, la religión y el lenguaje que parecía regir la revolución intelectual de los sofistas. Sócrates empieza desmontando los conceptos que, sin fundamento, anidan en la mente. Esta lucha por la claridad le convierte también —y no solo su muerte— en un pensador *trágico*.

Las preocupaciones intelectuales de Sócrates se corresponden con la de los sofistas, y sus ideas están en sintonía con las de su época. Después de una temporada en las que se interesó por temas de Física (según nos cuenta Platón en el *Fedón*), centró sus investigaciones en las cuestiones de ética y, en un cierto afán metodológico, también en las cuestiones de «lógica». Pero lo que singulariza la enseñanza de Sócrates es su actitud radical de buscador de la verdad, su posición radicalmente crítica. Y no solo frente a los postulados tradicionales, sino también frente a las respuestas de otros pensadores contemporáneos de Sócrates. Con su metódico interrogatorio, que conduce a la aporía, Sócrates conmueve a sus interlocutores y les obliga a seguir buscando la verdad y la precisión conceptual y la adecuación de sus vidas a lo racional. Un arduo camino.

1.1.1. *El método socrático*

El método socrático es sencillo: consiste en preguntar. La pregunta socrática, el *qué es*, persigue el *concepto*: y por eso para él es el fundamento de la ciencia. Este mundo conceptual Sócrates lo toma del lenguaje mismo y de la conversación con sus conciudadanos. Por eso Cicerón afirmaba que Sócrates había bajado la filosofía del cielo a la tierra.

En medio de estos diálogos con sus conciudadanos, Sócrates utiliza una forma especial de preguntas, un examen de lo que el interlocutor cree saber: la ironía y la mayéutica.

Ironía (reconocer la propia ignorancia) y mayéutica (extraer la verdad de uno mismo)

La ironía consiste en llevar a quien habla, seguro de que sabe de qué habla, hasta la ignorancia que se oculta en ese supuesto saber. Para ello Sócrates, «que solo sabe que nada sabe», se esconde ingenosamente en ese no-saber para dejar al otro ante su propia perpleji-

dad. Solo en el reconocimiento de la propia ignorancia se es capaz de llegar al conocimiento.

La mayéutica, o arte de dar a luz, completa ese proceso irónico al despertar y alumbrar en la propia alma, en la mente, los conocimientos que dormían en ella. No se trata de poner en el interlocutor un saber distinto de él mismo, sino en despertar en él los saberes que ya tiene.

Ese engendrar en sí mismo tiene un nombre, «concepto», que alude a todo ese proceso de gestación que ocurre en la mente del hombre. Alumbrar esos conceptos es el momento esencial del saber.

1.1.2. *La ética de Sócrates*

Todo este juego intelectual conducía a una meta determinada: la de educar al hombre por medio de un continuo ejercicio en busca del bien que, en la ciudad, no podía ser otro que el bien colectivo, la justicia. Ese ejercicio también tenía un nombre, *areté*, la excelencia humana, la virtud.

Con el nuevo cambio social que tiene lugar en el siglo V a.C. y con los valores de la democracia, se plantea el problema de si la virtud se puede aprender. Este planteamiento, en consonancia con el mundo de los sofistas, que enseñaban con la retórica a persuadir y convencer a los otros, modula en Sócrates una nueva moral. Una moral independiente de la tradición y que ha de construirse en función de la racionalidad. Hay una faceta esencial de Sócrates como educador que, en cualquier caso, le diferencia de los sofistas: ellos ofrecen un saber. Sócrates lo busca. La educación tal como Sócrates la entiende, es algo notablemente distinto de lo que practican los sofistas. Lo que éstos ofrecen es una formación para el éxito, aceptando las valoraciones de la gente.

Sócrates, por el contrario, renuncia a ese éxito social. Su objetivo es otro: indagar a fondo qué es cada hombre como tal, cuál es su bien real, qué son las virtudes y los vicios de verdad; cuál es el mejor camino hacia la felicidad real. Va más allá de las valoraciones aceptadas, discute todos los conceptos heredados o forjados de acuerdo con una opinión aceptada son crítica. Rechaza el plano de la *doxa* (opinión), para buscar la *aletheia* (verdad) mediante una crítica dialéctica incesante.

1.1.3. *La idea del bien*

Si lográsemos entender el bien y pudiésemos transmitirlo con el lenguaje, habríamos dado un paso esencial en la teoría que ayuda a educar seres humanos mejores. Para ello, hemos de vencer el lastre de las pasiones y los deseos.

Solo quien obra sabiendo que obra bien alcanza la moralidad y también la felicidad. El principio del placer, de felicidad o utilidad en Aristóteles es el bien, que es provechoso para el individuo y para la sociedad. Porque nadie, a sabiendas obra contra su propio provecho, el reconocimiento y práctica de la justicia ofrece al hombre la máxima felicidad. Este principio de solidaridad hace que la satisfacción individual alcance un nivel superior. La muerte de Sócrates y su acatamiento de las leyes que le condenan es el mejor ejemplo de esta superación.

Efectivamente, la condena de Sócrates constituye el último gesto escandaloso en la vida de éste. Con la aceptación resuelta, tras una apología que tiene mucho de provocación, Sócrates ofrece su última lección de ética. Es un escándalo que la justicia de una democracia haya sentenciado a muerte al más justo de los hombres de la época. ¿Qué mejor acicate podía legar el filósofo a sus discípulos que el mostrarles cómo un jurado democrático decidía por votación, el aniquilamiento de un hombre justo que, fundamentalmente, había querido ser una llamada a la reflexión sobre la vida auténtica? Desde este punto de vista, el gesto arrogante del acatamiento de la última pena es un colofón a la tarea de toda una vida.

2. Aristóteles

Se suele plantear el estudio de Aristóteles sobre un equívoco. Su nombre evoca a un autor de complejos tratados filosóficos. Pero esto no es exacto. Aristóteles no escribió «tratados» de filosofía, porque la relación de un autor con su obra era muy distinta en la antigüedad de lo que pueda ser hoy en día. A pesar de que la escritura ya había comenzado a tener cierto desarrollo, todavía predominaba la oralidad en la transmisión del pensamiento. La idea de «escribir libros» fue ajena a una cultura en la que hablar era en buena parte la única forma de pensar. No es extraño entonces que Aristóteles, como su maestro Platón, escribiese «diálogos», en su totalidad perdidos, y que lo que se ha conservado de él, fueran los otros escritos que elaboró para discutir con sus discípulos.

2.1. **Apunte biográfico**

Aristóteles nació en 384 a.C. en la ciudad de Estagira (razón por la cual se lo apodó el Estagirita), no lejos del actual Monte Athos, en la península Calcídica, entonces perteneciente al Reino de Macedonia (actual Macedonia). Su padre, Nicómaco, fue médico del rey Amintas III de Macedonia, hecho que explica su relación con la corte real de Macedonia, que tendría una importante influencia en su vida.

En 367 a.C., cuando Aristóteles tenía 17 años, su padre murió y su tutor Proxeno de Atarneo lo envió a Atenas, por entonces un importante centro intelectual del mundo griego, para que estudiase en la

Academia de Platón. Allí permaneció por veinte años. Tras la muerte de Platón en 347 a.C., Aristóteles dejó Atenas y viajó a Atarneo y a Asos, en Asia Menor, donde vivió por aproximadamente tres años bajo la protección de su amigo y antiguo compañero de la Academia, Hermias, quien era gobernador de la ciudad. En Asos conoció a Teofrasto, el gran científico e historiador.

Cuando Hermias fue asesinado, Aristóteles viajó a la ciudad de Mitilene, en la isla de Lesbos, donde permaneció por dos años. Allí continuó con sus investigaciones junto a Teofrasto, nativo de Lesbos, enfocándose en zoología y biología marina. Además, se casó con Pythias, la sobrina de Hermias, con quien tuvo una hija del mismo nombre. Al enviudar, Aristóteles se casó con Herpilis, una esclava más joven que él y madre de Nicómaco.

En 343 a.C., el rey Filipo II de Macedonia convocó a Aristóteles para que fuera tutor de su hijo de 13 años, que más tarde sería conocido como Alejandro Magno. Aristóteles viajó entonces a Pella, por entonces la capital del imperio macedonio, y enseñó a Alejandro durante, al menos, dos años, hasta que inició su carrera militar.

En 335 a.C., Aristóteles regresó a Atenas y fundó su propia escuela, el Liceo (llamado así por estar situado dentro de un recinto dedicado al dios Apolo Licio). A diferencia de la Academia, el Liceo no era una escuela privada y muchas de las clases eran públicas y gratuitas. A lo largo de su vida Aristóteles reunió una vasta biblioteca y una cantidad de seguidores e investigadores, conocidos como los *peripatéticos* (de περιπατητικός, 'itinerantes', llamados así por la costumbre que tenían de discutir caminando). La mayoría de los trabajos de Aristóteles que se conservan son de este período.

Cuando Alejandro murió en 323 a.C., es probable que Atenas se volviera un lugar incómodo para los macedonios, especialmente para quienes tenían las conexiones de Aristóteles. Tras declarar (según se cuenta) que no veía razón para dejar que Atenas pecara dos veces contra la filosofía (en referencia a la condena de Sócrates), Aristóteles dejó la ciudad y viajó a Calcis, en la isla de Eubea, donde murió al año siguiente, en 322 a.C., por causas naturales.

2.2. Ética y Política

Aristóteles empieza la *Ética Nicomáquea* —el más importante de sus escritos sobre el bien humano y el comportamiento de los hombres— con estas palabras:

«Todo arte y todo saber, igual que todo lo que hacemos y elegimos, parece tender a algún bien: por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden» (EN, 10094a 1-3)

Todas las acciones humanas se guían por un fin, pero esos fines son múltiples y subjetivos. Existen fines que se buscan como medios para fines mayores como la salud o la riqueza, pero si existe un fin que busquemos por sí mismo ese fin solo puede ser el bien, incluso el bien supremo. Aristóteles afirma que ese bien es la felicidad. Pero la cuestión es, ¿en qué consiste la felicidad del ser humano?

Aristóteles fue el primero que organizó el discurso moral, tal como lo entendemos en el contexto de la cultura occidental, el primero que abordó, en un sentido estricto y pleno, la construcción de un saber orgánico sobre la difícil experiencia de convivencia entre los hombres, sobre la tensión entre egoísmo y solidaridad. En este sentido, fue el que marcó el origen de la *teoría moral*. De acuerdo con Lledó, «la construcción del *êthos*, de lo que cada individuo va haciendo en consonancia con lo que los otros aceptan, imitan, acuerdan, fue transformada en *logos*, en *theoría*, con la escritura de Aristóteles».

Acercarse a Aristóteles tiene, por eso, un valor arqueológico, en el sentido más noble de vuelta a las raíces, pero tiene también un gran valor de actualidad. Aristóteles es un clásico que se relaciona, de modo vivo y polémico, con nuestra presente reflexión ética. Aunque desde el siglo xvii parecía encerrado —con algunas excepciones— en la tradición escolástica, hoy lo vemos reivindicado y actualizado en la compleja corriente neoaristotélica y comunitarista, pero también en determinados pensadores de la corriente hermenéutica y en ciertos ilustrados críticos, o en ciertos retornos al pensamiento político clásico, como el original de Hannah Arendt o el más jurídico de Leo Strauss.

Aristóteles plasma sus reflexiones éticas en cuatro libros: la *Política* y tres «éticas»: *Magna Moralia*, *Ética a Eudemo* y *Ética a Nicómaco*. Se discute si la primera de ellas debe atribuirse al propio Aristóteles, así como la cronología de estas. La tesis más admitida hoy es

la de que son elaboraciones sucesivas que Aristóteles hizo ante sus oyentes, las dos primeras en una etapa más juvenil y la última en la etapa madura de su pensamiento. El que haya tres versiones de la ética —además de la *Política*, obra de madurez, pero en la que algunos sitúan materiales de juventud— expresa, en cualquier caso, la intensidad con que Aristóteles se planteó el problema de la «filosofía de las cosas humanas». Al leer hoy estos libros, con la ayuda de la crítica histórica y filológica y desde nuestra sensibilidad, tiende a verse un Aristóteles complejo, vivo, con contradicciones, abierto a diversas interpretaciones.

A partir de estas consideraciones generales, a continuación, se presenta una breve explicación del «esqueleto» de la teoría moral aristotélica, que tiene como objetivo servir de base para la comprensión de la Lectura propuesta. Ese esqueleto podría presentarse del siguiente modo:

LA CAPACIDAD DE ACTUAR

Hay una palabra importante para entender esta función del hombre, *energeia* o energía, para referirnos a su capacidad para actuar. Pero esta intervención en el mundo de los otros hombres tiene que ser «de acuerdo con el logos». Así como la «excelencia del ojo es hacer que ejecute bien su función de ver», de la misma manera la función del hombre es hacer bueno su desarrollo como tal hombre. Y esto es una forma superior, es decir, excelente de vivir. Esta forma de vida está unida al logos, a la racionalidad, al lenguaje que nos une con los otros hombres, y a través de esa unión «dialogada» llegamos a conocerlos y a conocernos a nosotros mismos. Esa energía o actividad razonada con la que entramos en relación con los demás es una forma superior de felicidad. Este término, que en Aristóteles indica algo más que una simple posesión de cosas, en tener más, se ha transformado en ser más. La felicidad ya no es un tener, sino un ser. Mejor dicho, es un tener algo tan impreciso como el logos, la palabra: pero ese tener es lo que nos hace seres humanos.

La acción es buena cuando conduce al bien del hombre. El bien es aquello a lo que las cosas tienden, es su fin. El bien-fin del hombre es aquello a lo que tiende por naturaleza. Hay que distinguir entre bienes-fines deseados en vistas a otros y el deseado por sí mismo, el bien propiamente dicho.

ÉTICA, SABER PRÁCTICO

El saber que estudia el obrar humano en vistas a su bien es la ética-política. Por la naturaleza de su objeto no es el saber exacto propio de ciencias como la matemática. Además, pide partir no de principios generales sino de los juicios morales ordinarios, a fin de llegar a juicios éticos generales y claros. Como pide igualmente tomar como base las tendencias implantadas en el hombre por naturaleza, a las que hay que atenerse con coherencia y equilibrio.

La ética, por tanto, es un saber práctico, pues no «investigamos para saber qué es la areté, sino para que seamos buenos». El saber de lo moral no es saber teórico, científico, demostrativo, de lo necesario, porque en lo moral hay márgenes inevitables de fragilidad y pluralidad. Se trata por eso de un saber de lo contingente, de lo que puede ser de otra manera, de lo que se alcanza por la deliberación prudential y la argumentación, sin que llegue a constituirse como saber absoluto. La *phronesis* es, a diferencia de la técnica, una forma de saber que no puede abandonarse u olvidarse; ese saber se refiere no a objetivos particulares, sino a la totalidad de una forma de vida; y su carácter reflexivo implica comprensión, y, por ello, la capacidad de ponerse en el lugar del otro.

El bien, que centra toda la investigación ética de Aristóteles, se define, por un lado, por ser un bien en relación con el hombre —expresándose como *eudaimonía*, como felicidad— y, por otro lado, por ser una actividad —expresándose como *areté*, como virtud—. Veamos sintéticamente cómo describe Aristóteles ambos términos.

LA FELICIDAD

¿Qué es lo que la gente mira como su fin-bien? La felicidad, a la que todos tendemos por naturaleza. La búsqueda de la felicidad: ese parece ser el principio que rige nuestro actuar. «En él debe fundarse toda investigación ética. Si señalar el nombre del bien humano es fácil, sustantivarlo es difícil. Debido a que los humanos no somos puro *logos*, a que somos también una compleja red de pasiones y deseos en situaciones diversas, ponemos la felicidad en cosas muy diferentes: «Puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, volvamos de nuevo a plantearnos la cuestión: cuál es la meta de la política y cuál es el bien su-

premo entre todos los que pueden realizarse. Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero sobre lo que es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios. Pues unos creen que es alguna de las cosas tangibles y manifiestas, como el placer, o la riqueza o los honores; otros, otra cosa; muchas veces, incluso, una misma persona opina cosas distintas: si está enferma, piensa que la felicidad es la salud; si es pobre, la riqueza; los que tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y que está por encima de ellos. Pero algunos creen que, aparte de toda esta multitud de bienes, existe otro bien en sí y que es la causa de que todos aquéllos sean bienes».

Ante la diversidad de propuestas, ¿cómo hay que entender la felicidad? Como la actividad propia del hombre, esto es, la actividad conforme a la virtud y manifestada en una vida entera. Es decir, no es la vida vegetativa (propia de las plantas) ni la vida sensible (que nos igualaría a los animales), sino la vida intelectual—. Por lo tanto, el bien supremo del hombre, su felicidad, se encuentra en la actividad intelectual.

LA VIRTUD O *ARETÉ*

¿Qué es la virtud? Es un hábito o manera de ser, referente a las acciones y los sentimientos, que implica una elección que tiene en cuenta el criterio del justo medio entre dos extremos viciosos, tal como lo utilizaría el hombre prudente, e implicando deseo (motor de la elección) e inteligencia (rector de esta).

La palabra *areté*, virtud, significa un modo de ser. Definimos algo como virtuoso porque realiza la función que le corresponde. Así, la virtud del ojo (tener buena vista) hace bueno al ojo; la virtud del caballo hace bueno al caballo y útil para correr. De igual manera, la virtud del médico es el modo de ser por el cual es bueno y cumple la función que le es propia sanando a mucha gente.

En cuanto al hombre, podríamos traducir *areté* como excelencia humana: lo que nos hace mejores en cualquier sentido. Un hábito por el cual el hombre se hace bueno y realiza bien su función propia.

Aristóteles define la *areté* como «un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por

aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto. Debemos ayudarnos de la prudencia para discernir cual sería el término medio de cualquier acción en relación con nosotros, ya que ésta varía según sea la persona. La areté es por tanto un hábito, algo que se tiene, que se incorpora a nuestro propio ser. Como el zapatero hace mejores zapatos cuantas más veces los haga, así nosotros nos hacemos buenos practicando actos buenos. Aristóteles propone numerosos ejemplos: para el que se complace a divertir a los otros, el exceso sería la bufonería y el defecto, la antipatía. La valentía es una virtud que se encuentra entre la cobardía (carencia) y la temeridad (exceso).

Sobre estas virtudes o excelencia destaca la justicia. Su fuerza sobre las demás consiste en su perfección, porque quien es justo se proyecta más hacia el otro que hacia él mismo. Este planteamiento muestra el sentido de solidaridad, que corresponde esencialmente a la vida humana. Y esta perfección quiere decir que aquello que sirve para proteger al conjunto de los individuos —la sociedad— es más importante que lo que protege a uno de ellos. Por eso, la injusticia es el mayor de los males, al desgarrar el tejido social.

LAS VIRTUDES

¿Cuáles son las virtudes? Hay que distinguir dos tipos de virtudes:

- 1) Las «éticas», que proceden de la costumbre (*éthos*), de la práctica, y pertenecen a la parte humana que no tiene *logos*: tienen que ver con el *êthos*, carácter, e implican una tensión concreta. Entre ellas cabe citar la valentía, la magnanimidad, la templanza, la modestia, la sinceridad, etc.; además, de un modo a la vez especial y destacado, la justicia (en sus versiones jurídica y distributiva).
- 2) Las virtudes «dianoéticas», en cambio, pertenecen a la parte humana que tiene *logos* (tienen que ver con el intelecto y con la realización de la verdad) y se nutren de la enseñanza y la experiencia. Entre ellas hay que distinguir, por un lado, las que se ocupan de los objetos necesarios: la *sophia* o sabiduría, síntesis de la *episteme* o conocimiento científico y el *noûs* entendimiento intuitivo; y, por otro lado, las que se ocupan de lo contingente: la *techné* o arte, referida a la producción, y la

phronesis o sabiduría práctica, que delibera correctamente sobre lo que es bueno para vivir bien en general. Si la sabiduría es la más excelente, la prudencia es decisiva, pues cuando ella existe existen todas las demás virtudes.

POLIS

Las acciones de las que se ocupa la ética sólo adquieren sentido para Aristóteles en el espacio colectivo que es la *polis*. Familia y aldea sirven para que el hombre viva, para que permanezca en el ser. La *polis*, que las integra, sirve para que el hombre viva *bien*. El hombre es por naturaleza un ser social, *politikós*. «El ser humano necesita de la *polis* para cumplir el destino de su propia naturaleza. La evolución natural incluye, paradójicamente, un elemento cultural. Porque las formas de organización humana, anteriores a la *polis*, no llegan a la autarquía y a la felicidad. Vivir humanamente es siempre vivir bien. Es decir, el ser humano crea con su acción ese bien principal que es la *polis*, con su *ethos*, y la *polis* a su vez es el marco de sentido de su acción, el ámbito en que se insertan sus comportamientos encontrando así su verdadera realización. Todo ello se debe a que el hombre es «el único animal que tiene *logos*, palabra», como dice Aristóteles. Y ese *logos* es siempre *logos* compartido, que genera un *logos* más fuerte, el colectivo, que es el que expresa la racionalidad común y organiza la *polis*. ¿Qué supone todo esto para la teoría moral?

- 1) Que la *polis*, el *ethos* de la comunidad, es la instancia que propone lo que debe hacerse. En la propuesta de Aristóteles no hay normas (generales) del tipo de las que ofrecen otras éticas (modernas, pero también antiguas, como la estoica o la cristiana), porque en su tiempo y contexto el espacio del deber, de lo que debe hacerse, no puede remitirse más que a la *polis*. Aristóteles, el filósofo del *zôon politikón*. identificaba la norma con las costumbres ideales.
- 2) Los valores y virtudes que Aristóteles identifica y propone, son los propios de un *ethos* determinado que resultan especialmente necesarios para la convivencia social. Eso explica el que pueda señalar «virtudes» que nos parecen hoy insignificantes (relativas, por ejemplo, a la gestualidad en público) al mismo nivel aparente de otras que nos parecen decisivas (como la sin-

ceridad): probablemente, todo lo que propone era considerado entonces importante para la convivencia e idealmente valorado. Las virtudes son, pues, «virtudes del individuo, actúan desde él y se identifican con él. Pero los límites de su ejercicio han sido marcados en el contraste con lo otro, que se presenta como espacio de la *polis*. El *phronimós*, el sujeto ético realizado, es por eso la encarnación de la sabiduría de la *polis*, el hombre perfecto es el hombre perfecto para el bien de la polis: «Pues, aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para las ciudades» (*E. Nicomáquea*, 131).

El Estado, *polis*, es el ámbito decisivo para la realización plena de la vida feliz. Se es virtuoso desde la referencia a la *polis* y para la *polis*. El bien-felicidad de la ciudad es preferible al bien individual. El hombre es animal político por naturaleza, quien está fuera del Estado se halla, según Aristóteles, por encima o por debajo de lo humano, es un dios o una bestia.

Las cualidades que Aristóteles estudia en la *Ética* encuentran su sentido en la *Política*, ya que ésta es «la más fundamental de todas las ciencias, porque las contiene a todas ellas». La política sirve para construir lo mejor posible una vida humana, y esta vida en común surgió para suplir la soledad del hombre, su debilidad y su indefensión. Es cierto que la polis griega era una forma de organización colectiva muy pequeña si se la compara con el estado moderno, pero en sus estructuras fundamentales presentan muchas semejanzas.

La ciudad, la polis, es el espacio adecuado en el que el hombre delibera y elige. Estar en medio del mundo humano requiere que los impulsos que nos mueven en él puedan ser «libres». Esa posibilidad de elegir e inclinarnos deliberadamente al bien plantea la cuestión de que, tal vez, cada uno busca lo que le parece bien. Esa teoría de la apariencia expresa la fuerza de la perspectiva personal en todas nuestras decisiones y deliberaciones. Por eso, para superar la simple apariencia será preciso el cultivo de algunas de las virtudes o excelencias que son los lazos que nos unen a la sociedad.

EL IDEAL DE VIDA FELIZ

La felicidad perfecta está relacionada con la virtud más alta, que a su vez está ligada al ejercicio de la facultad contemplativa, especialmente cuando se aplica a los más nobles objetos, los no contingentes.

¿Cuál es el ideal de vida feliz? Aristóteles parece proponer tres modelos en competición: el del sabio, con una vida contemplativa perfecta; el del político, el hombre práctico virtuoso, con un carácter perfecto regido por la *phrónesis*; el del entregado a los placeres que obedece las leyes sólo por temor. A tenor de los textos aristotélicos, el ideal de vida superior es el del sabio, viniendo tras él el del político:

«Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable que sea una actividad de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues, el intelecto, ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta. Y esta actividad es contemplativa. [...] Lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor y más agradable para cada uno. Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la mente. Y esta vida será también la más feliz».

2.3. Ética teleológica: una lectura a partir de la ética aristotélica

Aristóteles fue el primero que organizó el discurso moral, tal como lo entendemos en el contexto de la cultura occidental, el primero que abordó, en un sentido estricto y pleno, la construcción de un saber orgánico sobre la difícil experiencia de convivencia entre los hombres. En este sentido, fue el que marcó el origen de la *teoría moral*. Como señala Emilio Lledó (1994, 15), «la construcción del *êthos*, de lo que cada individuo va haciendo en consonancia con lo que los otros aceptan, imitan, acuerdan, fue transformada en *logos*, en *theoría*, con la escritura de Aristóteles».

Tanto en los apuntes que os facilito en el texto introductorio como en la propia lectura del texto de Aristóteles podemos ir descubriendo los núcleos centrales de la ética de Aristóteles. Como os he señalado,

su influencia posterior en el debate moderno y contemporáneo ha sido muy significativa.

Explicado muy sintéticamente, el alcance de la ética aristotélica podemos encontrarlo fundamentalmente en todas aquellas propuestas éticas que no se centran tanto en normas formales y procedimientos (propio del enfoque deontológico que se sustenta en la tradición kantiana e ilustrada, como por ejemplo los representantes de la «ética discursiva» (Apel, Habermas) o los partidarios de modelos procedimentales de justicia acordes con la tradición liberal (neocontractualistas, así Rawls) sino en contenidos de bienes y virtudes (propio del enfoque teleológico).

Aunque con matices y diferencias muy notables entre ellas, cabe señalar dos características comunes que las éticas teleológicas comparten:

A. El fin como criterio de validez moral

Para el Teleologismo la razón que permite distinguir una acción buena de otra que no lo es reside en el FIN perseguido por esa una acción, de tal manera que una acción es moralmente buena si su realización procura o acerca el fin propuesto por el sujeto, y, por el contrario, es moralmente mala, si se aleja de dicho fin.

Según este modo de hacer ética, por tanto, resulta sencillo determinar la validez moral de las acciones: lo fundamental reside, ante todo, en proponerse un fin, sin el cual, por otro lado, la acción carecería de sentido. Partiendo de ese fin, las acciones o las normas de acción serían los medios conducentes a él: serán considerados medios buenos si nos acercan al fin y medios malos si nos alejan del mismo. Para realizar la adecuación de medios a fines, es necesario calcular todas las posibles consecuencias de la acción, tanto las positivas, como las negativas, de tal manera que la acción será tanto mejor cuanto mayores sean las consecuencias positivas y menores las negativas. Se trata, pues de maximizar los resultados de la acción, mediante un cálculo equilibrado de todas las posibles consecuencias.

Ahora bien, si nos atenemos a la formulación más estricta y unilateral del teleologismo, parece que tendríamos que llegar a la siguiente conclusión: «el fin justifica los medios», puesto que la razón última por la cual una acción es buena no es otra que el fin perseguido.

Sin embargo, ninguna ética teleológica acepta ni defiende semejante conclusión, de ahí que sea necesario para las mismas tener presentes y solucionar estas dos cuestiones:

- 1) Cómo determinar la bondad misma del fin que se propone en cada caso, puesto que parece que no todo fin puede, sin más, ser considerado como bueno. Las éticas teleológicas tendrán, por tanto, que arbitrar un razonamiento y unos criterios para justificar qué fines y por qué pueden ser considerados buenos y moralmente deseables.
- 2) Supuesto que las distintas escuelas teleológicas hayan establecido el camino para establecer la bondad de los fines propuestos, será necesario, igualmente, poder determinar la bondad misma de los medios conducentes a ello, puesto que de lo contrario seguiría siendo posible considerar cualquier medio como bueno, siempre que nos acercara a un buen fin. Dicho de otra forma, la cuestión es: ¿se puede conseguir fines buenos a través de medios moralmente malos? Es preciso recordar que lo decisivo no es saber intuitivamente que determinados medios son «malos» y, por tanto, moralmente rechazables, sino ser capaces de justificar racionalmente por qué lo son.

Por lo tanto, las distintas vertientes de la ética teleológica, tendrán que arbitrar criterios y razones para discriminar moralmente, tanto entre los fines alcanzables, como entre los medios conducentes a ellos.

B. *Prioridad del bien, la virtud y la felicidad*

Para las éticas teleológicas la tarea fundamental de la ética reside en conocer y determinar en qué consiste el BIEN de los seres humanos (y, en algunos casos, también el de los seres sentientes no-humanos) y, en función del mismo, consideran que es bueno todo aquello que nos acerca a dicho fin. Aparecen así las VIRTUDES como las prácticas excelentes que permiten alcanzar y lograr el fin que es propio de los seres humanos.

Conciben, por tanto, la ética como una tarea encaminada a enseñar a las personas que tienen que hacer y cómo para alcanzar la vida buena, para practicar la vida virtuosa y, en definitiva, para lograr la FE-

LICIDAD. Lo que se denominan normas morales no serían más que el conjunto de acciones buenas y virtuosas (acciones excelentes) que los individuos tienen que poner en práctica para alcanzar la felicidad. Las normas morales se imponen, pero el sujeto encuentra la motivación adecuada para cumplirlas, precisamente, en la medida en que dichas normas parecen garantizar el logro de la felicidad. La moralidad tiene así una dimensión de gratificación y satisfacción que explica el cumplimiento de esta.

Este tipo de éticas entienden, por otro lado, que la vida virtuosa y el logro de la felicidad es, ciertamente, una tarea que cada individuo ha de poner en práctica y realizar con sus actos. Sin embargo, ese objetivo sólo se consigue plenamente en el seno de una comunidad, de un grupo humano que comparte ideales, objetivos y proyectos comunes, además de un modelo de felicidad. Por ello, son los individuos, en tanto que integrantes de una comunidad, los que proponen y asumen los tipos de acciones virtuosas que les conducirán conjuntamente a alcanzar la vida feliz.

Vistas estas características acerca del Teleologismo, veamos de qué manera están presentes en la ética aristotélica:

Como hemos señalado, Aristóteles no sólo es el primer precursor del teleologismo, sino que se le puede considerar, también, el primer padre de la ética. En su obra *Ética a Nicómaco* lleva a cabo, por primera vez en la historia del pensamiento, una reflexión específica y diferenciada de la estructura del obrar humano en tanto que objeto propio de la ética y arbitra un procedimiento metodológico para acceder al mismo.

La ética aristotélica se denomina ética de las virtudes, siendo la virtud, como se ha señalado, un modo de ser específico, que el hombre alcanza únicamente mediante su acción. Por otro lado, ese modo de ser está orientado a que el sujeto logre la felicidad, la cual es una tendencia implantada en su naturaleza. Según esto, el teleologismo de la ética aristotélica, se expresa afirmando que la acción moral, a través de la virtud, tiene como finalidad última la consecución de la felicidad. Dicho más concretamente: la felicidad es el fin y la virtud es el medio para alcanzarla.

Veamos, brevemente, cómo desarrolla Aristóteles este esquema básico.

- 1) Según Aristóteles toda acción humana tiende a algún fin, por consiguiente, también la acción moral, en tanto que característica específica y exclusiva del ser humano ha de tener una finalidad propia. Entre los fines que la acción humana se propone, existe una diferenciación importante: de un lado, están los denominados «fines por otro», se trata de fines secundarios que, una vez conseguidos, se convierten en medio para lograr otros fines. De otro lado, están los «fines por sí mismos», se trata de todo aquello que únicamente es fin y nunca puede convertirse en medio para alcanzar otra cosa. Para Aristóteles sólo existe un fin de estas características: la felicidad. Ésta es, en efecto, el fin último, perfecto y suficiente de la vida humana; es aquel en función del cual se hacen todas las cosas. Por ello, la felicidad es el fin que da sentido a la vida humana.
- 2) A juicio de Aristóteles, que la felicidad sea el fin último por todos anhelado resulta ser una afirmación con la que todo hombre, sea de la condición que fuere, está de acuerdo. Sin embargo, esta unanimidad en cuanto al nombre no evita, que exista una amplia disparidad en cuanto a los contenidos concretos que han de componer la vida feliz.

Junto con una infinita variedad de opiniones que resultan imposibles de sistematizar, Aristóteles distingue tres modelos de vida feliz, entre los que es necesario discriminar. De ahí que él proponga un camino concreto para descubrir en qué ha de consistir la verdadera felicidad. A su juicio, el único modo de obtenerlo consiste en profundizar en el conocimiento de la esencia de la naturaleza humana, llegando a la conclusión de que en el caso del ser humano su función propia consiste en «una actividad del alma según la razón o que implica razón». Es decir, puesto que el elemento diferenciador del ser humano, frente a otras especies, reside en que está dotado de razón o de capacidad racional, resulta de aquí que sólo el actuar en conformidad con la misma, representa el modo de ser mediante el que se alcanza la virtud y, en consecuencia, podrá lograrse la verdadera felicidad.

- 3) Ahora bien, que la tendencia a la felicidad esté inscrita en la esencia de la naturaleza humana y que el único modo de ser virtuoso consista en actuar en conformidad con la razón, no signi-

fica, de ninguna manera, ni que el hombre siempre alcance la felicidad, ni que siempre actúe de acuerdo con su facultad racional.

Al contrario, la felicidad es algo que cada hombre ha de lograr por sí mismo (aunque lo haga en el seno de una comunidad) y la virtud es aquello que cada hombre ha de conseguir mediante su propia acción y a través del ejercicio de su propia responsabilidad. A cada hombre le corresponde, por tanto, llevar a feliz término su propia esencia o naturaleza y conseguir la plenitud en su realización. La felicidad se le ofrece, por tanto, al hombre como tarea o quehacer, es decir, como finalidad que ha de alcanzar con su propia acción. Y la virtud se le presenta como el camino, o mejor, el único camino, adecuado para conseguirlo.

- 4) Esto le lleva a Aristóteles a definir la virtud de la siguiente manera:

«Modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la recta razón y por aquello que decidiría el hombre prudente».

Expliquemos esta definición: Ante todo, Aristóteles afirma que es «un modo de ser selectivo», lo cual significa que la virtud se adquiere únicamente, mediante la realización repetitiva de una serie de acciones de la misma índole. Es decir, el hombre se hace justo, por ejemplo, mediante la repetición constante y habitual de actos justos. Pero, igualmente, se puede hacer injusto si los actos que realiza habitualmente son injustos. Y lo mismo sucede respecto de cualquier otra virtud. Esto quiere decir que, según la teoría aristotélica, el ser humano no nace ni siendo virtuoso, ni siendo vicioso, o lo que es lo mismo, por naturaleza no somos ni viciosos, ni virtuosos. Al contrario, nacemos por naturaleza con capacidad (con potencia, dice Aristóteles) para ser tanto virtuosos, como viciosos y seremos realmente (en acto, dice Aristóteles) aquello que nosotros mismos hagamos. El modo de ser o carácter es, precisamente, aquello que corresponde a la acción voluntaria de cada sujeto. Dicho de otra manera, cada uno selecciona, ante una multiplicidad de opciones, su característico modo de ser y de comportarse ante la vida. Ello constituye la denominada 2ª Naturaleza, que consiste en la creación y establecimiento de hábitos de acción. Hábitos que

pueden ser buenos o malos, virtuosos o viciosos: esto es, precisamente, lo que depende de la acción voluntaria de cada sujeto.

Por otro lado, este modo de ser en que consiste la virtud, no es otra cosa que un término medio entre dos extremos igualmente viciosos e indebidos, uno por defecto y otro por exceso. Es evidente que una acción, que, por defecto, no alcanza su finalidad propia, no puede ser virtuosa, ni excelente: se trata, al contrario, de una actividad frustrada y carente de aquello que le es propio. Pero también resulta indebida la acción que por exceso sobrepasa el término medio, lo cual significa que cada actividad tiene y ha de alcanzar su propio equilibrio y estabilidad. Lograr el término medio significa dominar y tener el control adecuado sobre cada actividad o situación. Por ello, para Aristóteles el término medio es lo mejor y lo excelente, respecto de la virtud.

Finalmente, Aristóteles hace referencia a la razón del hombre prudente, como la única capaz de determinar el término medio. En efecto, el establecimiento del término medio corresponde fijarlo al propio hombre y para ello cuenta con la razón prudencial o deliberativa. Se trata de una razón práctica (no teórica) que es prudente cuando, conociendo y valorando las circunstancias concretas de cada acción decide y opta por lo más adecuado en cada caso, es decir, por el término medio. Las circunstancias son: la persona, la cosa, el instrumento, el lugar, el tiempo, la manera y la causa. Obviamente, estas circunstancias varían de una situación a otra, de tal manera que lo sea conveniente en cada caso, es decir, cuál sea el término medio, varía igualmente y es preciso determinarlo para cada acción concreta. Esto quiere decir que cuando se trata de actuar de un modo moralmente adecuado, no hay recetas prefijadas y definitivamente establecidas. La necesidad de hallar mediante la razón el término medio es, ciertamente, compleja, de ahí que Aristóteles afirme que es difícil acertar y ser bueno y es muy fácil, sin embargo, fallar y hacerlo mal. Sólo el hombre prudente acierta, pero el hombre sólo se hace prudente practicando la prudencia.

De este modo, Aristóteles ha puesto de manifiesto que «somos responsables de nuestros modos de ser» y que la virtud no es más que el resultado de un modo de actuar voluntario y controlado por el propio sujeto.

- 5) Hay un último aspecto a señalar: la acción virtuosa guiada por la recta razón, ha de contar con otro elemento esencial de la naturaleza humana, a saber, los deseos. El deseo, representa el motor de la acción moral, en la medida en que son los deseos los que mueven la acción. Aristóteles piensa que todo hombre busca el placer y evita el dolor, hasta el punto de que los hombres hacen lo malo a causa del placer y evitan hacer el bien a causa del dolor. De lo que se trata, por tanto, es de conducirse adecuadamente respecto al placer y al dolor. Para ello contamos con la razón práctica y prudencial que nos enseña qué placeres son propios de la naturaleza humana y, por tanto, pueden ser deseables desde el punto de vista moral y qué placeres no deben ser deseados ni fomentados por ser contrarios a la naturaleza del hombre. Mediante el proceso deliberativo al que hemos aludido, el deseo se somete al dictado y control de la razón y se hace racional. Por ello, «el hombre bueno no es el que actúa contra la inclinación, sino el que actúa desde una inclinación educada por el cultivo de las virtudes» Etxeberria, X:(1998). p. 27.

Si hacemos ahora una valoración conjunta de la Ética de las Virtudes, podremos apreciar qué solución ofrece Aristóteles a los dos problemas básicos del teleologismo:

Respecto al fin, Aristóteles ha querido dejar bien sentado que no cualquier fin propuesto es, sin más bueno. Al contrario, sólo lo es aquel que se adecua suficientemente a la naturaleza esencial de cada actividad. Ello limita, ciertamente, las en principio, ilimitadas posibilidades de elección entre los fines. Por otro lado, dado que la principal encargada de establecer el fin conforme a la naturaleza es la razón, resulta claro que cualquier opción por un fin tiene que ser explicada y justificada, ofreciendo razones que lo avalen suficientemente. Ello elimina, en principio, la arbitrariedad que puede afectar a la elección de los fines.

Respecto a los medios, la situación es muy similar. En efecto, aunque pudiera parecer que cualquier medio que nos condujera al fin deseado y razonado, fuera por eso mismo bueno, sin embargo, no es así. A juicio de Aristóteles existe una relación intrínseca o interna entre medios y fines, de tal modo que los únicos medios adecuados son aquellos que son equilibrados, mensurados y determinados mediante la razón prudencial. En definitiva, aquellos que se ajustan al término medio, descubierto en cada caso. De este modo, el mismo camino o medio que ha

de conducirnos al fin, supone ya un cumplimiento de la naturaleza propia de cada actividad. Cabe decir que, en la medida en que el fin está inscrito en la naturaleza de cada actividad, en esa misma medida, también los medios están inscritos, de alguna manera en la naturaleza de cada actividad. Ahora bien, es preciso descubrirlos mediante el ejercicio prudencial de la razón práctica.

2.4. Influencia de la ética aristotélica

Muy brevemente, cabe señalar que quienes se remiten claramente —aunque no únicamente y con mayor o menor intensidad— a Aristóteles son los neoaristotélicos y comunitaristas, (MacIntyre, Nussbaum, Walzer o Taylor). El otro gran modelo ético actual, el utilitarismo, tiene, como ética teleológica y consecuencialista que es, claros nexos con el enfoque aristotélico, pero también distancias desde sus otras fuertes raíces en el epicureísmo, el empirismo y el liberalismo.

En cualquier caso, la inspiración aristotélica subraya estos aspectos de su legado: la preeminencia de las formas de la sensibilidad moral frente al racionalismo; el carácter imprescindible del juicio y su carácter contextual frente a la unicidad de criterios de tipo deontológico; el carácter material, histórico y cultural de los valores y de los criterios de valoración morales, frente a la pretensión de definir el punto de vista moral desde fuera de la perspectiva participante; la inseparabilidad de lo bueno y lo justo; la relevancia del *éthos* de las comunidades determinadas; la relevancia de la felicidad y las virtudes .

Sugerencia de lectura. Aristóteles (1985). «Libro X» *Ética Nicomáquea*. *Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, pp. 379-409.

Aristóteles comienza el último libro X retomando el tema del placer del libro siete, debido a la importancia que esta tiene en relación con la felicidad y su correcta definición. El placer es lo que completa una actividad como consecuencia, y no como si la actividad fuera el placer. Para obrar éticamente, para llegar a la verdadera felicidad, el placer tiene que regirse por la actividad característica del ser humano. Así, el hombre perverso encontrará placer en lo que no es un bien, mientras que el hombre bueno lo encontrará en el bien.

Entonces, la felicidad es una actividad que tiene fin en sí y no en otra actividad, y además es autosuficiente y se actúa de acuerdo con la virtud.

La felicidad no es la actividad en consonancia con cualquier virtud, sino con la más excelsa virtud, y ésta dependerá de la facultad más excelsa: en el caso del hombre el intelecto. Por tanto, la felicidad es la vida de acuerdo con el intelecto, o la contemplación acompañada por los demás aspectos propiamente humanos (amistad, bienestar, etc.).

Pero Aristóteles había dicho que se requiere la virtud, y no deja de lado este aspecto esencial, sino que muestra que la felicidad misma se encuentra también, pero de modo análogo, en la virtud del carácter, de modo que los hábitos de virtud que se han logrado conllevan el placer. Además, la contemplación se logra en esta vida solamente con las virtudes.

*Para llegar a formar el hábito necesario a esta felicidad, se necesita la educación, y esto requiere una legislación. Pero para formular leyes buenas, se requiere la experiencia. Por ello, hace falta estudiar la política. Con esta invitación, Aristóteles concluye su obra *Ética Nicomáquea**

3. Epicureísmo

La perspectiva de un mundo sin murallas, sin convivencia fácil, como la que se había encontrado en la familiar Atenas, hizo que se rompiera también el diálogo filosófico. Ante ese cambio de horizontes cabían dos actitudes: intentar convertir el mundo conquistado por Alejandro en una inmensa Atenas, o bien renunciar a esta conquista, en principio, utópica, y centrarse en cultivar, con una cierta desilusión, el territorio de la intimidad, de la pequeña felicidad individual.

Los filósofos del helenismo eligieron la segunda vía. Sin embargo, no abandonaron el sueño de una comunidad universal a la que hicieron descansar en la familiaridad con una razón que alcanzaba las últimas fronteras del universo.

3.1. El mundo helenístico

Las conquistas militares de Alejandro Magno supusieron una revolución política y cultural en todo el mundo griego en el Próximo Oriente. Cuando Alejandro muere en el 323 a.C., y aunque su imperio se divide entre sus generales, hay características comunes en todos los reinos helenísticos que permiten definir la transformación histórica que ha tenido lugar.

- Las polis que, como Atenas o Esparta, dominan un pequeño territorio y combaten por su hegemonía pierden sentido como modelo político.
- Frente a las polis se extiende ahora todo el enorme territorio conquistado por Alejandro, que hay que organizar necesariamente de manera distinta que la polis.

- La política, que Aristóteles había llamado «la más arquitectónica de las ciencias», no puede constituirse ya sobre los cimientos de la ciudad-estado.
- El poder del modelo griego no va a ser ya político, sino cultural. Helenismo significará, por ello, vivir, imitar, reproducir una «idea de lo griego» que, de una manera imprecisa, se extenderá por todo el mundo conquistado por Alejandro y sus sucesores.
- Todo ello implica la pérdida de cultura nacional ejemplificada en la democracia ateniense o en la oligarquía espartana.

Algunas características culturales del helenismo son:

- Un cierto cosmopolitismo en función del nuevo territorio, no solo real sino ideal donde ha de plantearse la vida humana.
- La importancia que va adquiriendo la especialización en distintas ciencias experimentales y matemáticas. Interés por los estudios filológicos como consecuencia del predominio de la escritura sobre el lenguaje hablado. La manera de comunicarse de los hombres no podía ser ya el encuentro inmediato en el ágora o plaza pública ateniense. Consecuencia también de ello será el nacimiento de un lenguaje griego (Koiné) que, por encima de las variaciones de cada dialecto, manifestaba en sus rasgos comunes y populares, una necesidad de expansión y homogeneización.
- En algunos de los palacios de los monarcas helenísticos se establecen bibliotecas y centros de investigación que, en cierto sentido, amplían y perfeccionan la idea de «comunidad científica» iniciada en el Liceo aristotélico.
- La biblioteca de Alejandría, que empieza a formarse bajo el mandato de Tolomeo I es ejemplo de la nueva concepción del saber y la investigación.

Una característica esencial de estos cambios en la organización y orientación del saber va a ser también la pérdida de significación de algunos de los conceptos centrales de la cultura griega anterior: *physis*, *nomos*, *logos*, *ethos*, *paideia*, *demos*, *polis*, *areté*, etc. El empeño por crear concepciones globales del mundo desaparece.

La mayoría de los que se dedican a la filosofía serán comentaristas de Platón y Aristóteles. Las «nuevas» filosofías que surgen tendrán principalmente un carácter práctico, medicinal: se trata de salvar al hombre,

de dar sentido a su vida individual fuera de los muros de la polis destruida o en decadencia.

La tarea del filósofo va a ser también distinta. Abandonado ya el sueño platónico de un «filósofo-rey», o sea, de un poder político que exprese la sabiduría de un pensamiento proyectado hacia una ciudad ideal, los filósofos se ocuparan en empresas aparentemente más modestas.

Es en este contexto donde se sitian las tres principales escuelas filosóficas del pensamiento helenístico:

- El epicureísmo, cuyo principal representante es Epicuro
- El estoicismo, en el que destacan pensadores como Séneca, Epicteto y Marco Aurelio
- El escepticismo, cuyos máximos exponentes son Pirrón de Elis y Sexto Empírico

3.2. Epicuro

Como hemos señalado, la época helenística, que abren pensadores como Epicuro, comienza con las conquistas de Filipo y Alejandro, que acaban con la soberanía de las ciudades griegas, inmersas a partir de entonces en un vasto imperio y confrontadas con formas de vida diferentes. Alejandro muere en el 323; Aristóteles, el año siguiente, el 322. Epicuro, nacido el 342 en Samos pero de padres atenienses, es un joven en ese momento. Empezará su época de plenitud productiva, con la fundación del Jardín, el 306, muriendo el 271. Si, de algún modo, podemos considerar a Aristóteles como el último gran pensador de la polis según vimos en el tema precedente, Epicuro va a ser el primer gran pensador en el imperio.

Por lo que a los griegos se refiere, el imperio trae consigo la desaparición del sentimiento de pertenencia a una comunidad autosuficiente, con límites precisos, en cuya vida política se participa activamente. Desaparece igualmente el marco de la polis como referente moral que ofrecía ideales y esquemas de conducta por los que orientarse, abriéndose nuevos horizontes, pero también espacios de inseguridad para las personas. Esto genera un nuevo modo de hacer filosofía, que implica:

- 1) relevancia decisiva de la moral en un sentido muy determinado: la filosofía se va a concebir como una urgencia vital en ese mundo caótico, para proporcionar felicidad a la vida;
- 2) relevancia decisiva del individuo frente a la comunidad: la *autarkeía* buscada va a ser no la de la *polis*, sino la del individuo en marcos de la familia y la *philia*, la amistad;
- 3) fuerte desapego de la actividad política, vista como incompatible con la felicidad buscada. Epicuro es quizá el que marca con rasgos más vigorosos estas orientaciones.

Epicuro es un *maestro* que funda una *escuela* en el sentido más fuerte de estos términos. Si Platón y Aristóteles habían fundado la Academia y el Liceo como lugar de investigación y de preparación para la política, Epicuro va a fundar su famoso Jardín, en las afueras de Atenas, como lugar en el que una comunidad de amigos y discípulos (abierto, novedad polémica, a mujeres y a esclavos), trata de vivir la filosofía que se predica desde la guía del maestro de esta. Lo que Epicuro va a proponer es una especie de «evangelio racional», como lo llama García Gual, de la vida feliz, en un cuerpo doctrinal que, más que profundizar, se intentará reproducir con fidelidad, tratando de extenderlo («espíritu misionero») y de proponerlo como pauta de vida. La expansión de la escuela comenzó en la vida del fundador, y en el siglo II no sólo se había introducido ampliamente en Italia, en donde penetra fuertemente aunque no sin polémicas, sino que había llegado hasta zonas «bárbaras» como Siria. La decadencia definitiva de la escuela se corresponderá con el triunfo del cristianismo (que se dejará influir más por el estoicismo y el neoplatonismo).

Las polémicas contra el epicureísmo estuvieron ya desde muy temprano abiertas, por un lado, al vituperio, la calumnia, la falsedad (tratando de reducir el epicureísmo a hedonismo «vulgar» y la conducta de Epicuro y los miembros del Jardín a hedonistas glotonos, obscenos, engreídos, ignorantes...); y abiertas, por otro lado, a la exaltación de la serenidad, bondad, generosidad y moderación supremas del maestro. El mensaje del epicureísmo no era propiamente «revolucionario», en cuanto que se dirigía al individuo y no al cambio social, pero sí «sospechoso», pues remitir al placer, denunciar los engaños y trampas de la sociedad, resultaba amenazador del orden social.

Precisamente estas características de «escuela» reducen en parte los efectos negativos de la pérdida de documentos y explican el estilo

de redacción de los que nos han llegado: cartas y colecciones de máximas. Estos serían los documentos dirigidos a la «memorización» de la doctrina y a la «orientación» de personas o grupos ante situaciones especiales, sintetizándola con la mayor claridad pero también dogmáticamente: «Los principios que siempre te he ido repitiendo, prácticalos y medítalos aceptándolos como máximas necesarias para llevar una vida feliz». Lledó subraya a este respecto otro aspecto digno de ser tenido en consideración: «Pero, además, las `máximas' tienen un peculiar carácter privado. Hablan a un individuo solitario, separado del ámbito colectivo o al menos del ámbito político [...]. La aceptación y el cumplimiento de la máxima suponen identificarse con un universo ideal, como una comunidad de sujetos sometidos a los ceñidos límites de su propia y exclusiva individualidad, y relacionados entre sí por vínculos afectivos. Estos vínculos reclaman la identificación con un maestro y la concordia con otros iguales, que participen también en esa incorporación de la nueva doctrina que habla al individuo y a su problemática felicidad».

3.2.1. *La orientación de la doctrina epicúrea*

De la filosofía de Epicuro se ha dicho que destaca más su coherencia que su originalidad. «Recoge, en una hábil síntesis, teorías bien conocidas de otros pensadores griegos: el atomismo de Leucipo y Demócrito para explicar la constitución material del universo, el hedonismo de Aristipo de Cirene, el empirismo en la teoría de la percepción derivado de Aristóteles, y la búsqueda de la serenidad de ánimo, la *ataraxía*, de los escépticos. En su rechazo de la política y la educación coincide con los cínicos, los escépticos y los primeros estoicos. Sin embargo, lo importante es lo ajustadamente que armoniza, en un sistema nuevo, todas las ideas surgidas ya en la tradición anterior.

De todos modos, si el edificio doctrinal de Epicuro es completo y coherente, hay un objetivo decisivo al que sirve: lograr calmar los miedos y angustias del hombre, lograr la vida feliz. La filosofía va a ser el remedio, el *phármakon*, para una enfermedad. El saber que busca va a ser a la vez verdad racional y salud. Todo lo que no sirva para ello será despreciado con contundencia. Es decir, el filosofar y todos los saberes que lo acompañan tienen una decisiva *función utilitaria*: «Vana es la palabra, dice una sentencia epicúrea, de aquel filósofo que no remedia ninguna dolencia del hombre». Precisamente por esto va a expresar un desprecio a la *paideía*, a la cultura-educación tradicional griega, al en-

tender que no ayuda a obtener la felicidad serena en el placer: «Huye, oh bienaventurado, con velas al viento, de toda cultura.

Como vemos, pues, estos saberes están orientados al saber que importa, el saber de la vida feliz, la ética. Partiendo de que el fin y bien supremo del hombre es lograr la *hedoné*, el placer-gozo, y evitar el dolor, Epicuro va a tratar, por un lado, de destruir las tres causas que producen sufrimiento desde el temor que infunden: los dioses, la muerte y el dolor; y va a tratar, por otro, de clarificar en qué consiste la vida placentera, pues la ignorancia de ello constituye nuestra cuarta fuente de dolor.

LA HEDONÉ COMO FIN DEL HOMBRE

«Afirmamos que el placer es el principio y el fin de una vida feliz, porque lo hemos reconocido como un bien primero y congénito, a partir del cual iniciamos cualquier elección o aversión y a él nos referimos al juzgar los bienes según la norma del placer y del dolor». Esta propuesta supone:

- 1) La *hedoné* es el fin último, el sumo bien al que debemos tender;
- 2) Este sumo bien se nos impone de modo connatural, como una especie de evidencia empírica que no hace falta demostrar: es la propia naturaleza de todos los seres animados —no sólo los humanos— la que lo fija.
- 3) Consecuencialismo: El placer y la evitación del dolor son el criterio último de todas nuestras elecciones, esto es, lo que elegimos y lo que hacemos se justifica por las consecuencias de placer que nos trae.

Afirmado, pues, el placer como bien supremo, ¿cómo alcanzarlo? Como ya hemos avanzado, evitando, por un lado, las grandes fuentes de temor: los dioses, la muerte, el dolor. Y, por otro, teniendo una visión muy clara de lo que constituye la vida placentera.

LA VIDA PLACENTERA

a) *Los placeres y el cálculo adecuado*

Placer y dolor son los dos sentimientos básicos, pero uno de ellos es *oikeîon*, lo familiar a nuestro organismo, aquello a lo que estamos destinados, el placer, y el otro es *alotrion*, lo extraño, lo que debe expul-

sarse en la medida de lo posible. Es decir, *sólo* es aconsejable hacer lo que produce placer y evita dolor: «Hay que honrar la belleza, las virtudes y todo lo que le es semejante si proporcionan placer, si no lo proporcionan, que se vayan en buena hora». Es decir, también las virtudes se eligen por el placer, no por sí mismas (frente a la tesis estoica del «deber en sí» de la virtud).

Para precisar dónde está la plenitud de la vida placentera, hay que tener en cuenta la distinción de Epicuro entre placeres catastemáticos, «estables», opuestos a sentir dolor, y placeres cinéticos, opuestos a las sensaciones de dolor. Los primeros, a su vez, son la *ataraxía* o ausencia de perturbación espiritual, y la *aponía* o ausencia de dolor corporal. Pues bien, el bien sumo está en los primeros, que estando colmados no se pueden aumentar; estando en esta situación, los cinéticos simplemente «colorean» a los primeros. «La serenidad y la falta de dolor son placeres reposados; en cambio, el gozo y la alegría son vistos en movimiento por su actividad».

En segundo lugar, hay que distinguir entre placeres de la carne, *sarx* y placeres de la mente, *dianoía*, que se relacionan de modo complejo. Por un lado, los placeres básicos son los de los sentidos corporales, los de la carne, pues son raíz y condición de todo goce posterior; pero sólo en lo que remiten a las necesidades básicas: «El mayor placer está en beber agua cuando se tiene sed y comer pan cuando se tiene hambre». Por otro lado, y asumido esto, hay que reivindicar la primacía del alma por dos razones: porque es la que comprende el límite frente al deseo ilimitado de la carne y porque sus placeres son mayores, teniendo incluso poder sobre los dolores del cuerpo, a los que puede contrarrestar por la fuerza de ánimo y el recuerdo: «Hay que curar los males presentes con el recuerdo agradable de lo que ya terminó y con la conciencia de que no se puede cambiar lo que ya ha sucedido». De este modo, la vida placentera epicúrea integra mucho más que lo que popularmente puede entenderse por esa palabra: «No hay vida placentera sin que sea juiciosa, bella y justa, ni se puede vivir juiciosa, bella y justamente sin el placer».

Hechas las precisiones precedentes que marcan la jerarquía e interrelación de los placeres, hay que avanzar ahora hacia la segunda parte de la propuesta de Epicuro, la que nos orienta sobre el cálculo adecuado en la búsqueda de placer.

El placer que propone Epicuro es el placer de la cordura, del cálculo, *symmétresis*: «A todos los deseos hay que preguntarles lo siguiente:

¿qué me sucederá si se cumple lo que el deseo persigue? ¿Y si no se cumple?». Es decir, el criterio general del cálculo son las consecuencias globales.

El segundo de los criterios de cálculo, que se solapa con el primero, es el del discernimiento de los límites. Ya hemos avanzado que ante la dinámica ilimitada del deseo de la carne, la mente debe reconducirlo al límite, a la medida, a la *sophrosyne*.

Para orientarnos en la elección medida del placer, aparece una tercera regla de cálculo, a partir de una nueva distinción de placeres entre naturales (necesarios y no necesarios) y no naturales (no necesarios). Los naturales necesarios requieren ser satisfechos, pues si no, causan dolor, pero en general son accesibles: «Todo lo que la naturaleza reclama es fácil de obtener, y difícil lo que representa un capricho». El hombre es infeliz porque se embarca en los otros placeres, difíciles de saciar: «Nada es suficiente para quien lo suficiente es poco». «A la naturaleza no hay que violentarla, sino persuadirla. Y la persuadiremos satisfaciendo los deseos necesarios, los naturales que no causan daño, y despreciando los que son claramente perjudiciales». Este ideal de autarquía desde la sobriedad y el desapego es, de todos modos, exigente, pues pide también arrinconar anhelos de riquezas, honores e ilusiones políticas.

b) «Retírate dentro de ti mismo»: de la política y la justicia

Ya hemos adelantado que el ideal de la *ataraxía* empuja a Epicuro a aconsejar el alejamiento de la búsqueda de honores, riquezas y poder político, desde la *autarkeía* individual. Tras este consejo, hay un cambio radical en la percepción de lo político, respecto a Aristóteles. Y este cambio, como destacamos, está fuertemente influido por el contexto social. Epicuro reconoce en la situación social creada tras las conquistas de Alejandro y la muerte de éste, un problema real de convivencia al que no encuentra una solución social, por lo que, desde ese sentimiento de impotencia ante lo colectivo, dirige su búsqueda a la solución individual. Desde ahí tiene toda su lógica el reclamado alejamiento de la política: «Es necesario liberarse a uno mismo de las cadenas de las ocupaciones cotidianas y de los asuntos políticos» (GV 58). En este contexto, tiene igualmente toda su fuerza la conocida exhortación epicúrea; «Sobre todo, retírate dentro de ti mismo cuando te veas obligado a estar entre la muchedumbre».

Estas orientaciones prácticas se basan en unos supuestos sobre el ser humano muy diferentes a los de Platón y Aristóteles. Para Epicuro, así como no hay teleología en un cosmos que ha surgido al azar por agregaciones de átomos, tampoco hay una teleología en las comunidades humanas que deba empujar a sus miembros a realizar el bien colectivo. La única teleología afirmada es la del individuo hacia su placer. ¿Por qué, entonces, existen las comunidades? Por la conveniencia de los individuos. El hombre no es sociable por naturaleza sino por conveniencia y en la medida de su conveniencia. Y al tratar de explicar esto, el Epicuro alejado de la política entra a elaborar una teoría política y de la justicia.

Para ello, vuelve de algún modo a las propuestas de los sofistas de «pacto social». El punto de partida son los individuos en busca de su provecho, de su felicidad y su *aspháleia*, seguridad. Como en su situación asocial encuentran múltiples problemas, desde su indigencia y en vistas a su provecho pactan convencionalmente leyes de justicia que les organizan socialmente. Pero teniendo en cuenta que la felicidad del individuo no se subordina a la de la comunidad, sino que ésta se pone al servicio de los individuos: «La justicia no es algo que exista de por sí, sino tan sólo en las relaciones recíprocas de aquellos lugares donde se establezca algún pacto para no agredir ni ser agredido».

Vemos, pues, que el surgimiento de la justicia y las leyes está basado en un pacto de conveniencia. Estas tesis nos anuncian las tesis modernas del contrato social. Por un lado, debido al modo de concebir el «estado de naturaleza», Epicuro parece anunciar más las tesis de Hobbes que las de los otros autores modernos; por otro lado, la «fluidez» del pacto que propone nos recuerda más a Hume que a quienes ponen en el «contrato social originario» (realidad o constructo) las bases fijas de la justicia y la organización social (el mismo Hobbes, pero especialmente Locke, Rousseau y Kant).

Si el surgimiento de la justicia está al servicio de la utilidad individual, el cumplimiento de las leyes del Estado también lo está. Epicuro aconseja un cumplimiento mucho más firme que el de escépticos o cínicos, pero siempre en vistas a la *ataraxía*: «El justo está sumamente tranquilo, pero el injusto está lleno de la mayor inquietud».

c) *La amistad*

Aunque el tema de la amistad era casi un lugar común para el pensamiento griego, Epicuro lo va a retomar desde sus supuestos y con

una gran fuerza. Con una gran fuerza, decimos: devaluado el marco político, la amistad es la referencia *alternativa*. Y desde sus supuestos: la amistad deberá fundarse en una perspectiva utilitaria, pero sin llegar a la instrumentalización que evita sus frutos y la destruye: «Toda amistad es en sí misma deseable, pero ha tenido su origen en el provecho». «No es un buen amigo ni el que busca la utilidad por encima de todo, ni aquel que nunca la relaciona con la amistad; pues el uno comercia intercambiando favores y gratitud, y el otro destruye toda buena esperanza para el futuro».

¿Cuál es el fruto de la amistad en vistas a la *ataraxía*? La seguridad: «Dentro de los límites de la vida, la seguridad se obtiene principalmente gracias a la amistad». «No tenemos tanta necesidad de la ayuda de los amigos, cuanto de la seguridad de su ayuda». Es decir, la seguridad no la da ya la política sino los lazos de la amistad; son precisamente estos lazos los que crean comunidades como el Jardín, protegiéndose de un mundo hostil, regido a lo más por leyes de justicia de no agresión.

La enorme fuerza que tiene la amistad para Epicuro hace que desborde sus lazos utilitarios, desde el afecto sosegado, hasta límites que parecen disonantes con su doctrina —aunque no del todo—: «No sufre más el sabio por su propia tortura que por la tortura de un amigo, y por él está dispuesto a morir. Pues, si abandona al amigo, toda su vida quedará arruinada y hundida por culpa de esta infidelidad». «La amistad recorre la tierra entera anunciándonos a todos que nos despertemos para la felicidad».

Referencias

- ARISTOTELES, *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*, Madrid, Gredos, 1988.
 ARISTOTELES, *Política*, Madrid, Alianza, 1994.
 ETXEBERRIA, X.; *Ética Básica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1994
 CAMPS, V., *Historia de la ética*, v. I, Barcelona, Crítica, 1988.
 EPICURO, *Obras*, Madrid, Tecnos, 1994. (Traducción y estudio preliminar de M. Jufresa).
 GARCIA GUAL, C., *Epicuro*, Madrid, Alianza, 1981.
 HELLER, A., *Aristóteles y el mundo antiguo*, Barcelona, Península, 1983.
 LLEDO, E., *Historia de la Filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1981
 LLEDO, E., *Memoria de la ética*, Madrid, Taurus, 1994.

LLEDO, E., *El epicureísmo*. Madrid, Taurus, 2003

MONTOYA, J. y CONILL, J., *Aristóteles, sabiduría y felicidad*, Madrid, Cincel, 1985.

NUSSBAUM, M., *The fragility of goodness. Luck and Ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, 1986.

SEGUNDA PARTE

**Los clásicos de la moral cristiana y el
pensamiento humanista**

Introducción

La difusión del cristianismo en la Europa de finales del Imperio Romano y comienzos de la Edad Media supuso la incorporación de muchos elementos culturales provenientes de la Biblia hebrea y de los primeros escritos cristianos en la filosofía. Al mismo tiempo, muchos de los elementos de referencia culturales del mundo grecolatino fueron paulatinamente abandonados para ser sustituidos por contenidos elaborados a partir de la matriz judeocristiana, aunque sin duda esas narraciones antiguas no fueron condenadas al olvido. Cabe decir que, más bien, en la nueva era cristiana los relatos judeocristianos tuvieron mayor primacía. Este mestizaje está presente en las orientaciones morales de los filósofos de la moral cristiana, que elaboran una síntesis de los conceptos y argumentos procedentes de los filósofos grecolatinos (sobre todo, Platón, Aristóteles y Plotino) y de la herencia judeocristiana. Las principales aportaciones de esta nueva síntesis corresponden a San Agustín, y continúan en Santo Tomás. Con Ockham se empiezan a ver giros hacia una nueva regeneración cultural que se venía abriendo paso y que se inaugura con el esplendor del humanismo en la época renacentista. Son los primeros pasos hacia la modernidad.

Son precisamente Lutero y Calvino a quienes corresponde ese paso hacia la Modernidad primera con sus propuestas críticas a la moral cristiana y las «conversiones» a las que dieron lugar. Como señala Aranguren:

«Luteranismo y Calvinismo son casos paradigmáticos de cómo la moral (vívda) evoluciona y cambia a través del tiempo, por obra de los reformadores, apoyados siempre en un movimiento espiritual colectivo

que ellos mismos, en todo o en parte, suscitan y que, de hecho, articulan» [Aranguren, J.L. «La ética protestante» en Camps, V. Historia de la Ética, Vol. I. Barcelona, Crítica, p. 491]

Poco a poco va cobrando fuerza en ese contexto el alcance del Renacimiento. Juan Manuel Almarza nos recuerda el modo cómo en La vida de los hombres ilustres de Vasari aparece la palabra «Renacimiento» para expresar la moderna manera de pintar de la época en contraposición a la del arte gótico y del arte bizantino, pasados de moda. De esta manera, la palabra Renacimiento fue ocupando poco a poco otros espacios para referirse precisamente a ese cambio de paradigma cultural en todas las facetas de la vida y de la sociedad, hasta convertirse en el referente para denominar toda una época histórica que irrumpe bruscamente como contrapunto a la Edad Media. Esta época se corresponde con siglo XVI.

Lo que hoy llamamos Renacimiento es casi imposible de definir y caracterizar, aunque es preciso admitir que todavía hoy en día se suele identificar con ese periodo que irrumpe con esplendor y asombrosa «luz» tras la oscura «noche medieval» con el objetivo de resucitar y rescatar lo mejor de la cultura grecolatina.

Hay que ver al renacimiento como un fenómeno grandioso de renovación y re-formación espiritual, que se sirvió, como estímulo eficaz, del retorno a la Antigüedad clásica. Pero la vuelta a los antiguos, como retorno a los orígenes, es el medio, no el fin del movimiento renacentista. Lo que se pretende a través de la renovación de la cultura clásica es la renovación y reformación del hombre mismo [Colomer, E.; *Movimientos de renovación. Humanismo y Renacimiento*. Madrid, Akal, 1997, p. 9].

Romano Guardini sugiere que en toda época de crisis se intenta volver a los orígenes, se busca la propia identidad en lo genuino. Esto suele verse alimentado con una crítica de lo tradicional, una reivindicación de la libertad y un claro rechazo de todo lo que se considera que ya no sirve. El volver la mirada a la naturaleza, a la interioridad, a los clásicos, a la religiosidad evangélica o al laicismo natural o paganismo son características del Renacimiento y muestras de su intensa búsqueda de la propia identidad; algo, en cualquier caso, bastante parecido a esos movimientos actuales en torno al ecologismo, las religiones orientales, la meditación, o teologías emancipadoras. La sensación de crisis del Renacimiento no es ajena al hombre de hoy y quizás en esto reside el poderoso atractivo del que goza este periodo histórico.

Ese movimiento de renovación está impulsado por un numeroso grupo de impresionantes figuras. Ninguna destaca sobre las demás y entre todas caracterizan culturalmente toda esa época renacentista. Ningún personaje tiene más protagonismo que otro. Y todos, sin duda, son sorprendentemente geniales y misteriosamente seductores.

4. La ética medieval y su camino hacia el Renacimiento

4.1. La ética medieval

San Agustín supo entroncar el pensamiento pagano, sobre todo el platónico, en el cristianismo, iniciando así lo que podemos llamar filosofía cristiano-medieval, de gran influencia en la configuración de las mentalidades europeas.

Desde sus modestos orígenes, el cristianismo se había extendido, de la mano de San Pablo, como religión universal, abierta a todas las naciones, ya en el siglo I de nuestra era. El mensaje cristiano, que ofrecía a todos la salvación en virtud de la fe en Jesús como el Cristo resucitado, fue ganando adeptos en todas las regiones y estratos sociales del imperio.

Ya en el siglo II se redactaron las primeras defensas de la nueva religión por parte de apologetas cristianos, griegos y latinos, con la intención de obtener de los emperadores romanos reconocimiento jurídico. Al mismo tiempo empezaron a proliferar las sectas gnósticas, con sus variados sistemas doctrinales y su afirmación de solo una minoría de personas espirituales salvadas en virtud de un conocimiento (gnosis), superior al de la multitud. La gnosis amenazó con fracturar la unidad y distorsionar el mensaje cristiano.

En el siglo III la incorporación al cristianismo de intelectuales paganos como Clemente de Alejandría y Orígenes, trajo consigo la inserción de la religión cristiana de importantes y numerosos componentes de la

filosofía platónica. Comenzaba así un proceso de construcción o interpretación filosófica del dogma cristiano que, entre múltiples discusiones y desviaciones condenadas como «heréticas», culminó en los siglos IV-V con la formulación de los dos dogmas fundamentales:

- El dogma trinitario: según el cual en Dios hay una sola sustancia en tres personas distintas (Concilios de Nicea [325] y Constantinopla [381]).
- El dogma cristológico, según el cual en Cristo, hombre perfecto y Dios perfecto, se unen las dos naturalezas, humana y divina, en una sola persona y sustancia (Concilios de Éfeso [431] y Calcedonia [451]).

El Edicto de Milán, promulgado por Constantino en 313, ponía fin a las persecuciones del siglo anterior, que se habían revelado ineficaces, y concedía a la religión cristiana el mismo derecho que a todas las demás «a rendir culto a Dios libremente» en pro de la paz y el orden político.

A partir de ese momento, la religión e Iglesia cristianas fueron objeto de una especial atención y protección por parte de la institución imperial, en virtud de la rentabilidad política que podía obtener de la sólida implantación y de la riqueza de la nueva religión. En este nuevo marco, los cristianos, desde su firme convicción de ser la única religión verdadera frente al error y superstición diabólica del paganismo, desarrollaron una actitud de intolerancia, reclamando la prohibición y persecución de la religión pagana, al tiempo que en sus escuelas proscribían de la enseñanza a los autores y filósofos paganos.

El emperador Juliano, denominado por los cristianos el Apostata, durante su breve mandato como emperador (361-363) intentó revitalizar la religión pagana y conferirle una organización estatal, al mismo tiempo que reprimía la intolerancia cristiana con la proclamación de la tolerancia universal, extendida también a los cristianos. Pero este intento no sobrevivió a su persona.

El emperador Teodosio impuso en 385 el credo niceno en toda la extensión del imperio, decretando penas civiles contra los herejes. Los años siguientes se dictaron medidas diferentes contra los cultos y ceremonias paganos. El cristianismo había vencido; comenzaba una nueva época para el pensamiento.

4.2. San Agustín

San Agustín no desarrolla sistemáticamente la ética en ninguna de sus obras. Ese hecho responde a su genio. Penetrante y lúcido frente a los problemas, no le resultaba fácil ordenar su pensamiento paso a paso con arreglo a un discurso metódicamente llevado. Sus obras responden, por lo común, a intereses ocasionales, relacionados con su vida personal o con la de la Iglesia. Domina en ellas el interés por la formación de la conciencia cristiana, la exposición del credo religioso y su preservación frente a las herejías de dentro o las deficiencias de las filosofías de fuera. Sus escritos no tenían forma de tratados. En este sentido, no cabe acudir a ellos buscando un ordenado curso académico. Tampoco ha de buscarse tal cosa en relación con su doctrina moral. Ello, no obstante, no impide reconocer que San Agustín es parte esencial de la historia espiritual de Occidente; el «hombre de más significación e influjo en esa historia», en el parecer de algunos. Acaso «la mayor importancia que le corresponde a Agustín sea la de moralista».

La inspiración inmediata de la doctrina moral agustiniana se encuentra en la Biblia. Lee, sin embargo, los textos sagrados teniendo presente la tradición teológica y las elaboraciones hechas por la conciencia cristiana de los Padres que le preceden. También ha de tenerse en cuenta la Filosofía. La que produjo en él impresión más honda y una notable influencia fue la neoplatónica (Plotino y Porfirio).

Agustín de Hipona, un africano de la provincia imperial de Numidia, fue un converso. Su madre era cristiana y su padre, un pagano que no puso obstáculos ni impidió que conociera la religión cristiana. Recibió una educación en el marco de la tradicional *paideia* pagana: retórica y estudio de los autores paganos en una atmósfera exclusivamente latina, pues el griego desaparecía ya de la enseñanza en Occidente.

En el año 373 la lectura de una obra de Cicerón, hoy pérdida —el Hortensio— lo convirtió a la filosofía, que desde la época helenística se ofrecía como una sabiduría integral en el que la razón alcanzaba un conocimiento, también racional, de la divinidad como causa del orden cósmico y que fundamentaba una ética de la felicidad y la unión o «asimilación a lo divino».

Frente a la sabiduría filosófica, Las Escrituras cristianas le parecían a Agustín no solo «indignas de ser comparadas con la prosa perfecta de Cicerón» sino también rudas y primitivas en su concepción antro-

pomórfica y personal de Dios. Ese mismo año 373 entro en contacto con el maniqueísmo, secta en la que permaneció durante diez años por creer que en ella podía encontrar una explicación satisfactoria sobre el origen del mal. Posteriormente, otros elementos míticos de esta secta se le presentaron contradictorios con la doctrina filosófica, por lo cual terminó abandonándola. Concebido el mal como una realidad positiva, como una fuerza activa, Agustín aceptó como la mejor explicación racional de su presencia la idea maniquea de un dios bueno, pero de poder limitado.

En el 384, instalado en Milán como maestro de retórica, Agustín encuentra en san Ambrosio, obispo de la ciudad, la lectura alegórica del Antiguo Testamento que le reconcilia con la Escritura. Poco después, la «lectura de algunos libros platónicos» (sin duda, las *Enéadas* de Plotino) le demostró la existencia de una entidad inteligible incorpórea y de la bondad del mundo, frente a su anterior identificación del espíritu con la extensión corpórea. Estas eran unas premisas para la explicación del mal que permitía refutar el maniqueísmo del que ya se había apartado.

Además, la teoría neoplatónica de la hipostasis, según la cual el intelecto o verbo generado del padre, eterna e inmutablemente unido a él, actúa como instrumento en la producción del mundo visible, le pareció un vestigio pagano de la trinidad, un punto que, con otros muchos, confirmaba la afinidad de la filosofía platónica con la doctrina cristiana revelada en las Escrituras.

No obstante, San Agustín señaló también que el misterio cristiano de la encarnación del Verbo divino en Jesús y su sacrificio en la cruz por la redención de los hombres estaba ausente de aquellos libros, marcando así una distancia radical entre platonismo y cristianismo, entre el saber humano y la sabiduría cristiana fundada en la revelación cristiana de las Escrituras.

La lectura de las epístolas de San Pablo, donde el apóstol constata su impotencia para vencer las pasiones, proporcionó a Agustín la certeza de que, en la realidad del pecado humano, solo es posible vencer las pasiones con la gracia de Cristo, que es el camino y el único mediador y que, por tanto, confiar en la capacidad humana (en la razón filosófica) es la «presunción de quiénes ven hacia dónde caminar pero no ven el camino». «Revestido de Jesucristo», escribe en Las Confesiones, «vi disipadas todas las tinieblas de mis dudas, como si una luz de seguridad se hubiera apoderado de mi corazón». Esto ocurría en el 386. Al

año siguiente se bautizó; en el 391 fue ordenado sacerdote y en el 396 fue elegido obispo de Hipona.

El problema del mal en San Agustín

Este es un asunto crucial de su pensamiento. San Agustín distingue entre el mal físico y el mal moral:

- El problema del mal físico: el mal no proviene de Dios no siendo otra cosa que el no-ser, el límite de la criatura. El mal no es sino privación de ser, no ser, y, en propiedad, no existe. San Agustín se libra de esta manera del mal físico o natural sin conceder mayor valor a enfermedades, epidemias o catástrofes naturales.
- El problema del mal moral: es el mal causado por el hombre en su comportamiento injusto y depravado con sus semejantes. Esto es una consecuencia de la falta de Adán, por la cual entro el pecado en el mundo y la naturaleza humana cayó de su estado originario. El mal moral se remonta así a la libertad de elección humana, a la voluntad libre. No cabe por tanto hacer responsable a Dios de ese mal moral, aunque Él haya creado al hombre, puesto que esa capacidad de pecar o no pecar es un bien. El mal uso por el primer hombre de su libertad al haber elegido pecar y apartarse de Dios es la causa de la entrada del mal moral en el mundo. Es cierto que Dios sabía de antemano que el hombre iba a caer y conocía todo el mal moral que la descendencia humana iba a producir; no obstante, estimó que de ese mal podía extraer un gran bien.

El pensamiento de san Agustín tuvo enorme influencia histórica, como la del cristianismo mismo.

4.3. **Santo Tomás de Aquino**

La sociedad occidental latina del siglo XIII asiste a la consolidación de las ciudades y de las clases urbanas. En el campo de la cultura, la fundación y expansión de las universidades constituye un fenómeno exclusivo de ese espacio, completamente ausente del ámbito islámico y bizantino. Por lo que a la filosofía se refiere, el hecho fundamental es la «asimilación» de Aristóteles.

Los problemas y dificultades de esta asimilación fueron enormes, como lo atestiguan las repetidas prohibiciones que se suceden a lo largo del siglo XIII y que alcanzan el punto culminante en la condena parisina de 1277, la más grave y de implicaciones más decisivas de toda la Edad media.

La reflexión en el campo teológico y lógico se ejerce en gran parte sobre pautas aristotélicas y su proyección sobre la filosofía posterior será decisiva. En este contexto, Tomás de Aquino realiza su ingente obra de interpretación de la filosofía anterior, sobre todo de Aristóteles, y su integración a la teología cristiana., desarrollada en la Suma Teológica.

El siglo XIII fue una época de expansión económica; las ciudades gozaban de prosperidad y se construyeron las grandes catedrales góticas. En el terreno político surgió la polémica entre los reyes y el papado sobre si el poder secular tiene que someterse al eclesiástico.

Es el periodo de auge de la Escolástica, que se desarrolla en las universidades; una de las más activas fue la de París, famosa por sus estudios de Teología, donde llegaban maestros de todas partes y, sobre todo, se estudiaban nuevos manuscritos. A la Universidad de París acude santo Tomás que obtiene el grado de maestro y una cátedra en 1256.

A través de las universidades tuvo lugar la recepción y el estudio de textos griegos, sobre todo de Aristóteles, y árabes, como los comentarios de Averroes. El acceso a los textos fue posible gracias al intercambio cultural que surgió a través de escuelas de traductores como la de Toledo y también como consecuencia de las Cruzadas.

El sistema educativo empieza a utilizar la *lectio* y la *quaestio*, métodos básicos de la enseñanza universitaria basada en la *disputatio*, y para ello será fundamental el dominio de la dialéctica. La estructura expositiva de la Suma teológica está basada en la *disputatio* y por ellos se divide en quaestiones y artículos.

Se fundaron dos nuevas órdenes religiosas: los franciscanos, que se concentraron en la predicación; y los dominicos, dedicados a la predicación y la enseñanza, a la que perteneció Santo Tomas de Aquino. De estas órdenes surgieron maestros que ocuparon cátedras en las universidades y polemizaron con los maestros seculares con el fin de demostrar el carácter necesario de Dios frente a la contingencia de lo creado o para rebatir la teoría de la doble verdad, según la cual una proposición puede ser verdadera en filosofía y falsa en teología.

4.3.1. *Apunte biográfico*

No ha podido fijarse con exactitud la fecha de nacimiento de Tomás de Aquino, sin embargo es probable que su nacimiento sucediera en 1224 ó 1225. Sin embargo, el lugar más aceptado es Roccasecca, un castillo situado en la cumbre de una montaña, cerca de Aquino, Italia.

Su familia pertenecía a la nobleza napolitana. Hijo del Conde Landolfo de Aquino, estudió en la Abadía de Montecasino y después en la Universidad de Nápoles. En el año 1244 tomó el hábito de la Orden de Predicadores y conoció a Alberto Magno, con quien estudiaría en Colonia. Posteriormente se doctoró, y en 1252 ejerció como maestro de Teología en la Universidad de París, y en otras ciudades europeas Roma, Bolonia y Nápoles. Murió el 7 de marzo de 1274, cerca de Terracina, camino del segundo concilio de Lyon.

Después de su muerte, algunas tesis de Tomás de Aquino fueron condenadas por el obispo de París, quien en 1277 lanzó una gran condena de 219 tesis respecto a la Universidad de París. A pesar de esto (era una condena importante, pero local), Tomás de Aquino fue canonizado el 18 de enero de 1323. Las condenas de 1277 fueron levantadas en lo que respecta a Tomás de Aquino el 14 de febrero de 1325.

La obra escrita de Tomás de Aquino es inmensa. Sus obras más extensas, y generalmente consideradas más importantes y sistemáticas, son sus Sumas: la *Summa Theologiae*, la *Summa contra Gentiles* y su *Scriptum super Sententias*. Aunque el interés y la temática principal siempre son teológicos, cuenta también con obras filosóficas.

4.3.2. *La ética tomista*

Tomás de Aquino continúa la tradición de las éticas eudemonistas al considerar la felicidad como fin último de la actividad humana: hay moral porque todos queremos ser felices. También continúa la tradición de las éticas teológicas iniciada por San Agustín, al aceptar la pretensión de éste de que sólo en Dios puede hallarse la verdadera meta que andamos buscando.

La felicidad perfecta no es posible para el hombre en esta vida, sino en otra vida futura, eterna y definitiva. Mientras llega ese momento, la clase de felicidad que más se parece a aquélla, según Santo Tomás, es

la que proporciona la contemplación de la verdad. Pero Dios no es solo la fuente en la que el ser humano saciará su sed más radical, sino que es también el «supremo monarca del universo»: Él ha establecido la ley eterna y dentro de ella ha fijado los contenidos generales de la verdadera moral como ley moral.

De esta manera, Tomás de Aquino distingue tres tipos de leyes:

- La ley eterna, es el plan de Dios para el gobierno del universo. Es lo que llamamos Providencia, cuando la sabiduría divina dirige a todas las criaturas hacia su fin natural.
- La ley natural, es la participación de la criatura racional de la ley eterna. Coincide con la ley moral y sus contenidos se derivan de las inclinaciones del ser humano.
- La ley positiva, creada por el hombre siguiendo los preceptos impuestos por la ley natural.

La ley natural contiene un principio imperativo que deriva de la noción misma de bien: «ha de hacerse el bien y evitarse el mal». Pero ¿en qué consiste exactamente ese bien que ha de hacerse? La respuesta la hallamos en las inclinaciones naturales, puesto que todo aquello que la naturaleza ha puesto en nosotros procede en última instancia de la ley divina. En consecuencia, la ley natural nos ordena cosas tales como preservar la vida, satisfacer las necesidades corporales y atender las inclinaciones sociales e intelectuales. Santo Tomás cree que cualquier ser humano comprende con facilidad esos mandatos básicos, ya que se encuentran en nosotros «naturalmente inculcados». La aplicación de estos mandatos a las circunstancias concretas de la acción es lo que para Santo Tomás constituye la conciencia, que es la clave de la vida moral cotidiana, puesto que la aplicación de los principios a las diversas situaciones no puede ser mecánica, sino creativa y razonable; al fin y al cabo, nuestra semejanza con Dios también se manifiesta en la creatividad.

Cuando se cumplen los mandatos dictados por la ley natural se considera que el hombre es virtuoso y puede alcanzar la felicidad, pero es una felicidad natural, que se encuentra en este mundo. Es esa felicidad natural la que nos conduce a la felicidad sobrenatural, el Bien Supremo, que consiste en un estado de beatitud en el que alcanzamos la contemplación de Dios.

¿Y el mal? Como hemos señalado, según Tomás de Aquino, cuando el hombre se adecua a los mandatos de la ley natural se

hace virtuoso. Pero el ser humano tiene libre albedrío, y puede también alejarse de los mandatos de la ley natural y tener una mala conducta. El mal no es una «entidad» en sí mismo, sino un alejamiento del bien producido por la voluntad libre. Esta solución al problema del mal la toma Tomás de Aquino de San Agustín, y éste a su vez de Platón.

4.4. **Guillermo de Ockham**

La sociedad medieval es una sociedad cristiana. En su seno existen dos autoridades o poderes diferenciados: el espiritual, ejercido por la Iglesia con el papado al frente, y el temporal, a cargo del emperador o de los príncipes. Tanto en Ockham como en Maquiavelo se observa una crítica y una relectura de lo que deberían ser esos dos poderes.

Además, por otro lado, la reflexión sobre la naturaleza ya no se limita a lo posible naturalmente, tratando de conocer el orden de las cosas establecido por Dios, sino que se extiende a lo posible lógicamente, es decir, a lo que no es contradictorio, aunque no sea real y no se dé en el orden efectivo de la naturaleza establecido por Dios. Los autores del siglo XIV, teólogos y filósofos, se entregan al análisis minucioso de estas posibilidades no reales.

Ockham destacó, entre sus muchas aportaciones al pensamiento, por escribir contra el papado de su época y mantener con éste una dura disputa sobre la cuestión de la pobreza de la orden papal.

Guillermo de Ockham (1285-1349) perteneció a la orden franciscana y estudió en Oxford. El papa Juan XXII condenó su doctrina, motivo por el cual huyó a Múnich, donde bajo la protección de Luis IV de Baviera desarrolló una intensa actividad polémica en materia política y religiosa. Fue el creador del nominalismo, respuesta al problema de los universales, tan controvertido en la Edad Media. Sostuvo que la fe y la razón son irreconciliables y que cualquier intento de fundamentar racionalmente el dogma religioso acabaría por destruirlo. El pensamiento de Ockham contiene una valoración de lo individual y del conocimiento empírico de los hechos que contribuyó de forma decisiva al desarrollo de las ciencias experimentales. Entre sus obras destacan un comentario de las sentencias de Pedro Lombardo y una *Summa* en la que comenta la lógica aristotélica.

Pluralitas non est ponenda sine necessitate (la pluralidad no se debe postular sin necesidad)

Este principio, que ha tenido una importancia capital en el desarrollo posterior de la ciencia, forma la base del reduccionismo metodológico. Este principio ya estaba presente en la filosofía medieval aunque fue Ockham quien lo utilizó de forma filosófica. Sin embargo, no solamente es un principio metodológico sino que, además, tiene características gnoseológicas y ontológicas. Cuando dos o más explicaciones se ofrecen para un fenómeno, la explicación completa más simple es preferible; es decir, no deben multiplicarse las entidades sin necesidad.

Este principio es conocido bajo el nombre de la navaja de Ockham. En ciencia, este principio se utiliza como una regla general para guiar a los científicos en el desarrollo de modelos teóricos. Su sentido es que a igualdad de condiciones, sean preferidas las teorías más simples. Otra cuestión diferente serán las evidencias que apoyen la teoría. Así pues, de acuerdo con este principio, una teoría más simple pero menos correcta no debería ser preferida a una teoría más compleja pero más correcta.

La navaja de Ockham se aplica a casos prácticos y específicos, englobándose dentro de los principios fundamentales de la filosofía de la escuela nominalista que opera sobre conceptos individualizados y casos empíricos.

5. La ética en la modernidad primera

La Modernidad primera, la de Lutero, todavía con un pie en la Edad Media, saliendo y sin acabar de salir de ella, se declaró autónoma del magisterio de la Iglesia y la tradición para el «libre examen» de la Biblia como Palabra de Dios, pero *teónoma*, en cuanto subordinada a ella, sometida a la fe. Luteranismo y Calvinismo son casos paradigmáticos de cómo la moral evoluciona y cambia a través del tiempo, por obra de los reformadores, apoyados siempre en un movimiento espiritual colectivo que ellos mismos, en todo o en parte, suscitan y que, de hecho, articulan.

5.1. Ética protestante: Lutero y Calvino

5.1.1. Lutero

Lutero negó la ética y toda la filosofía, pero hay en él, a pesar suyo y como en todo hombre, una moral. Por no interesarle la vida civil, la vida del hombre en el mundo, ni si quiera se plantea el problema de la libertad intramundana, sino sólo el de la libertad religiosa, teológica: el hombre, caído en el pecado, carece de libertad, no puede sino pecar. El hombre no sólo es incapaz de cumplir la Voluntad establecida u ordenada de Dios, sino que no puede sino pecar, «es» pecado.

¿Cómo poder salvarse si se es intrínsecamente pecador, si las buenas obras son irrealizables, si nadie puede ser justo ante Dios?, ¿Cómo saberlo si la voluntad de Dios es para nosotras «irracional» y, por tanto, incognoscible? La concepción de Lutero es no sólo de negación de valor al esfuerzo moral, al ascetismo, sino a la misma voluntad de cumplir la inaccesible Voluntad divina. El hombre se salva por la fe y sólo por la fe. Pero,

¿somos libres para alcanzarla? No, la fe no es una conquista, sino una gracia. Cabe, sin embargo, una cierta apertura a ella, desde la inseguridad, desde la angustia: *vaciándome de mí mismo podría llegar a Dios*.

En Lutero, el esfuerzo por ejercer una justicia activa es vano. Somos pecadores y la viva conciencia del pecado constituye la adecuada disposición cristiana para el abandono de la pretensión de la *justicia activa*, para la recepción de la *justicia pasiva* de Dios. ¿En qué consiste ésta?

La justicia de Dios consiste en la *imputatio* o imputación. La justicia de Cristo-Dios, su sacrificio en la Cruz, se imputa en el Haber de nuestra cuenta económico-religiosa con Él: soy salvado por méritos totalmente ajenos a mí, en los cuales lo único que yo pongo es la fe. Dios ha pagado y penado por mí, y aun cuando *culpable soy reputado justo*, sin serlo, pues no se toma en cuenta mi pecado. El requisito de esta no-imputación es la fe. No se trata de una *eximente* —«no saben lo que hacen»—, sino de un indulto, de un perdón. Salvación no por ninguna virtud nuestra sino por la gracia de Dios y nuestra sola fe.

Soy justificado por la fe, que es más confianza, esperanza, que creencia. La fe-esperanza se da en Lutero inseparablemente y como la otra cara de la conciencia del pecado. Es la humildad frente a la soberbia, es la aceptación de ser como soy, y la confianza, pese a ello, en el sentido positivo de mi existencia.

Lutero es «moderno» en tanto que «vuelve» al mundo, afirma la secularización o vida del hombre en el siglo o mundo, pero en contraste con el calvinismo, sigue siendo «medieval» en tanto que niega todo valor religioso a la actividad mundana.

Lutero niega y destruye el valor religioso de la moral, pues los Mandamientos, no poseen otro sentido, ni tienen otro uso que el de poner de manifiesto, con nuestra imposibilidad de cumplirlos, nuestra pecaminosidad radical. Pero esto no significa, de ningún modo, que la doctrina luterana sea inmoral. El *uso moral* de la Ley es el de demandar a los hombres que procuren ser justos, no para con Dios, lo que es imposible, pero sí para con los hombres, haciendo así posibles la convivencia y la sociedad civil. Por primera vez en la historia del cristianismo, hizo un «hueco» para una ética autónoma, referida exclusivamente a los fines terrenos, a la realidad intramundana, a los hombres en relación consigo mismos y de los unos con los otros. Lutero separó la religión de la moral.

Lutero puso de manifiesto la quimera de un régimen de Cristiandad. No puede haber un Estado cristiano, y la organización de la iglesia visible —que no es la Iglesia— incumbe, como todo lo concerniente a la realidad secular, al Estado. Lutero desinstitucionalizó teóricamente la Iglesia y aportó fundamentos teológicos a la separación de la Iglesia y el Estado.

5.1.2. *Calvino*

Si por modernidad se entiende humanismo, antropocentrismo y exaltación de la libertad humana, el calvinismo supuso, en principio, todo lo contrario de aquello: Transcendencia absoluta, y determinismo del ser humano, mero «instrumento», a través del cual quien obra es Dios, absolutamente trascendente y, a la vez, operante de cuanto acontece en el mundo. Es esta certeza absoluta de que el cristiano no es más, pero tampoco menos, que el brazo de Dios en la tierra, lo que otorgó al hombre calvinista esta plena seguridad en sí mismo y esta voluntad de dominio del universo entero. He aquí la resolución de la paradoja de cómo la libertad moderna entró en el mundo de la mano de la fe.

En efecto, según Calvino, que sigue en esto a Lutero, la justificación tiene lugar por la fe. Pero la fe calvinista es fe-obediencia, porque el creer que se siente fe no da *seguridad* de salvación, como en el primer Reformador.

El dogma central calvinista no es el de la justificación, sino el de la *Predestinación*, el elegido a la salvación, al mal, a la condenación. Más, ¿cómo saber si se es predestinado, «elegido» o no? A los fieles se les conoce por sus frutos— los frutos son aquí las *obras*. Pero al ser las obras de Dios y no nuestras, si se logran son *señal* o muestra —nunca causa, pero sí inequívoco signo— de elección. Las obras de ninguna manera preceden a la santificación, sino que son fruto y señal de la pre-elección divina.

El cristiano, mero instrumento de Dios, se manifiesta en la *fe-obediencia* a Él, obediencia a su Voluntad, obediencia a la Ley. De ahí la utilidad de la Ley y que ésta se presente en el calvinismo con un sentido moderadamente positivo, del que carecía el luteranismo: convence de la necesidad de la gracia, estimula, mueve al alma a tornarse enteramente instrumento de Dios. El fatalista determinismo divino sirvió de caudalosa fuente de activismo moral.

Frente a la perfección medieval que exigía la renuncia al mundo, la perfección calvinista había de pasar necesariamente por el triunfo temporal, en tanto que anticipo de la Gloria. La moral calvinista es *prácticamente práctica*, exclusivamente orientada a la vida activa, con total desprecio por la contemplativa. Vida moral como acción pura y santa. Desde el punto de vista teológico el elegido es un predestinado.

Como hizo ver Max Weber, es de este celo por las «obras», señal de predestinación, de donde ha surgido el moderno *ethos del trabajo*, de la acción, de la empresa, de la producción. La valoración cristiano-medieval del trabajo y la laboriosidad no era grande, pues, aparte de que la perfección como estado consistía en la pobreza, y la mendicidad como recomendable y elegida por los dominicos y franciscanos, ordenes mendicantes, el propio santo Tomás no ve como positivo en el trabajo sino el cumplimiento de un mandato, el de ganar el pan, un remedio a la concupiscencia y la posibilidad de ejercer la caridad con la limosna.

La moral cristiano-medieval era ascética, con un ascetismo de renuncia al mundo y a la carne, y de reclusión en el claustro. La moral Luterana rechazó el ascetismo. El calvinismo volvió al ascetismo, pero creando un ascetismo nuevo, intramundano, secular, de exaltación de la virtud, de la laboriosidad y aun de la prosperidad como su fruto necesario, pero que ha de vivirse con austeridad; de la seriedad, y aun la tristeza; del ahorro frente a la ostentación y el derroche; de la reinversión y el espíritu de empresa y, en suma, de la producción de toda clase de bienes terrenos y de la multiplicación del dinero mismo (capitalismo).

5.2. El humanismo y la filosofía política en el Renacimiento

En el proemio de *La vida de los hombres ilustres*, Vasari creó la palabra «Renacimiento» para expresar la moderna manera de pintar en contraposición a la *vecchia o rozza* manera del arte gótico y del arte bizantino, ya pasados de moda. Con ello, aludía al nuevo estilo de los artistas florentinos sucesores de Giotto que «imitando a los clásicos hacían del arte un émulo de la naturaleza, reduciéndolo todo a medida, proporción y gentileza». La palabra se fue sucesivamente aplicando a todos los demás ámbitos de la cultura del momento con tal singular fortuna que Michelet la utilizará para bautizar a toda una época histórica que, según él, rompe bruscamente con la Edad Media y corresponde al siglo xvi.

Lo que hoy llamamos Renacimiento es casi imposible de definir y caracterizar. En la historia del pensamiento cada siglo proporciona cuatro o cinco figuras que hacen caer en la sombra a todas las demás. La presentación de su pensamiento basta para caracterizar culturalmente a toda una época. En el Renacimiento, en cambio, nadie hace sombra a nadie. Ningún personaje es gigantesco y ninguno es pequeño. Es una pléyade de figuras, casi todas geniales. Cada una de ellas es tan rica que tan repetitiva que puede aburrir al más paciente.

¿Dónde radica el poderoso atractivo que ejerce el renacimiento sobre los historiadores y, en general, sobre toda persona cultivada? Romano Guardini sugiere que en toda época de crisis se intenta volver a los orígenes, se busca la propia identidad en lo genuino. A ello acompaña inevitablemente la crítica de lo tradicional y la reclamación de la libertad para disentir de lo que ya no sirve. El volver la mirada a la naturaleza, a la interioridad, a los clásicos, a la edad dorada de la propia historia (nacionalismo), a la religiosidad evangélica o al laicismo natural —llámese paganismo— son variaciones de un mismo movimiento en busca de la propia identidad que caracteriza al renacimiento, peculiaridades que se nos antojan nada lejanas a lo que hoy llamamos ecologismo, meditación trascendental o teología de la liberación. La sensación de crisis no es ajena al hombre de hoy. Por eso nos sentimos quizás más identificados con las inseguridades, búsquedas, apasionamientos del renacimiento, que con las certezas del racionalismo o la Ilustración.

El eje central del renacimiento, con sus infinitas modulaciones y cadencias hacia otros temas afines con los que está estrechamente vinculado es el de la relación entre la fe y la cultura: la lucha por la mutua independencia a la vez que la estrecha relación entre ambas en una doble dirección: la de la enorme influencia del cristianismo en la configuración de la cultura occidental, incluso cuando ésta adopta formas laicas, y la vivencia de una fe mediatizada por la cultura.

5.2.1. *Humanismo y Renacimiento*

Durante algún tiempo ha prevalecido la idea de que Humanismo y Renacimiento son cosas distintas. El primero supuso simplemente un mayor interés en el estudio de la gramática y sus ramas, a las que impulsó. En cambio, mantuvo una relación hostil de cara a la filosofía, incluida a la filosofía natural que era el equivalente de lo que hoy llama-

mos Ciencias. El segundo, por el contrario, se centró en la filosofía, las ciencias y las artes, disciplinas ajenas a los humanistas. Serían, por tanto, dos movimientos distintos no solo por cuanto se suceden en el tiempo, sino también por cuanto tienen orientaciones y contenidos diferentes. En nuestra época, se tiende a definir el renacimiento como un fenómeno unitario, en el que el Humanismo es su inicio, la emergencia del método científico en sentido moderno, su resultado final, y en medio, la renovación de las artes, de la filosofía y de la teología.

5.3. Maquiavelo y las utopías

En los años finales del siglo xv y primera parte del siglo xvi en la sociedad europea se dieron multitud de cambios en todos los órdenes de la vida: los descubrimientos geográficos abren Europa, especialmente desde 1492, a una realidad espacial totalmente nueva, y al mismo tiempo la realidad política se modifica con la aparición de nuevas monarquías nacionales (España, Inglaterra, Francia), esto es, con la aparición del Estado moderno asentado sobre una base territorial amplia y marcado por la concentración de poder político y militar en la figura de un soberano impelido a una política exterior de fuerza expansiva, una realidad estatal nueva frente a la cual las formaciones políticas tradicionales —como los estados italianos— evidenciaban su impotencia. Este es el marco desde el cual hay que leer *El príncipe*.

Son las relaciones entre los estados y la del Estado con sus súbditos o ciudadanos en el marco dramático de la Italia y Florencia contemporáneas lo que constituye el marco de reflexión de Maquiavelo.

Entiende Maquiavelo que el ser humano es siempre el mismo —como es siempre idéntica la naturaleza en general— y en consecuencia también lo son la historia y la política. Es este principio lo que da a la historia la importancia como guía de nuestras acciones y la de los príncipes.

El Estado se presenta como la suma construcción de la humanidad. Es el «orden», la única posibilidad de una convivencia pacífica y organizada. Los hombres son sujetos de pasiones y entre las pasiones que naturalmente las constituyen y los hacen entrar en relación figura en primer plano la ambición. El Estado es el ordenamiento que canaliza el discurrir de las pasiones y da un cauce al despliegue de la ambición, articulando de forma constructiva las relaciones entre las dos clases sociales (nobles y pueblo) generadas por la ambición; el estado ordena esa

energía pasional y despliega hacia el exterior en una política expansiva la ambición violenta que no puede ejercerse en su seno.

El estado puede ser más o menos eficaz en la consecución de ese objetivo de canalización de las pasiones enfrentadas y puede ser más o menos fuerte en su capacidad de enfrentamiento con otros organismos estatales según la forma que adopte. Pero lo importante no es tanto la forma de gobierno que se le dé, como la capacidad de durar del Estado y de la adaptabilidad a las diferentes circunstancias. El criterio de evaluación del éxito de un régimen es precisamente es su capacidad de mantenerse durante largo tiempo. Maquiavelo está convencido de que la base para la conservación de todo Estado, con independencia de la forma, es la combinación de armas y prudencia.

Decir estado es lo mismo que decir seguridad y autonomía, es decir, dependencia exclusiva de sí mismo, y ello comporta necesariamente la posesión de la fuerza o armas capaces de disuadir a otros estados y asegurar la confianza de los propios súbditos. Hablar de estado es hablar de armas y de «armas propias»; no se trata de que el Estado debe disponer, sin o de que él es el señor de las armas. Las armas y la guerra son competencia exclusiva del poder estatal. Pero el otro es punto clave de cualquier Estado es la «prudencia».

La dura realidad de la maldad humana impone necesariamente una política basada en la disposición a «entrar en la vía del mal» en caso de necesidad. La presencia del mal en la política es consecuencia de la realidad de la naturaleza humana: la imposibilidad de evitar cometer el mal. La política se configura como un ámbito gobernado y presidido por una necesidad intrínseca que exige para la propia conservación una conducta en muchos casos contradictoria con las exigencias de la moral. Maquiavelo pretende constatar que una eficaz conducta política (eficaz no sólo desde el punto de vista del interés del gobernante, sino del conjunto del cuerpo social) exige de hecho la crueldad frente a la clemencia; requiere ser temido antes que amado —sin llegar a concitar el odio universal—, así como la deslealtad y perfidia hasta llegar incluso a la traición; requiere obrar en contra de los preceptos de la misma religión que se profesa. Es necesaria asimismo la simulación y la disimulación, es decir, el revestimiento de una apariencia de bondades que vele y oculte la realidad de una praxis necesariamente marcada por el mal de muchas acciones. La necesidad de cometer tales actos conlleva su legitimación. La *virtud* política, en el sentido que le da Maquiavelo no es

hacer el bien, sino saber cuándo hacer el bien y cuándo el mal y tener la sangre fría necesaria para cometer el mal en las circunstancias así lo exigen.

El hombre virtuoso es aquel que es capaz de combatir a la diosa Fortuna y limitar al máximo su injerencia sobre las cosas humanas. La fuerza de la Fortuna, sin embargo, es sólo parcialmente contenible; está siempre al acecho, siempre a la espera de desbaratar los proyectos humanos, incluso aquellos de los hombres más precavidos. La *virtud* es también la capacidad de prever los acometidos de la fortuna y prepararse para sobrellevarlos, es decir, una peculiar versión de una de las virtudes más tradicionales: la prudencia.

Tomas Moro y Maquiavelo

Tomas Moro y Maquiavelo son figuras casi contemporáneas, y tienen una trayectoria biográfica parecida: ambos nacen en una familia vinculada con el derecho y se educan según las pautas del Humanismo, con una mayor cualificación por parte de Moro que se gradúa en Derecho y adquiere una sólida formación, tanto en el ámbito del griego como del latín, que justifica la admiración que por él sentirá su amigo Erasmo. Ambos son hombres de Estado: Maquiavelo será secretario de la república florentina, de 1498 a 1512; Moro ingresará en el Parlamento en 1512 para desarrollar una brillante carrera que culminará con su nombramiento como canciller de Inglaterra en 1529. Pero ambos caerán de su puesto: Maquiavelo en 1512, cuando la República florentina deja paso a una nueva fase de dominio mediceo; Moro en 1532, como consecuencia de la conversión de Enrique VIII a la Reforma. El periodo de desgracia siguiente es muy distinto en ambos autores: en Maquiavelo son quince años de ocio forzado en los que redactará sus obras de madurez, entre ellas *El príncipe*; en Moro, son tres años de prisión, durante los cuales escribirá obras ascéticas antes de morir decapitado. Sin embargo, sus obras son bien distintas: Maquiavelo afirma el realismo político, la política como independiente de la moral; por su parte, Moro condena desde principios racionales y religiosos la sociedad europea contemporánea y formula una alternativa radical, *Utopía*, a la misma.

Referencias

- CAMPS, V., *Historia de la ética*, v. I, Barcelona, Crítica, 1988.
- CORTINA, A. y MARTINEZ, E., *Ética*, Madrid, Akal, 1996
- GARCIA ESTÉBANEZ, E., *El Renacimiento: Humanismo y Sociedad*. Madrid, Cin-
cel, 2004
- RICO, F., *El sueño del Humanismo*. De Petrarca a Erasmo, Barcelona, Destino,
2002

TERCERA PARTE

Los clásicos de la ética moderna

Introducción

El siglo xvii destaca por el alcance sin precedentes que tiene en su seno la llamada revolución científica, por la que se destruye la concepción aristotélica del universo vigente hasta ese momento y se reconfigura un nuevo paradigma de la ciencia moderna. Esta es, sin lugar a duda, una de las señas de identidad más significativas de la modernidad. Ese momento propicia la adecuación de la filosofía a estos nuevos postulados y su consiguiente refundación. No se trata únicamente de que aristotelismo y escolástica caigan ahora en descrédito y sospecha para los inquietos pensadores modernos. Esa nueva ciencia trae consigo unos principios sobre el ser (la materia), el movimiento y la causalidad que resultan incompatibles con todo lo anterior, principalmente con el aristotelismo, y requieren una nueva filosofía. De ahí que los baluartes de esta estén en primera fila en los progresos que trajo consigo la revolución científica (caso de Descartes o Leibniz) o al menos estén al corriente de la nueva física (Spinoza, Hobbes, Locke).

La filosofía del siglo xvii enuncia, a la luz de ese nuevo paradigma con el que se inaugura la época moderna de nuestra cultura, los principios del pensamiento burgués que se consolidarán en el siglo xviii: racionalismo individualista, atención a la experiencia, libertad de conciencia crítica del entusiasmo y dogmatismo religioso, teoría contractualista del Estado, etc. El hombre comienza su emancipación de la tutela teológica anterior en una nueva manera de pensar y estar cada vez más secularizada e immanente al mundo conocido y dominado por la nueva ciencia.

Spinoza, Hobbes y Rousseau

En este apartado, propongo un recorrido por tres textos fundamentales de Spinoza, Hobbes y Rousseau para comprender el origen del sujeto político y la concepción del Estado. Precisamente, como he señalado, el pensamiento se centra en el sujeto, el individuo, y esto choca frontalmente con la organización del poder político: un poder absoluto en manos del soberano, que aparece como injustificable a los ojos de quien pone en el centro de sus reivindicaciones políticas a las libertades individuales.

En primer lugar, propongo recalcar en las páginas del *Tratado Político* de Spinoza, obra que es reconocida como la culminación de su pensamiento acerca de las relaciones entre el poder, el derecho, la libertad y la moral. Los cinco primeros capítulos conforman la primera parte de esta obra en la que podemos encontrar las aportaciones de Spinoza en torno a los fundamentos del Estado, temática de la que ya se había ocupado anteriormente en el «Tratado teológico-político» y la «Ética». La mayor aportación de este libro, respecto a todo el legado spinoziano anterior, se encuentra en sus propuestas sobre la naturaleza del derecho político. La segunda parte profundiza en la organización de las tres formas clásicas de gobierno: la monarquía, la aristocracia y la democracia. Spinoza falleció antes de acabar la parte dedicada a la democracia pero lo que han quedado de esas páginas permite entrever con claridad sus ideas sobre el funcionamiento del Estado. En estos capítulos encontramos las claves fundamentales del liberalismo spinoziano que caracteriza al Estado como un poder necesario para dotar de racionalidad a una sociedad en tránsito de alcanzar ese mismo estado racional. Las leyes del estado sirven para el mantenimiento y conservación de la sociedad.

Atilano Domínguez, encargado de la edición en español de toda la obra de Spinoza y uno de los más reconocidos especialistas y conocedores de este filósofo, señala en el prólogo al *Tratado Político* que:

«el enigma de Spinoza consiste en que, partiendo de una metafísica panteísta y determinista, deduce, con toda lógica, una política humanista, progresista y liberal, y que, inspirándose en un filósofo materialista y absolutista [Hobbes], defiende, por encima de todo, la libertad de pensamiento y quiere conciliar el poder de la multitud con la seguridad del Estado» [Domínguez, A.; «Prólogo» a la edición en castellano de Spinoza, B. *Tratado Político*, Madrid, Alianza, 2004]

Thomas Hobbes, por su parte, es otro, sino el más destacado, representante de las tesis que en este momento dan lugar a las conocidas como teorías del contrato social, suscritas (con las inevitables diferencias de matices entre todas ellas) por prácticamente la totalidad de filósofos modernos. Exceptuando a Hume, para quien la teoría del contrato social no deja de ser más que un constructo teórico sin ninguna base real, pura «ficción filosófica», los demás —de Hobbes a Kant— se dedican a asentar las bases del «gobierno justo»: los primeros pilares de la futura democracia representativa moderna.

Pero, sin lugar a duda, en esa historia a Hobbes, a través de la obra *Leviatán* (1651), le corresponde un lugar preeminente. Hobbes es reconocido como el teórico por excelencia del absolutismo político. Y también el que más desconfía en las capacidades de la naturaleza humana en ese proceso de construcción social. El hombre, en el parecer de Hobbes, es un ser perverso, malo, pecador y avaricioso. Todo ello, además, sin medida: *Homo homini lupus*; en esta conocida sentencia se recoge esta apreciación hobbesiana que es la que sustenta y alimenta su teoría sobre la legitimidad del estado, probablemente desmedidamente cruel pero, sin embargo, la que más ha perdurado en cambio en la historia de la filosofía política.

De la mano de Victoria Camps, rescatamos los ejes centrales de esta teoría de Hobbes:

«El individuo se quiere a sí mismo, quiere ser libre, es ambicioso y teme a la muerte. La combinación de todas estas pulsiones, y la racionalización de estas, le obliga a pactar con sus semejantes y a delegar algunos poderes en un poder central que es el poder político. El Estado o Leviatán es «un hombre artificial creado por los hombres» para conseguir la paz y conservarse a sí mismos.» [Camps. V.; *Introducción a la Filosofía Política*. Barcelona, Crítica, p. 28]

Finalmente, Rousseau, por el contrario, también escribió un tratado acerca de *El contrato social*, aunque con una versión bien distinta a la de Hobbes. Conocido por ser un hombre extraño, difícil y agresivo, sus teorías recogen paradójicamente una apasionada defensa de la igualdad real. Al igual que Locke (aunque con claras diferencias también), defiende la idea de que el hombre es un ser bueno por naturaleza. Sus perversiones no son producto de su naturaleza, sino, por el contrario, de la sociedad. En esta, y no en el hombre, está el origen de la desigualdad. Ilustremos esta idea con un fragmento

de su célebre *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*:

«El primero que, tras poner cerco a un trozo de tierra se atrevió a decir “esto es mío”, y encontró a otros suficientemente estúpidos como para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, muertes, cuantas miserias y horrores se hubieran evitado al género humano si alguien, arrancando las estacas o llenando el foso, hubiera gritado: «no escuchéis a ese impostor, estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie!» [Rousseau, J.J. «What is the origin of inequality among men, and is it authorised by natural law?»]

La teoría de Rousseau tiene muchos puntos en común con la tradición individualista de Locke, aunque también se diferencia de aquella en muchos aspectos. El postulado de Rousseau parte de su observación de la sociedad, caracterizada en ese momento por su sometimiento al poder absoluto de Rey. Rousseau descarta que el vínculo entre el rey y los súbditos resida en la fuerza o la sumisión, sino que se basa en el interés general. Este interés general aparece en el pensamiento de Rousseau bajo la idea de «voluntad general»: los hombres voluntariamente renuncian a un estado de natural inocencia para someterse a las reglas de la sociedad, a cambio de beneficios mayores inherentes al intercambio social. Este consentimiento voluntario se materializa, en el parecer de Rousseau, en «el contrato social».

Como vamos poniendo de relieve, Thomas Hobbes y Jean-Jacques Rousseau tenían ideas muy diferentes sobre la naturaleza esencial del ser humano. Hobbes argumentaba que, sin el efecto civilizador de la sociedad, la vida sería solitaria, pobre, desagradable, ruda y breve y que se viviría en continuo temor, y con el peligro de una muerte violenta. Rousseau, en cambio, era mucho más optimista: en un estado de naturaleza, el ser humano es el «buen salvaje», que vive una existencia solitaria y apacible, preocupado primordialmente por sus necesidades inmediatas. Esta diferencia se refleja en el modo en que cada uno de estos dos hombres veía la sociedad civil y política. Para Hobbes, la civilización es una precondition para una vida que merezca la pena. Sólo firmando un «contrato social», y, de este modo, traspasando algunos de nuestros derechos naturales a una autoridad absoluta (un Leviatán), es posible evitar la guerra de todos contra todos. Rousseau también creía que era necesario un contrato social, pero su razonamiento era dife-

rente. Argumentaba que la civilización es la fuente original de nuestros problemas. Los derechos de propiedad, bendecidos por la sociedad civil, generan desigualdades, con todos los inevitables vicios que los acompañan. La única forma de vencer el egoísmo y la depravación moral, que son las consecuencias de la civilización, radica en aceptar la autoridad de la «voluntad general» de la sociedad.

Las formas más modernas de conservadurismo son hobbesianas; los conservadores tienden a desconfiar de la afirmación de que es posible crear sociedades más armónicas si se cambia los criterios políticos y sociales existentes. El pensamiento más progresista, en cambio, se alimenta del optimismo de Rousseau y su idea de que si se reforma a la sociedad, entonces también se reformará a las personas.

Hume y Kant

Una de las características principales del pensamiento moderno es que la cuestión del ser se plantea como una cuestión del conocer. El hombre pasa a ser medida y fundamento de ese mundo del conocer y la filosofía pasa a ser, de esta manera, filosofía del sujeto. El hombre se constituye en el elemento central de la filosofía y encuentra en Kant un momento estelar dentro de esa historia de la filosofía que se construye en la edad moderna. Su pensamiento constituye una referencia fundamental de toda la filosofía moderna, y supone un hito crítico fundamental respecto a un determinado tipo de filosofía vigente hasta ese momento. En definitiva, Kant es uno de esos filósofos a los que es imposible ignorar en una historia que pretenda dar cuenta de los «clásicos del pensamiento ético».

«En la historia de la filosofía occidental ha habido un pequeño número de momentos decisivos, en los que la influencia de un pensador genial se impuso irresistiblemente a la razón humana, ya para precipitar su evolución, ya para desencadenar una crisis al menos parcial. Pensamos en un Parménides extrayendo del caos inicial de las especulaciones cosmológicas la unidad del ser; en un Platón y en un Aristóteles, dominando el desorden creado por los sofistas y fundando de nuevo la metafísica; en un Santo Tomás de Aquino, reencontrando el sentido pleno del aristotelismo y poniéndole en armonía con el sobrenaturalismo cristiano; en un Descartes, restableciendo mediante un golpe de audacia el imperio intransigente de la razón y apresurando

así la maduración del problema del conocimiento; Kant asumió un papel igual al menos al de sus grandes predecesores, en día en que se impuso por tarea instituir la crítica definitiva del saber racional. Cualquiera que haya podido ser el valor teórico, moral y religioso de su intervención, es preciso reconocer que, para bien o para mal, se mostró de una eficacia extraordinaria. La crítica kantiana ha modificado profundamente el terreno general de la filosofía moderna. En este sentido, casi todos nuestros contemporáneos se reconocen tributarios de Kant: los unos por influjo directo de sus doctrinas; los otros por influjo indirecto, y todos al menos por la necesidad que se les impone de abordar problemas nuevos y de organizar sobre bases nuevas la defensa de las posiciones antiguas» [Cita de Marechal, J. extractada de Colomer, E. *El pensamiento alemán: de Kant a Heidegger*, Vol. I «La filosofía trascendental: Kant», Barcelona, Herder, 1986, pp. 25-26.]

Una de las influencias reconocidas de la crítica kantiana es precisamente la proveniente del empirismo inglés. Es un hecho incuestionable que la lectura de Hume constituyó un profundo shock intelectual en Kant, que le hizo despertar del «sueño dogmático» y le puso en el camino de su posterior crítica. Los planteamientos críticos del empirismo a los ejes centrales del racionalismo: la existencia de ideas innatas, la verdad *a priori* —al margen de la experiencia— y, su radical crítica a la metafísica, tuvieron una notable influencia en Kant, aunque, como el mismo reconoce, no sucumbió completamente al escepticismo metafísico al que desemboca el empirismo inglés.

El empirismo defiende que más allá de la experiencia no hay conocimiento, sino tan solo puras ilusiones, ficciones filosóficas. Ello, no obstante, no debe llevarnos a pensar que el empirismo es una corriente de pensamiento contraria a la razón. Sería equivocado defender esta idea y no haríamos justicia con ello al empirismo inglés que precisamente se sustenta en el reconocimiento de las capacidades de la razón, de sus límites y campos de aplicación, para el logro del conocimiento.

La base fundamental del empirismo es, por tanto, la experiencia que juega un papel fundamental, en el origen y confirmación del conocimiento. Es precisamente esta idea la que explica la crítica a la metafísica racionalista del empirismo y su interés por problemas concretos de la naturaleza humana (la ética, la política, la religión, etc.), que intenta dilucidar mediante el análisis crítico de la razón.

Hume es, sin duda, uno de sus máximos exponentes. Conocida su crítica al dogmatismo racionalista, Hume rescata las pasiones humanas

de una concepción demasiado idealizada de la razón que las había abocado al más absoluto de los olvidos en el ámbito de los Filosofía moral. Hume protagoniza de esta manera un momento importante en el desarrollo del pensamiento ético, aunque ese reconocimiento haya tenido que esperar tiempo a ser consignado en su «haber». Efectivamente, existen momentos estelares en la coloreada cartografía filosófica protagonizados por aquellos filósofos que se atreven a ponerse fuera de la filosofía para ejercer sobre ella la sospecha. Hume, sin lugar a duda, fue uno de ellos. Y la reacción de la filosofía suele ser vacilante pero inapelable, porque termina dejándolos fuera, en los linderos de la filosofía, o demasiado camuflados en su permanente sospecha.

Hume resulto sospechoso desde la publicación de su *Tratado de la Naturaleza Humana*. Es decir, desde el principio. Demasiado joven y sin maestros como para merecer ser leído, el gremio de la filosofía no se hizo eco de la obra en los primeros tiempos; demasiado empirista para no ser sospechoso a la filosofía tradicional; demasiado escéptico para no ser sospechoso a la filosofía de cualquier tiempo; demasiado arreligioso, demasiado claro y simple, demasiado sutil e ingenuo, demasiado confuso y desordenado.

Hume lleva a la filosofía a su límite. Cierto es que la actitud de Hume no es novedosa en filosofía. Como tampoco su proyecto global: el de proponer un «sistema completo de las ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo, y el único en el que las ciencias pueden basarse con seguridad». Se trata de fundamentar el saber desde una instancia que a Hume le parece casi «nueva»: desde la ciencia del hombre, desde una teoría de la naturaleza humana. Entonces ¿por qué es sospechoso Hume? Quizás porque se atrevió a sospechar de aquello que es nombrado insospechable: el sentido común y la razón, la experiencia y la reflexión, los fundamentos, la evidencia, el *ordo rationis*, las causas, las sustancias, el orden natural, el orden lógico, etc. Sospechó de todo origen, de toda ley, del mundo y del yo. Y, quizás lo más intolerable, sospecho con buen humor, con socarronería, diciendo que ni siquiera tenía razones para creer más en su sospecha que en cualquier otra cosa.

Hume reconoce que el ámbito de la Filosofía moral es ajeno a la experiencia sensible. La experiencia nos interpela con hechos, pero el fenómeno moral no se refiere a ellos, a los hechos, sino que está conformada por sentimientos de carácter subjetivo de agrado o desagrado,

aprobación o rechazo, o de juicio sobre la bondad o maldad. Las funciones morales, en cuanto sentidas, no corresponden a la razón, sino a otras facultades igualmente importantes en el parecer de Hume: los sentimientos y las pasiones. Hume acude a la famosa *falacia naturalista* para denunciar el hecho de llegar a juicios morales a partir de los hechos: en el parecer de Hume, no se puede concluir un *debe* a partir de un *es*.

Por su parte, Kant trato de fundamentar la coherencia en la moral. En la *Crítica de la Razón Pura* trato de contestar a la pregunta: ¿qué puedo saber? En la *Crítica a la razón práctica* se centró en la praxis a través de la pregunta: ¿Qué es lo que debo hacer? Es decir, su preocupación gira de la teoría a la praxis en estas dos obras para ocuparse, en la segunda de ellas, en lo que puede ocurrir como consecuencia de la voluntad libre de los seres humanos. La ética, en realidad, se venía ocupando desde siempre de la praxis humana, pero si bien hasta ahora se trataba de una ética teleológica, más centrada en los bienes y los fines de la acción humana, Kant va a poner el eje de su reflexión en la norma o el principio, asentando los pilares de las éticas formales, normativas, procedimentales. El giro copernicano en la ética kantiana consiste precisamente en esto: el criterio de validez moral no es el bien que apetecemos como criaturas naturales o el fin que deseamos alcanzar, sino el deber que reconocemos interiormente como criaturas racionales. Con esta afirmación, precisamente, cierra Kant su *Crítica a la razón práctica*:

«Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí» [Kant, I.; *Crítica de la razón práctica* (ed. De Manuel García Morante), Salamanca, Sígueme, 1996].

Lo propio de la moral en la ética kantiana está vinculado directamente con el cumplimiento del deber a través de los imperativos categóricos: «obra de tal manera que puedas desear que la máxima de tu acción se convierta en ley universal» (*Ibid*). Dicho de manera sencilla, Kant pensaba que si su regla es seguida de un modo coherente por todos, si es considerada un valor absoluto, entonces no hay peligro de que actúe de manera incorrecta. La clave de este imperativo categórico kantiano es que puede ser tomado como si fuese una ley universalmente cumplida, sin que ello no implique ninguna incoherencia.

Es decir, la ética kantiana no entiende la norma moral como un medio para alcanzar otra cosa, sino que la norma es un fin en sí misma y por ello se impone con independencias de las posibles consecuencias. Para Kant la tarea fundamental de la ética reside en establecer los límites mínimos irrebables que, por ser justos, obligan a todos los sujetos y en determinar el marco formal dentro del cual ha de tener lugar la acción de cada individuo. Tales límites pretenden valer universalmente, en la medida en que se prescindir de las aspiraciones e intereses particulares de cada sujeto, así como de las creencias, educación o cultura propias de cada uno.

De esta manera, cabe decir que Kant no se propone justificar directamente ningún contenido moral concreto, sino arbitrar los procedimientos formales que han de servir para decidir sobre la validez o no-validez de los múltiples y diversos contenidos que pretenden ser correctos desde el punto de vista moral. Lo prioritario no es la aspiración a la felicidad o a la vida buena, sino atenerse al cumplimiento de las exigencias morales. Éstas establecen los límites de justicia dentro de los cuales han de situarse, necesariamente, las finalidades particulares de los individuos.

Podemos entender el punto de vista de Kant, pero seguir preguntándonos qué hacer cuando los deberes morales entran en conflicto. Supongamos que comprendo que romper las promesas no es correcto. ¿Mi deber de ayudar a alguien que lo necesita está por encima de mi deber de cumplir mis promesas? Probablemente algunas veces sea así, pero comprender por qué, desde el punto de vista de Kant, no es sencillo.

El alcance de la modernidad en la Filosofía moral

a) *Hegel*

La hegemonía cultural francesa, primero, y el hegemonismo del imperio napoleónico, después, tuvieron sobre Alemania un efecto muy peculiar. Surgió entre la intelectualidad alemana una aguda obligación de buscar un camino propio. Aquí está el origen del movimiento conocido como *Sturm und Drang*, y que puede considerarse como un prerromanticismo. Pero tras una generación de culto al genio, al sentimiento y al entusiasmo creador, los jóvenes que nacieron hacia 1770 comprendieron que sin salir de Alemania tenían dos elementos cultu-

rales de primera magnitud: la filosofía de Kant y el espíritu entusiasta de Herder, Goethe, etc. Así que se impuso la necesidad de una síntesis de ambas cosas. Esta síntesis, obra de Fichte y Schelling, es el idealismo que luego se desarrollará en Hegel y cuya influencia llega hasta nuestros días.

Como nos recuerda MacIntyre, causaría una cierta satisfacción convertir a Hegel en la culminación de la historia de la ética: en parte, porque Hegel mismo consideró que la historia de la filosofía terminaba con él; y más razón aún, porque todas las posiciones fundamentales habían sido asumidas ya para la época de Hegel. Después de él reaparecen con nuevas formas y con nuevas variaciones, pero su reaparición es un testimonio de la imposibilidad de una innovación fundamental. El joven Hegel se planteó un problema que ya había aparecido en la pregunta: «¿por qué los modernos germanos (o los europeos en general) no son como los antiguos griegos?». Hegel es el primer autor que comprende que no hay una única cuestión moral permanente. Toda su filosofía es un intento de mostrar que la historia de la filosofía se encuentra en el corazón de la filosofía.

Utilitarismo: John Stuart Mill

La Europa del siglo XIX recoge la herencia de la Revolución francesa en un momento de profundos cambios y desequilibrios políticos, sociales y económicos, propios de las épocas de transición que siguen a los periodos de crisis. El principal contraste viene propiciado por el surgimiento y paulatina consolidación en la esfera económica de una clase media burguesa, con poca fuerza política frente al poder del Antiguo Régimen, pero con capacidad suficiente como para disputarle su hegemonía e ir ocupando mayores cotas de poder en la sociedad gracias a la fuerza que van adquiriendo en la industria y el comercio. Esas fuerzas burguesas tratan de hacer valer sus propios intereses frente al resto de clases sociales, incluida la nobleza, lo cual va a provocar paulatinos, convulsos e inestables cambios económicos, culturales, sociales y políticos a lo largo del siglo XIX que traerán consigo distintas respuestas tanto reactivas, por parte de los poderes hegemónicos, como revolucionarias, por parte de los poderes emergentes.

En ese contexto, van surgiendo nuevas formas de trabajo industrial, y a su albur, un movimiento de trabajadores cada vez más concienciado

de sus propios derechos sociales y económicos, vinculados a las fuerzas de producción, y una clase burguesa cada vez más centrada en la defensa de sus intereses materiales privados, ajena a las responsabilidades que exigen los procesos de construcción social en ese convulso siglo XIX. John Stuart Mill, uno de los principales representantes del Utilitarismo, consciente del peligro que puede traer consigo la revolución política e industrial, asume la tarea de pensar en las condiciones para la reconstrucción de un orden social y político sustentado en los valores de la modernidad.

Es común referirse al utilitarismo como una variante renovada del hedonismo clásico al que se le incorpora, en el mundo moderno del siglo XIX al que nos estamos refiriendo, el carácter social del que carecía el hedonismo clásico. El utilitarismo defiende que lo que mueve a los hombres a obrar es la búsqueda del placer, y, en este sentido, cabe decir de él que es hedonista. Pero entiende también (y esta es una de las cuestiones que le aleja del hedonismo clásico) que esa acción moral está motivada por una serie de sentimiento morales, como la simpatía, que nos permiten reconocer que no solo yo, sino todas las personas anhelamos alcanzar el mencionado placer. El fin de la moral es, por tanto, alcanzar la máxima felicidad, es decir, el mayor placer para el mayor número de personas. En el parecer del utilitarismo, ante cualquier elección, obrará correctamente desde el punto de vista moral quien opte por la acción que proporcione «la mayor felicidad para el mayor número». El bien social equivale para el utilitarismo en la maximización del bienestar de las personas.

Como nos recuerda Esperanza Guisan en su espléndida «introducción» a *El utilitarismo* de Stuart Mill, «las doctrinas morales que defienden la deseabilidad de la felicidad humana han tenido, por lo general, una mala prensa. Se ha partido de creencias y presupuestos tan poco defendibles como que todos estábamos buscando ya la felicidad y no necesitábamos de consejos, advertencias, y mucho menos imperativos que nos urgiesen a actuar hedonísticamente. Es más, se suponía que las inclinaciones hedonistas eran más bien perniciosas y debían ser compensadas y controladas mediante preceptos morales».

En este sentido, la obra de John Stuart Mill, *El utilitarismo*, es sumamente esclarecedora. Por una parte se demuestra que la felicidad humana es un logro difícil y por ello mismo esa búsqueda necesita asentarse sobre unas bases morales. Por otra parte, y lo que es mucho más importante, Mill no solo intenta demostrar en esta obra que el ideal

moral de la máxima felicidad del mayor número es un ideal perfectamente moral, sino que, y esto es lo más destacable, dicho ideal constituye el propio criterio de moralidad.

La principal contribución de Mill a la Filosofía moral consiste en haber rescatado el mundo de la sensibilidad y los sentimientos de manos de los puramente subjetivistas, para insertarlo en un entramado *razonable*, en donde, en conjunción con el mundo de la racionalidad, se elaboran metas y fines genuinamente humanos.

El mérito de Mill radica en que supo combinar los datos que le ofrecía la experiencia, para formular, proponer, imaginar, un mundo que resultase más deseable, una convivencia que apareciese como más satisfactoria y gozosa. Su andadura por el mundo del «deber», por la esfera de los «valores» no le apartó de sus contactos con el mundo de los hechos y las realidades. En él, quizás, como en poco autores, se pone de manifiesto que la realidad y la moralidad no son ámbitos distintos de esa sinfonía inacabable, incompleta, perfeccionable y apasionante que constituye el mundo de la ética.

6. El auge de la filosofía moral en la Modernidad

6.1. **El surgimiento del sujeto político: Spinoza, Hobbes y Rousseau**

No es casual que la revolución científica del siglo xvii, por la que se destruye totalmente la concepción aristotélica del universo y se elabora la ciencia moderna de la naturaleza, coincida con la refundación de la filosofía. No se trata únicamente de que aristotelismo y escolástica caigan en descrédito ante los nuevos intelectuales, ajenos en su gran mayoría a la universidad; es que, además, la nueva ciencia de la naturaleza presupone unos principios sobre el ser (la materia), el movimiento y la causalidad que resultan incompatibles con el aristotelismo y requieren una nueva filosofía. De ahí que con gran frecuencia los formuladores de la nueva filosofía sean los protagonistas de la revolución científica (caso de Descartes o Leibniz) o al menos estén perfectamente al corriente de la nueva física (Spinoza, Hobbes, Locke).

La filosofía del siglo xvii enuncia ya claramente los principios del pensamiento burgués que se consolidarán en el siglo xviii: racionalismo individualista, atención a la experiencia, libertad de conciencia crítica del entusiasmo y dogmatismo religioso, teoría contractualista del Estado, etc. El hombre comienza su emancipación de la tutela teológica en una mentalidad cada vez más secularizada e inmanente al mundo conocido y dominado por la nueva ciencia.

6.2. Spinoza

6.2.1. *Síntesis de su pensamiento*

Baruch de Spinoza (1632-1677) es el primer pensador judío integrado en el discurso filosófico latino o europeo. Nacido en Ámsterdam, en el seno de una familia de origen sefardita. Spinoza tuvo una primera formación judía pero adquirió también, por propia iniciativa, una formación latina. Aprendió la lengua latina, que le permitió acceder a la lectura de los modernos (Bacon, Hobbes y, sobre todo, Descartes) y romper el círculo cerrado de la atmósfera intelectual y religiosa del judaísmo. Se familiarizó también con corrientes filosóficas como el estoicismo y el platonismo renacentista.

Es una incógnita si accedió al conocimiento de la obra de Giordano Bruno, con cuyo pensamiento tiene enormes y fundamentales afinidades y confluencias. Spinoza, que en 1656 había sido expulsado de la comunidad judía como hereje y librepensador, asumiendo serenamente su destino de filósofo, pretendió realizar esa tarea y formular una ética «científica», es decir, presentar la única forma de vida que, basada en el conocimiento riguroso y «adecuado» de la realidad y de su causa divina, estaba en condiciones de procurar al hombre su salvación (la libertad y serenidad de espíritu). La ética suponía, por tanto, el conocimiento correcto y ordenado de Dios y de la naturaleza. Así pues, podemos decir que Spinoza formula el sistema total de la filosofía.

El pensamiento de Spinoza es una búsqueda de la felicidad, o mejor, de la suma felicidad. Todos los males —desgracias— que afectan al hombre son consecuencia de lo que él llama las *ideas no adecuadas* y en la base de todas ellas está el miedo, que no es otra cosa que la ausencia de ideas adecuadas. Por tanto, la felicidad se conseguirá a través del conocimiento, pensando la realidad de forma diferente; reformando el entendimiento conseguirá liberarlo de prejuicios y de su manera habitual de funcionar.

Para conseguir esa felicidad son necesarios dos quehaceres: primero, conseguir que la naturaleza humana, liberada de los afectos, siga su propia naturaleza. Y esto se consigue por el conocimiento de la Naturaleza. En segundo lugar, se trata de conseguir una sociedad en la cual «el mayor número posible de hombres lleguen al objetivo con la máxima facilidad y seguridad».

¿En qué consiste eso de pensar la realidad de forma diferente? La realidad se nos aparece como oposición, como diferencia irreconciliable. Se trata de salirse de ese reino de la diferencia y buscar la reconciliación, la unidad. ¿Qué lo impide? Las «ideas inadecuadas» que son las pasiones del alma. Por decirlo de otra manera son ideas que han perdido fuerza, potencia.

Para entender esto, es fundamental acudir a la noción de *conatus* en Spinoza: «Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por preservar en el ser» (E. III. Prop. VI). Esa ley rige toda la naturaleza y es el fundamento de los afectos. Según Spinoza, «por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones» (E. III Def. III). Las consecuencias en el ámbito de la moral de esta concepción de «conatus» se expresa con claridad en el siguiente escolio: «Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzgamos bueno, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos» (E. III, Esc. Prop. IX).

En ese preservar en el ser, la imaginación juega un papel fundamental pues se encarga de que veamos lo «bueno», lo que conserva el ser, lo que nos da poder. La imaginación está al servicio de la felicidad y no de la verdad. Por tanto, es el egoísmo lo que nos mueve a preservar en el ser: «Si imaginamos que alguien goza de alguna cosa que sólo uno puede poseer nos esforzamos por conseguir que no posea esa cosa» (E. III, prop. XXXIII). Y el hombre lo que busca es reconocimiento. Si nos esforzamos en conseguir aquello que amamos nos ame es porque de esa manera nos sentimos reconocidos y eso nos produce alegría. De igual manera si amo a alguien y no me corresponde me reconozco como imperfecto. No sentimos ningún sentimiento desinteresado: las otras personas son como espejos que nos reafirman o nos debilitan.

La verdad es débil, «la fuerza con que el hombre persevera en la existencia es limitada, y resulta infinitamente superada por la potencia de las cosas exteriores» (E. IV, prop. III). El conocimiento de la verdad no es suficiente para dominar los afectos, estos sólo pueden ser dominados por un afecto en sentido contrario. Por tanto, la clave, lo fundamental no es conocer la verdad, sino que ésta deje su huella, modifique

el alma, no para eliminar las pasiones sino para neutralizar aquellas que generan tristeza y van en contra de la alegría. Lo verdadero debe convertirse en afecto para producir alegría.

Pero, ¿cómo se ha de vivir? Spinoza entiende que el derecho del hombre es su propio poder, su potencia de ser. Entiende que el «derecho natural» como «las leyes o reglas de la naturaleza». La máxima perfección es Dios que es *causa sui*, y por tanto, poder absolutamente libre. Dios es lo absolutamente infinito, lo que es en sí y no necesita otra cosa para subsistir. La perfección de cada ser se mide por su capacidad de ser *causa sui*. Por tanto, «el derecho natural de cada individuo se extiende hasta donde llegan los límites de su poder. Todo cuanto puede realizar un hombre en virtud de las leyes de la naturaleza lo lleva a cabo con un derecho natural pleno y tanto derecho tiene, en el orden natural, cuanto poder tiene» (TP, 146). El derecho natural es derecho a ser como se es, a actuar naturalmente. El derecho viene de la necesidad: lo que un ser hace necesariamente manifiesta las fuerzas que lo constituyen, es su derecho; al mismo tiempo es su potencia de actuar.

Los deseos, provocados por la razón o por las pasiones, son provocados por la naturaleza y tienen una finalidad: preservar en el ser. Toda actuación humana de acuerdo con ese orden natural. Todos tienen derecho ejercer todo su poder natural y necesariamente tienen que ejercerlo. Pero esto genera miedo, y el miedo no se puede superar sin renuncias, sin un «pacto».

El «pacto» expresa el paso de del estado de naturaleza al estado civil, es la instauración del Estado, el mecanismo por el cual el derecho natural y el poder libre de cada uno pasa a integrar el poder del Estado. El Estado pasa a poseer las mismas leyes que cualquier ser: «el derecho de cada ciudadano o súbdito es tanto menor cuanto mayor es el poder de la República» (TP, 157). El hombre deviene ciudadano a través del Estado. La ley es expresión de estado y limita el poder del hombre. Libre es sólo aquel quien «vive según las reglas de la razón». Y la razón constata que no es siervo quien obedece sino quien, al obedecer, actúa contra su propio interés. Obedecer no es de siervos, sino de súbditos. Obedeciendo se consigue un bien mayor y se evita un mayor mal.

El Estado civil es un estado de sumisión. Pero no consiste en hacer desaparecer el hombre natural, sino dominarlo. ¿Por qué acepta el hombre esta situación? Porque la razón que le ha llevado a estable-

cer el pacto, le indica que en el Estado las reglas están más claras, o por decirlo de otra forma, porque hay reglas y no hay lugar a sorpresas. Queda establecido que es el bien y el mal, lo justo y lo injusto. El Estado supone un peligro, pero un peligro mejor conocido y más tolerable.

Para Spinoza lo fundamental es mantener la paz. La paz es mucho más importante que la libertad para preservar el ser. La paz exige sumisión a la ley. Pero no mi sumisión solamente, sino la de todos. La máxima libertad coincide con la máxima sumisión a la ley cuando esta sumisión es voluntaria, cuando es asumida como necesaria.

Es la razón la que dice que la única moral posible es la que preserva la vida: la moral de supervivencia, que lo bueno es lo útil y que lo útil es lo que se desea. Al mismo tiempo la voz de la razón es una voz calculadora, le garantiza la sobrevivencia. Le dice que no se vivirá sin miedo a no ser que se renuncie al poder para vivir con seguridad: se trata de dejar seres naturales para ser hombres, para ser personas.

El ser conscientes de la necesidad, acaba con la idea ilusoria de libertad. La necesidad se vence asumiéndola conscientemente cuando la voluntad no la encuentra como límite. Someterse es aceptar nuestro ser (naturaleza). Desde la idea adecuada de sí mismo, el hombre deja de desear la libertad, que es la única manera de ser libre: no deseando lo imposible.

6.2.2. *Religión y Filosofía: el Tratado teológico-político*

Spinoza asumió de forma consecuente su ruptura con toda religión y teología «revelada» a través de su separación de la sinagoga. Su obra constituye una refutación de la pretensión de la religión y la teología de ser las únicas vías de salvación posible del hombre, las únicas formas de acceso y unión con la divinidad; reivindica, además, la filosofía (la razón) como la forma propia y auténtica por la que el hombre adquiere la sabiduría y, a través de ella, la salvación y unión con Dios.

Por otra parte, la teología cristiana había distinguido entre la acción interna y externa de Dios. Spinoza parte de una concepción rigurosamente unitaria de Dios, elimina la distinción entre *ad intra* / *ad extra* y lo presenta como una potencia infinita e indeterminada que produce necesariamente un efecto actualmente infinito y eterno por la libre ne-

cesidad de su naturaleza. Spinoza elimina todo residuo de trascendencia e identifica a Dios y Naturaleza infinita, por eso hablará de *Deus sive Natura*, «Dios o la Naturaleza».

Pero entonces, ¿Qué es la religión, para qué sirve, qué relación tiene con la filosofía? A estas cuestiones y otras dedicó Spinoza su *Tractatus theologico-politicus*, redactado a partir de 1665 y publicado anónimamente, con enorme escándalo, en 1670. En esta obra Spinoza lleva a cabo una interpretación racional de las Escrituras, aplicándoles el mismo método histórico-filológico que a cualquier otro texto profano. Deja claro que las escrituras, la religión, no transmiten conocimiento pues se encuentran y operan al nivel de la imaginación (de ahí su concepción antropomórfica de Dios y su fe en los milagros). Dios no actúa al margen de la ley natural. Escrituras y religión son, desde este punto de vista del conocimiento, inferiores a la filosofía; su objetivo no es la verdad, sino sencillamente la obediencia al mandato de Dios; la práctica de la justicia y de la caridad.

La religión es también, a través de las iglesias y sus teólogos, fuente de intolerancia y de superposición al poder político legítimo, aquel establecido por los hombres mediante contrato para garantizar más eficazmente la supervivencia, la paz y la libertad. De ahí que Spinoza se enfrente a las pretensiones de los teólogos (especialmente pastores calvinistas holandeses) de ahogar la libertad de otras creencias religiosas y de la filosofía, sometiendo a sus propios intereses particulares el poder del estado.

Frente a ellos, Spinoza defiende un estado laico que reglamente el ejercicio externo de la religión de manera que no queden perjudicados la paz social ni los derechos naturales de los individuos por cuya garantía y preservación ha nacido el Estado, entre ellos el derecho de libre pensamiento y de expresión de las propias ideas (siempre que de ellas no se derive la ruptura del pacto social).

No sorprende que esta filosofía que identificaba a Dios con la naturaleza infinita y su orden necesario, que negaba la inmortalidad del hombre, que ponía a la filosofía como forma suprema de conocimiento por encima de las religiones y reformulaba subversivamente los conceptos de la teología, fuera condenada y prohibida inmediatamente. Tampoco sorprende que su autor fuera calificado como «el hombre más peligroso e impío de nuestro siglo», «un ateo sistemático» a quien, sin embargo, resultaba obligado reconocer una virtud moral, planteando así la paradoja y escándalo del «ateo virtuoso».

6.3. Hobbes

6.3.1. *El contrato social en Hobbes*

Thomas Hobbes (1588-1679) no fundamentó en su *Leviatán* (1651) el Estado absoluto en el derecho divino y en la directa emanación del poder estatal, sino en el libre establecimiento entre los hombres (dotados por naturaleza de un poder libre y absoluto para preservar la propia vida) de un pacto o contrato social. Ante las dificultades para la conservación de la propia vida, marcadas por el ejercicio de la fuerza, por la «guerra de todos contra todos», la ley natural (idéntica a la razón) lleva a buscar la paz y a garantizar la seguridad mediante el pacto o contrato de cada individuo con los todos los demás que establece la autoridad común., la renuncia de todos a todo (salvo al derecho a la vida) y la cesión de los propios derechos a favor de un tercero: una persona o una asamblea que constituye el único poder soberano en el cuerpo social.

Surge así la sociedad civil y el estado, que son cuerpos u organismos artificiales, no naturales, fruto de un contrato entre los individuos libres y de su cálculo sobre la mejor forma de garantizar la conservación de la vida. Este es también el origen de la moral y de la justicia, fruto del ejercicio del poder y voluntad soberanos. También la religión civil y el culto exterior a la divinidad es potestad del estado, el cual no puede tolerar — por ir en contra de los términos del contrato— una autoridad distinta de y ajena a la temporal. La autoridad es única e indivisible y está concentrada en el soberano. El ciudadano debe someterse en su acción exterior a la religión del estado, quedando solo bajo su libre albedrío la fe interior.

El pacto es definitivo e irrevocable e implica la cesión del propio poder al soberano el cual pasa a ostentar el poder absoluto en todo lo relativo a la garantía de la paz y defensa común.

Hobbes había elaborado su teoría del estado y redactado el *Leviatán* durante los años de la anarquía social que habían seguido en Inglaterra al enfrentamiento entre el monarca y el Parlamento. Su obra es hija del miedo y de la búsqueda, mediante el cálculo racional, de la seguridad.

6.3.2. *Síntesis de la ética de Hobbes*

La ética de Hobbes es claramente empirista. Pretende ser una ética fundamentada en la observación de «hechos»; su ética se basa en la

«naturaleza», pero se trata de una «naturaleza socializada»: «La justicia y la injusticia no son facultad alguna del cuerpo ni de la mente. Si lo fueran, podrían darse en un hombre que estuviese solo en el mundo, al igual que se da en él sus sentidos y pasiones. Son cualidades que se relacionan con los hombres en sociedad, no en solitario» (Lev., I parte, cap. 13: E. W., p. 115).

Esta definición es de suma importancia porque prescinde del recurso a instancias que pudieran establecer el bien o el mal, la justicia y la injusticia para el hombre. Por otro lado, se busca una base objetiva que nos permita formular criterios éticos válidos.

De esta forma Hobbes entiende que la «filosofía moral no es otra cosa que la ciencia de lo bueno y malo en la conducta y vida en sociedad de la humanidad» (Lev., I parte, cap. 15: E. W., p. 146). «Las leyes de la naturaleza», base de la moralidad hobbesiana, constituyen el fundamento de una moral empírica. El punto de partida es el autointerés, pero de alguna manera es el autointerés generalizado del hombre que no vive aislado sino en sociedad: una suma general de los intereses particulares, que da lugar a una moral que se legitima en sus propios orígenes, que se autojustifica al unificar los intereses particulares con los colectivos.

La condición del hombre es una condición de guerra de todos contra todos en ausencia de un poder que les infunda respeto mutuo. En esta situación del hombre previa a la constitución del Estado, la vida es un continuo temor, una vida solitaria y triste, donde «todo el mundo tiene derecho a todo: incluso al cuerpo de los demás» (E.W. III, p. 113).

Dada esta situación humana surge la necesidad de unas «leyes de la naturaleza», primer fundamento de la moralidad hobbesiana, que son preceptos que descubrimos mediante la razón, por lo que se prohíbe al hombre hacer lo que es destructivo para la vida.

Como los «derechos de la naturaleza» nos llevarían a una mutua aniquilación, se perfila como ley fundamental de la naturaleza buscar la paz, condición *sine qua non* del desarrollo de nuestras posibilidades y poderes. Pero al mismo tiempo se hace necesario una segunda ley, que muestre nuestra condición hacia la paz, consistente en que estemos dispuestos, a condición de que también estén los demás, a renunciar a nuestro «derecho natural» a otras cosas, de tal suerte que cada uno «se conforme con tanta libertad con relación a los demás como él per-

mita a los demás con relación a su persona» E.W. III, p. 117. Todo ello, siempre, bajo la condición de que exista pacto, acuerdo, contrato, suscrito por todos los hombres.

Si bien no hay nada a lo que todo hombre no tenga derecho por naturaleza y no hay nada de que culpar a la naturaleza del hombre, ya que los deseos y pasiones no son en sí mismos pecados, sin embargo se impone la necesidad de establecer unas restricciones, que serán obligatorias una vez que se haya establecido un pacto social suscrito por todos los hombres; pacto que necesitará del respaldo de un gobierno establecido al efecto de defender a los hombres que se han adherido a él en contra de los posibles desertores que pudieran aprovecharse de él, en perjuicio de los demás.

Hobbes reconoce una *igualdad natural* entre los seres humanos. Pero cuando afirma que los hombres son iguales por naturaleza no lo hace desde una teoría jurídico-moral, para legitimar los «derechos» del hombre. Por el contrario lo hace desde la observación y como simple enunciado de un *hecho* que no implica ningún derecho. Lo «natural» no encubre una caracterización moral: «la cuestión de cuál es mejor hombre no tiene lugar en las condiciones de la naturaleza, donde todos los hombres son iguales» (E.W. III, p. 140). Hobbes no niega las diferencias, pero sí reduce su importancia. Y es la igualdad, naturalmente entendida, la clave de la intranquilidad, la base del peligro. Esta igualdad de fuerzas de posibilidades de destruir y de ser destruido, anula las diferencias en las cualidades de los hombres. Cada uno tiene sus «armas» de poder, sus aliados contra el enemigo, su posibilidad de conservarse. Y, al mismo tiempo, el riesgo de su destrucción. El riesgo está en que, a nivel natural, no hay desigualdad no superable, y esto permite y exige la guerra de todos contra todos.

El equilibrio de fuerzas genera la inseguridad constante. Dominar para no ser dominado. La tendencia a acumular poder se convierte en una carrera imparable, sin límite, sin posibilidad de seguridad absoluta. La acumulación de poder es el resultado de la existencia natural, de la tendencia natural a sobrevivir.

Hobbes señala tres fuentes de conflicto en la naturaleza del hombre: competitividad, inseguridad y gloria que arrastran a la lucha de conquista, de defensa y para salvar la dignidad. Es la *pasión del sujeto* el mayor peligro para el sujeto. Cuando se lucha por ser reconocido como libre, o por salvar la dignidad ofendida por unas palabras; cuando

se lucha por conservar la imagen de sí se pone en peligro la vida porque es por esas causas por lo que la gente lucha: por la libertad, por los derechos, por el honor, por las creencias. Por ello Hobbes trata de poner esa pasión como peligro y hace una llamada a la cordura, al cálculo para salvar lo principal que es la vida.

El poder se constituye como una necesidad más. El mantenimiento de los pactos a favor de unas «leyes de la naturaleza» tales como justicia, equidad, modestia, misericordia, hacer a otros lo que desearíamos para nosotros, exige la constitución de un poder coercitivo que salvaguarde el cumplimiento de la justicia y la imparcialidad, para compensar nuestras pasiones naturales como la parcialidad, orgullo, la revancha y demás.

El sentido y la justificación del poder constituido no es otro que hacer de juez, árbitro y moderador a fin de que el juego sea realmente limpio. Tenemos que cumplir las normas establecidas, pero no por sus resultados para nosotros, ni por su carácter autoevidente, sino en atención a los resultados que de ellos se derivan para el conjunto.

Pero, ¿por qué ser moral? Porque la mejor vida posible para todo el mundo es posible solamente siguiendo las reglas de la moralidad. La justificación de la moral surge de la imposibilidad de que yo pueda lograr mis objetivos en ausencia de mis compromisos. Sólo cumpliendo estos requisitos es posible la vida en sociedad pacífica, y sólo en una sociedad pacífica puedo, a la larga, llevar a cabo mis objetivos.

La argumentación de Hobbes se podría formular de la siguiente manera:

- a) Los hombres tienen ciertos deseos y aversiones para cuya realización es necesaria la paz.
- b) El establecimiento de la paz requiere pactos de confianza mutua.
- c) El error y la injusticia moral se derivan de la ruptura de esos pactos.

La conclusión sería que las promesas han de ser cumplidas, por tanto si se promete hacer «X», se debe hacer «X». Hobbes no aceptaría que las normas que son fruto del pacto pudieran ser cualesquiera normas, fruto de cualquier tipo de pacto. La «naturaleza humana» es un objeto a investigar (actitud empirista), con la misma fe con que un físico podía aventurarse a estudiar la composición del mundo físico, y las normas que se derivan de esa «naturaleza humana» tienen el carácter de

objetividad y de arbitrariedad propios de otro tipo de normas, como las del juego, por ejemplo. Como decíamos anteriormente, Hobbes creía en la posibilidad de aplicar el método científico a la política y a la moral.

6.4. Rousseau

6.4.1. *Síntesis del pensamiento de Rousseau*

De formación autodidacta, Rousseau (Ginebra 1712-Ermenonville 1778) cultivó distintos campos del saber. Llegó a París en 1741, donde frecuentó el círculo de los enciclopedistas, con quienes más tarde rompió. Rousseau se opone a la idea ilustrada de progreso, puesto que concibe que en la cultura y la civilización radican todos los males que aquejan al hombre, el cual, siendo bueno por naturaleza, se ha visto conducido a un estado de corrupción. Frente al pensamiento ilustrado, que cifraba en la razón la conquista de la felicidad, Rousseau mantuvo que la dicha solo se alcanza atendiendo a los propios sentimientos, que permiten recuperar la armonía y la justicia perdidas. En toda la obra de Rousseau se aprecia una exaltación del sentimiento, que se refleja en sus teorías sobre la religión, la estética y la educación. En política, afirmó que la sociedad civil es un cuerpo único nacido de un pacto social y defendió sin restricciones la soberanía popular. De su vasta producción cabe resaltar *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750); *Discursos sobre el origen de la desigualdad de los hombres* (1755), *Emilio* (1762) y *El contrato social* (1762).

Lo esencial del pensamiento de Rousseau puede resumirse en la propuesta de dos nuevas ideas: por un lado, una nueva concepción de la naturaleza humana, «profundamente oculta» bajo la diversidad de apariencias sociales; por otro, el descubrimiento de una «ley escondida» de la historia, cuya manifestación exculparía a Dios de la acusación de haber creado un ser como el hombre, malvado y segregador del mal.

La resolución del problema del mal moral (la injusticia, la violencia, la opresión...) remite a un conocimiento verdadero del hombre. Sólo desde el conocimiento de la verdadera naturaleza del hombre nos permitirá establecer la amplitud del mal (alejamiento de aquella naturaleza) y establecer la hipótesis sobre su origen y desarrollo. Rousseau establece que hay una «esencia» del hombre, una «naturaleza» humana

representada por el «estado de naturaleza». Es un momento de pureza, de identidad, de no escisión entre lo que uno es y lo que uno expresa, entre lo que siente, piensa y lo que hace.

El hombre es además un «ser histórico», en un ser que ha sometido la «naturaleza» a la determinación social. Se da una diferenciación entre lo que se siente y lo que se dice o se hace. Lo que antes era inocencia, generosidad es ahora odio y egoísmo. El justo amor de sí ha degenerado en amor propio egoísta, base de las pasiones históricas que dominan en el hombre. Pero ese ser histórico, depravado, no puede mostrar su depravación. Necesita enmascarar su egoísmo, su odio, su envidia, sus pasiones. Debe adoptar un comportamiento reglado, uniforme que permita la coexistencia y que dulcifique la lucha de todos contra todos. La cortesía, el arte del buen decir, la técnica de la apariencia. Las ciencias y las artes constituyen el elemento que ponen la uniformidad necesaria, la homogeneización imprescindible para la vida social: toda la miseria humana está ligada a las ciencias y a las artes. Aunque se admitiera la posibilidad de un buen uso de la ciencia, en la medida en que se cernirá sobre los hombres el peligro de su abuso, el rechazo queda justificado en favor de las costumbres. Todo el mundo quiere enseñar a obrar bien y nadie quiere aprenderlo.

El hombre originario colocado en un ambiente mínimamente favorable y siempre que el número fuera suficientemente reducido para permitirlo, viviría aislado, y, teniendo el alma en paz y el cuerpo sano, sería libre y feliz. En el sentido estricto del término de las palabras «bueno» y «malo» (en el sentido moral) el hombre originario no es bueno ni malo. Siente una piedad natural, una repugnancia innata a ver sufrir a sus semejantes.

Pero el crecimiento numérico hizo imposible la vida solitaria y obligo al hombre originario a una convivencia estable con otros y con ello a un cambio profundo en su modo de ser. Al principio se limitó seguramente a una unión ocasional de fuerzas para alcanzar sus objetivos concretos, imposibles para un sólo individuo. Con el nacimiento de las familias se alcanza un estadio nuevo en el desarrollo moral, nacen sentimientos nuevos y se perfecciona el uso del lenguaje.

Las primeras sociedades surgieron cuando varias familias lograron reunirse de una forma débil por las costumbres y los caracteres, no por reglamentos ni leyes. Fue el periodo más feliz de los hombres. La asociación duradera de los hombres les había proporcionado una lengua

común, vehículo de valoraciones compartidas; aunque se había sembrado la simiente de la vanidad y de la competencia, los había hecho en mayor medida capaces de lealtad, amor y equidad: se habían transformado en seres plenamente morales, completamente diferentes del hombre original. Cuando Rousseau habla del «hombre natural» se refiere a esta clase de hombre y no al hombre originario. El hombre natural no debe ser confundido con el hombre originario. A diferencia del hombre originario, el natural ha establecido relaciones sociales permanentes y en consecuencia ha desarrollado sus capacidades intelectuales y el sentido moral.

La libertad e independencia originales comienzan a perderse con el desarrollo de la agricultura y de la metalurgia. Cuando la agricultura se convierte en la forma de economía dominante aparece la división especializada del trabajo y como consecuencia de esto, la interdependencia permanente de los hombres y la pérdida de independencia original. La agricultura crea la división de la tierra y la propiedad privada que son el origen de la desigualdad económica y social. La propiedad es el verdadero origen de la sociedad civil. Esta sociedad, fundada en la dependencia y la desigualdad encontrará su forma política adecuada. Los desposeídos se encontrarán ante el dilema de la servidumbre o el bandolerismo. Los ricos por su parte, una vez experimentado el placer del poder y del dominio, querían a toda costa acrecentarlo. De esta situación surgió la idea de un pacto político que —aun otorgando algunas ventajas a todos— favoreciera fundamentalmente a todos. Propuso reunir las fuerzas de todos en un poder supremo, que protegiera a todos los miembros de la asociación y a sus posesiones, que les gobernarán por leyes sabias, y que rechazara a los enemigos comunes. Este pacto en el que los hombres ingenuamente consintieron, consiguió lo que hasta entonces era una usurpación astuta en irrevocable derecho, y con ello destruyó definitivamente cuanto quedaba de igualdad y libertad naturales.

Por tanto, la raíz del mal moral es la desigualdad social, y la desigualdad social es posible por la existencia de la propiedad privada (desigualdad económica) y del Estado (desigualdad política).

Al entrar en relación social, el hombre experimenta una profunda metamorfosis. Su existencia se relativiza, se hace dependiente del juicio y la aprobación de los demás: el fundamentar nuestro ser en la opinión de los demás es el nuevo pecado original, afecta a la raíz misma de la

personalidad. Sólo en esta existencia relativa es posible la moral: las palabras «virtud» y «vicio» carecen de sentido fuera del contexto de la vida social.

Perdida la inocencia, es absurdo intentar recuperarla: pero puede ser sustituida por la moralidad. Instaurado el orden civil es ingenuo creer el retorno al estado salvaje, pero vale la pena, es un deber, que ese orden se rija por un *contrato* que salvaguarde al máximo la libertad. El camino de esperanza queda abierto al poner como perfección el proceso de la *inocencia* del salvaje a la *moralidad* del ciudadano.

La teoría política de Rousseau se diferencia de la de Hobbes en que no pretende justificar por nuestro propio interés la obediencia para con los gobiernos establecidos; a diferencia de Locke y los puritanos, tampoco trata de establecer los límites de la obediencia debida a esos mismos gobiernos. La tarea de Rousseau se asemeja más a la de Platón: definir el concepto de una sociedad política ideal. La intención de Rousseau al escribir el *Contrato* es: «determinar qué condiciones pueden hacer legítima la situación universal de sujeción política en la que los hombres se encuentran» (III, p. 351).

Una vez establecido, como hemos ya hemos visto, que esa situación es injusta, se trata de determinar bajo qué requisitos el sometimiento político dejaría de ser injusto y tiránico, y bajo los cuales se convertiría en algo legítimo. Por «legítimo» debemos entender aquello que es máximamente adecuado a la naturaleza humana en una determinada situación histórica.

Puede darse la paradoja de que las instituciones sociales y políticas más legítimas —las más naturales— en un determinado momento del desarrollo social, sean las que más «desnaturalicen» al hombre; puede muy bien suceder que el único modo de salvar al hombre internamente dividido y pendiente de la opinión ajena sea quitarle lo que aún le queda de independencia natural y socializarlo totalmente. El problema es: «encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a las personas y a los bienes de cada asociado, y por medio del cual, al unirse cada uno con todos, no obedezca sin embargo más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes» (IV, p. 249).

El concepto central es el de *voluntad general*: se da un legítimo pacto social cuando las instituciones políticas y sociales no impiden la

formación de una verdadera voluntad general que dirija toda la política. Hay que matizar que la «voluntad de todos» es un concepto distinto de la «voluntad general». En el caso de la voluntad de todos, la decisión es tomada aisladamente, aunque luego se someta a algún procedimiento de elección colectiva, por lo tanto sólo hay una visión particular del bien social; en el caso de la voluntad general, la decisión se toma colectivamente, de acuerdo con ciertas condiciones que eliminarían la particularidad de los puntos de vista individuales, por lo tanto, hay una visión general del bien social.

Las condiciones que hacen posible la formación de la voluntad general se pueden resumir en una: la participación informada de todos los ciudadanos en la elaboración de las leyes que han de regir la vida común de todos. Para asegurar esta participación real de los ciudadanos, Rousseau insiste en un importante matiz: el ciudadano debe participar exclusivamente *por sí mismo, en nombre propio*. Cuando esto se cumple no cabe la distinción entre «voluntad de todos» y «voluntad general».

El contrato es la posibilidad de la regeneración moral del hombre, la tercera vía entre el abandono a sus pasiones y la sumisión al déspota, como alternativa al mal uso y al abuso del progreso; es la posibilidad de la honestidad y del bien moral cuando la inocencia y la bondad natural perdidas se hacen irrecuperables. Ahí entra en juego su esfuerzo por definir la «voluntad general», siempre recta, siempre dirigida a la utilidad pública. No es un término con referencia concreta, sino un concepto abstracto, normativo, regulativo. No es «la voluntad de todos» ni la «voluntad de la mayoría». Eliminando el particularismo de las conciencias, imaginándolas libre de todo egoísmo, se expresa la «voluntad general».

6.4.2. *El origen de los estados*

Según Rousseau, la inseguridad de la vida entre propietarios ricos y pobres fue creciendo al compás de sus diferencias. Unos querían defender lo que tenían con fuerza, otros querían tomarse lo que necesitaban también con violencia. Así que caían en luchas continuas. Esas luchas eran aprovechadas por comunidades extranjeras para dominar a las dos partes. Así cree Rousseau que se formaron los Estados: con el objetivo de pacificar las luchas internas y para defenderse de los extranjeros.

De este modo en vez de fundarse sobre la igualdad natural, sobre el derecho natural a la vida y a la libertad, los Estados se fundaron sin eliminar el derecho meramente convencional a la propiedad, que estaba en el origen de la misma guerra y violencia que se querían superar. Los hombres se sometieron a los poderosos para conservar la vida y sus bienes, entregando la igualdad y la libertad. En este sentido, Rousseau admiraba la fundación del Estado de Esparta, pues los espartanos supieron anular las diferencias de propiedad y edificar sus instituciones sobre la igualdad.

6.4.3. *Legado político y social de Rousseau*

Rousseau produjo uno de los trabajos más importantes de la época de la Ilustración. A través de su Contrato Social, hizo surgir una nueva política. Esta nueva política está basada en el *volonté générale*, voluntad general, y en el pueblo como soberano. Expone que la única forma de gobierno legal será aquella de un estado republicano, donde todo el pueblo legisle; independientemente de la forma de gobierno, ya sea una monarquía o una aristocracia, no debe afectar la legitimidad del Estado.

En sus estudios políticos y sociales Rousseau desarrolló un esquema social en el cual el poder recae sobre el pueblo, argumentando que es posible vivir y sobrevivir como conjunto sin necesidad de un último líder que fuese la autoridad. Es una propuesta que se fundamenta en la libertad natural con la cual, Rousseau explica, ha nacido el hombre. En El Contrato Social, Rousseau argumenta que el poder que rige a la sociedad es la voluntad general que mira por el bien común de todos los ciudadanos. Este poder sólo toma vigencia cuando cada uno de los miembros de una sociedad se une mediante asociación bajo la condición, según expone Rousseau, de que *«Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y cada miembro es considerado como parte indivisible del todo.»* En fin, Rousseau plantea que la asociación asumida por los ciudadanos debe ser *«capaz de defender y proteger, con toda la fuerza común, la persona y los bienes de cada uno de los asociados, pero de modo tal que cada uno de éstos, en unión con todos, sólo obedezca a sí mismo, y quede tan libre como antes.»*

La obra rousseauiana argumenta que esta asociación de los hombres no es algo natural. El hombre sale de su estado natural de libertad

porque le surgen necesidades de supervivencia que le imponen la creación de algo artificial, ya que el hombre no es sociable por naturaleza y no nació para estar asociado con otros. Es voluntariamente que se unen los unos a los otros y fundamentan este vínculo con el desarrollo de la moralidad y la racionalidad para satisfacer las necesidades que la naturaleza le ha impuesto. La moral y la razón se hacen evidentes en la sociedad al establecer un modelo normativo capaz de crear un orden social que evite la dominación de unos sobre otros y que involucre una representación participativa de todos los miembros de la sociedad.

Mediante *El Contrato Social*, Rousseau le abre paso a la democracia. En la misma, todos los miembros reconocen la autoridad de la razón para unirse por una ley común en un mismo cuerpo político, ya que la ley que obedecen nace de ellos mismos. Esta sociedad recibe el nombre de república y cada ciudadano vive de acuerdo con todos. En este estado social son necesarias las reglas de la conducta creadas mediante la razón y reflexión de la voluntad general que se encarga de desarrollar las leyes que regirán a los hombres en la vida civil. Según Rousseau, es el pueblo, mediante la ratificación de la voluntad general, el único calificado para establecer las leyes que condicionan la asociación civil.

En su modelo político, Rousseau le atribuye la función de soberano al pueblo. A este término no le atribuye características que designan a una sola clase o nación, sino la representación de una comunidad de los que desean formar un Estado y vivir bajo las mismas leyes que son la expresión de la voluntad general. El pueblo, como soberano, debe llevar a cabo una deliberación pública, que ponga a todos los ciudadanos asociados en un plano de igualdad, en la cual el cuerpo no puede decidir nada que atente contra los intereses legítimos de cada uno. Entonces, es la función del soberano. Las leyes en la república de Rousseau están desarrolladas conforme al orden social, establecido por la naturaleza del pacto social y no por las convenciones humanas de un sólo individuo. Las leyes deben fundamentarse en las convenciones que traducen en reglas las exigencias de la racionalidad y moralidad humana, a la misma vez, que no atentan contra el ideal de la justicia que impone que todos los asociados se respeten los unos a los otros. Rousseau establece que las reglas de la asociación deben ser el resultado de la deliberación pública, ya que en ella se encuentra el origen de la soberanía. Las leyes nacidas de la deliberación no serán justas y la soberanía no será legítima si la deliberación no respeta el interés común y si los ciudada-

nos no aceptan las condiciones por las que las reglas son iguales para todos. Estas leyes no instituyen ninguna forma específica de gobierno, sino que fijan las reglas generales de la administración y definen la constitución, por la cual el pueblo ha de regirse, ya que son la máxima expresión de la voluntad general.

7. El empirismo inglés: Hume

El llamado «empirismo inglés» desarrolla una fuerte polémica contra aspectos centrales del racionalismo —la existencia de ideas innatas, el descubrimiento de la verdad a priori o al margen de la experiencia— y, en general, una crítica de la metafísica. Con todo, sería equivocado contraponer el empirismo al racionalismo como si el primero fuese una corriente filosófica contraria a la razón. De hecho, en el empirismo inglés se desarrolla un programa de determinación de las capacidades de la razón, de sus límites y campos de aplicación, con el fin de asegurar el conocimiento. Una crítica que encontrará su culminación en Kant.

La base fundamental del empirismo es que la experiencia juega un papel fundamental, básico e imprescindible, en el origen y confirmación del conocimiento. Además, el empirismo critica la metafísica como construcción desgajada de la observación y muestra interés por problemas del mundo humano (la ética, la política, la religión, etc.), que intenta clarificar mediante el análisis crítico de la razón. Pretende con ello sustituir el apriorismo racionalista y las actitudes fanáticas y «entusiasmas» por un tratamiento empírico-histórico de los problemas a la luz de la razón como instancia de juicio.

David Hume nació en Edimburgo en 1711 y su familia pertenecía a la pequeña nobleza. Su padre quería que se dedicase a la abogacía pero Hume prefería la literatura y la filosofía y, con 18 años, se marchó a Francia a estudiar en el colegio jesuita de *La Flèche*, donde había sido alumno Descartes y que se había convertido en un centro de estudios cartesianos. Allí experimentará una poderosa intuición que revelará a su mente una nueva visión filosófica, una nueva ciencia de la naturaleza humana. A raíz de esta experiencia comenzará a escribir el *Tratado*

de la naturaleza humana, donde se propone crear un nuevo sistema de las ciencias. Entre 1739 y 1740 se publicaron los tres volúmenes de su obra, que pasó inadvertida para el público. Hume dirá que «salió muerta de las prensas».

Fue rechazado dos veces por la Universidad de Edimburgo, donde esperaba que le concedieran una cátedra, debido a las ideas escépticas y ateas expresadas en el *Tratado*. Decidió dedicarse a la política y formó parte de diversas empresas diplomáticas; en 1763 viajó a París como secretario privado de Lord Hertford, embajador inglés en Francia. Regresó a Inglaterra en 1766 con su amigo Rousseau, al que ofreció su protección. En 1767 fue nombrado subsecretario del Estado, y posteriormente, debido a la pensión que se le concedió, se pudo retirar y dedicarse a investigar y escribir. Murió en 1776.

A partir de los siglos *xvi* y *xvii* la filosofía moral entra en una nueva etapa: con la revolución científica, los contactos con grupos culturales muy alejados de Europa, las llamadas «guerras de religión», la invención de la imprenta, etc., las cosmovisiones tradicionales se desmoronan, y se hace patente la necesidad de elaborar nuevas concepciones que permitan orientarse en los diferentes ámbitos de la vida. En este contexto de honda crisis cultural, la filosofía moderna empezó su andadura renunciando al antiguo punto de partida en la pregunta por el ser de las cosas, para arrancar ahora de la pregunta por los contenidos de la conciencia humana.

Hume trató de refutar el pensamiento racionalista, al que acusaba de dogmático por mantener una concepción de la razón excesivamente idealizada y una culpable ignorancia con respecto a todo lo relacionado con las pasiones humanas.

Hume considera a la razón o entendimiento como una facultad exclusivamente cognoscitiva, cuyo ámbito de aplicación termina donde deja de plantearse la verdad o falsedad de los juicios, los cuales a su vez sólo pueden referirse, en última instancia, al ámbito de la experiencia sensible. Sin embargo, el ámbito de la moralidad es un ámbito ajeno a la experiencia sensible. Ésta nos muestra «hechos», pero la moralidad no es cuestión de hechos, sino de sentimientos subjetivos de agrado o desagrado que aparecen en el tiempo que experimentamos los hechos objetivos.

Hume considera que el papel de la razón en el terreno moral concierne únicamente al conocimiento de lo dado y a la posibilidad de juzgar la adecuación de los medios con vistas a conseguir algún fin, pero

es insuficiente para producir efectos prácticos e incapaz de juzgar la bondad o maldad de las acciones. La razón se ocupa de la relación entre las ideas, como en la matemática, de cuestiones de hecho, y en ninguno de los casos puede incitarnos a actuar. No nos vemos impulsados a actuar porque la situación sea tal o cual, sino por las perspectivas de placer o dolor que ofrece lo que es o será la situación. Las expectativas de placer y dolor excitan las pasiones y no la razón. La razón puede informar a las pasiones sobre la existencia del objeto que buscan y sobre los medios más económicos y más efectivos para alcanzarlos. Por tanto, nuestras acciones se producen en virtud de las pasiones, que surgen en nosotros de modo inexorable, y están orientadas a la consecución de fines no propuestos por la razón, sino por el sentimiento. La bondad o maldad de tales acciones depende del sentimiento de agrado o desagrado que provocan en nosotros, y el papel que la razón desempeña no pasa de ser el de proporcionarnos conocimientos de la situación y sobre la adecuación o no de los medios para conseguir los fines propuestos por el deseo. Hume define la virtud como cualquier acción o cualidad mental que ofrece al espectador el sentimiento placentero de aprobación; y al vicio como lo contrario.

Las funciones morales las encomienda Hume a otras facultades no menos importantes que la razón, como son las pasiones y los sentimientos. Al actuar sobre la voluntad, las pasiones o deseos son —a juicio de Hume— las fuentes directas e inmediatas de las acciones; el error de los racionalistas, y del común de los mortales, al considerar que nuestra conducta se rige por la razón, arranca de la creencia errónea de que sólo nos mueven las pasiones cuando sufrimos un arrebato emocional, mientras que la suavidad emocional se atribuye a la razón. No tenemos en cuenta que nuestras pasiones y acciones no representan las cosas de una determinada manera, sino que simplemente se dan, existen, son ejecutadas o sentidas. Por tanto, no guardan relación con la razón con lo que hace a su verdad o falsedad. No es la razón la facultad encargada de establecer los juicios morales. Hume denuncia lo que pasará a la historia como la falacia naturalista, que consiste en extraer juicios morales a partir de juicios fácticos, o lo que es lo mismo, en concluir un debe a partir de un es.

Los fundamentos de nuestras normas morales y de nuestros juicios valorativos son la utilidad y la simpatía. Respetamos las normas morales porque de no hacerlo así, se seguirían mayores perjuicios que los que, en algunos casos, ocasiona la obediencia misma. En esto consiste su utilidad.

En cuanto a la simpatía, se trata de un sentimiento por el cual las acciones de los otros resuenan en nosotros provocando la misma aprobación o censura que han causado en los afectados por ella, lo cual nos lleva a reaccionar ante situaciones que no nos afectan directamente. Ella está en el origen de una virtud que Hume considera artificial, la virtud de justicia. Este sentimiento de simpatía tiene su origen en la utilidad de una acción con vistas al bien común. El ser humano es capaz de superar sus sentimientos egoístas al ponerse en el lugar del otro, y desde ese lugar, sin influencias del propio interés, juzgar sobre lo único importante desde el punto de vista moral, su voluntad de hacer feliz a la humanidad.

Hume en 5 pasos

- 1) El fundamento de nuestras distinciones morales es el sentimiento y no la razón. «Es imposible que la distinción entre el bien y el mal morales pueda ser efectuada por la razón, dado que dicha distinción tiene una influencia sobre nuestras acciones, y la sola razón es incapaz de ello. La razón y el juicio pueden ser de hecho causas mediatas de una acción, sugiriendo o dirigiendo una pasión, pero no cabe pretender que un juicio de esta clase esté acompañado en su verdad o falsedad por la bondad o el vicio».
- 2) El sentimiento que cataloga es concretamente el sentimiento de aprobación o desaprobación moral. «Sea el caso de una acción reconocidamente viciosa: el asesinato intencionado, por ejemplo. Examinadlo desde todos los puntos de vista posibles, a ver si podéis encontrar esa cuestión de hecho o existencia a que llamáis *vicio*. Desde cualquier punto que lo miréis lo único que encontraréis serán ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos. No existe ninguna otra cuestión de hecho incluida en esta acción. Mientras os dedicáis a considerar el objeto, el vicio se os escapará completamente. Nunca podréis descubrirlo hasta el momento en que dirijáis la reflexión a vuestro propio pecho y encontréis allí un sentimiento de desaprobación que en vosotros se levanta contra esa acción. He aquí una cuestión de hecho: pero es objeto del sentimiento, no de la razón. Está en vosotros mismos, no en el objeto. De esta forma, cuando re-

putáis una acción o un carácter como viciosos, no queréis decir otra cosa sino que, dada la constitución de vuestra naturaleza, experimentaréis una sensación o sentimiento de censura al contemplarlos».

- 3) La fuente de la aprobación y desaprobación es el sentimiento de agrado o desagrado, de placer y dolor, no meramente interesados. «Es preciso reconocer que la impresión surgida de la virtud es algo agradable, y que la procedente del vicio es desagradable. [...] Tener el sentimiento de la virtud no consiste sino en *sentir* una satisfacción determinada al contemplar un carácter. Es el *sentimiento* mismo lo que constituye nuestra alabanza o admiración. [...] No todo sentimiento de placer o dolor surgido de un determinado carácter o acciones pertenece a esa clase *peculiar* que nos impulsa a alabar o condenar. [...] Sólo cuando un carácter es considerado en general y sin referencia a nuestro interés particular, causa esa sensación o sentimiento en virtud del cual lo denominamos moralmente bueno o malo».
- 4) Si a pesar del subjetivismo del sentimiento, conseguimos acuerdos en el campo moral, se debe al sentimiento de común humanidad y simpatía, unido al de utilidad. Es lo que se desprende con claridad de la concepción que tiene Hume de la justicia. El arranque de esta es el interés propio: «el origen de la justicia se encuentra únicamente en el egoísmo y la limitada generosidad de los hombres, junto con la escasa provisión con que la naturaleza ha subvenido a las necesidades de éstos», porque resulta que, en esas condiciones de hecho, la estricta y regular observancia de las reglas de justicia es una fuente decisiva de *utilidad* para la sociedad. «De este modo, el interés por uno mismo es el motivo originario del *establecimiento* de la justicia [me interesa que se regulen en especial los derechos de propiedad], pero la *simpatía* por el interés público es la fuente de la *aprobación moral* que acompaña a esta virtud».
- 5) Si el fundamento de la moral son sentimientos e intereses, no la razón, eso supone para Hume la defensa del escepticismo moral. Desde este escepticismo hay graves dificultades para fundamental la *obligación* y la *universalidad* de lo juzgado bueno. El sentimiento universal de simpatía tiene dudosa justificación desde sus supuestos empiristas y no resuelve radicalmente el problema.

8. El giro copernicano de Kant en la Filosofía moral: Kant

Immanuel Kant (1724-1804) nació en Königsberg, Kaliningrado en la actualidad, en el seno de una humilde familia que profesaba el pietismo, una actitud religiosa que daba prioridad a la piedad vivida de forma intimista y defendía una moral rigurosa.

En 1740 ingresó en la universidad donde, conoció a Martin Knutze; este suscito el interés por las ciencias de la naturaleza y las matemáticas que se reflejó en sus primeras obras.

Trabajó durante años como preceptor o tutor de algunas familias de su ciudad. En 1755 publicó la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, que sigue las teorías de Newton y en la que aparece la teoría del origen del universo que será conocida como «hipótesis de Kant-Laplace». Sus libros le fueron dando notoriedad y empezó a ser conocido por su inteligencia y agudo ingenio.

En 1770, a los cuarenta seis años de edad, fue nombrado profesor titular de lógica y metafísica de la Universidad de Königsberg y escribió la llamada Disertación, donde demuestra que el conocimiento no puede basarse sólo en la experiencia. La lectura de la obra de Hume le «despierta del sueño dogmático» e inaugura como lo que se conocerá como el periodo crítico. En 1794 se le ordeno que se abstuviera d escribir o tratar temas religiosos porque su libro *La religión dentro de los límites de la mera razón* había disgustado a las autoridades. A la muerte del rey Federico Guillermo II, que había restringido muchas libertades, Kant pudo seguir publicando y enseñando con normalidad, hasta que se retiró en

1796. Durante el tiempo que fue docente impartió las materias de lógica, matemática, metafísica, geografía física (de la que escribió un tratado), antropología, pedagogía, filosofía de la historia, filosofía del derecho moral y filosofía de la religión. Murió en 1804 y en su lápida aparece la inscripción: «Dos cosas llenan el ánimo de mi admiración y respeto: el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí».

8.1. Síntesis del pensamiento kantiano

La reflexión de Kant toma como punto de partida el racionalismo de Leibniz y Wolff, el empirismo de Hume, los planteamientos de los ilustrados franceses y los avances de la física y la matemática de Newton. En la primera de sus grandes obras, *Crítica de la razón pura* (1781), establece las condiciones de todo conocimiento científico.

A partir de una crítica de la razón, analiza, desde ella misma, su modo de proceder y marca los límites que por su propia naturaleza no puede sobrepasar. Su concepción de la ética aparece reflejada en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y *Crítica de la Razón práctica* (1788), obras en las que la razón ya no se considera desde el punto de vista teórico, sino desde su uso práctico. Es aquí donde Kant establece el imperativo categórico como principio supremo de la moralidad.

En el ámbito práctico, el punto de partida de la reflexión kantiana es un hecho que Kant entiende que es innegable: parte del hecho de que todos los humanos tenemos conciencia de ciertos mandatos que experimentamos como incondicionados, esto es, como imperativos categóricos; todos somos conscientes del deber de cumplir algún conjunto de reglas, por más que nos acompañen las ganas de no cumplirlas. En esto consiste el «giro copernicano» de Kant en el ámbito práctico: el punto de partida de la Ética no es el bien que apetecemos como criaturas naturales, sino el deber que reconocemos interiormente como criaturas racionales; porque el deber no es deducible del bien (en esto tenía razón Hume al rechazar la deducción de un «debe» a partir de un «es»), sino que el bien propio y específico de la moral no consiste en otra cosa que en el cumplimiento del deber.

El imperativo categórico es un concepto central en la ética kantiana, y de toda la ética deontológica moderna posterior. Pretende ser un

mandamiento autónomo (no dependiente de ninguna religión ni ideología) y autosuficiente, capaz de regir el comportamiento humano en todas sus manifestaciones. Kant empleó por primera vez el término en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785).

Los imperativos categóricos son aquellos que mandan hacer algo incondicionalmente: «cumple tus promesas», «di la verdad», etc. Tales imperativos están al servicio de la preservación de aquello que percibimos como un valor absoluto. A diferencia de los imperativos hipotéticos —que tienen la forma «si quieres Y, entonces debes hacer X»—, los categóricos mandan hacer una acción de modo universal e incondicionado y su forma lógica responde al esquema «¡Debes o «no debes» hacer X!

La razón que justifica estos mandatos es la propia humanidad del sujeto al que obligan, es decir, debemos o no debemos hacer algo porque es propio de os seres humanos hacerlo o no hacerlo. Actuar de acuerdo con las orientaciones que ellos establecen pero sólo por miedo al qué dirán o por ser castigados supone «rebajar la humanidad de nuestra persona» y obrar de modo meramente «legal», pero no moral, puesto que la verdadera moralidad supone un verdadero respeto a los valores que están implícitos en la obediencia a los imperativos categóricos. Naturalmente actuar en contra de tales imperativos es totalmente inmoral aunque puedan conducirnos al placer o a la felicidad, puesto que las conductas que ellos recomiendan o prohíben son las que la razón considera propias o impropias de seres humanos. Pero, ¿cómo puede la razón ayudarnos a descubrir cuáles son los verdaderos imperativos categóricos y distinguirlos de os que no lo son? Para descubrir los esos rasgos Kant propone un procedimiento que expone a través de lo que él denomina «las formulaciones del imperativo categórico». De acuerdo con este procedimiento, cada vez que queramos saber si una máxima (pensamientos que guían nuestra conducta) puede considerarse «ley moral», habremos de preguntarnos si reúne los siguientes rasgos, propios de la razón:

- a) Universalidad: «Obra sólo según la máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal». Será ley moral aquélla que comprendo que todos deberíamos cumplir.
- b) Referirse a seres que son fines en sí mismos: obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio». Será ley moral la que obligue a res-

petar que tienen un valor absoluto (son valiosos en sí y no para otra cosa) y que son, por tanto, fines en sí mismos, y no simples medios. Los únicos seres que podemos considerar que son fines en sí —a juicio de Kant— son los seres racionales, dado que ellos muestran la dignidad de seres libres.

- c) Valer como norma para una legislación universal en un reino de los fines. «Obra por máximas de un miembro legislador universal en un posible reino de los fines». Para que una máxima sea ley moral, es preciso que pueda estar vigente como ley en un reino futuro en que todos los seres racionales llegaran realmente a tratarse entre sí como fines y nunca sólo como medios.

Al obedecer imperativos morales, no sólo muestra uno el respeto que le merecen los demás, sino también el respeto y la estima por uno mismo. La clave de los mandatos morales auténticos es que puedan ser pensados como si fueran leyes universales sin que ello implique ninguna incoherencia. Al obedecer tales mandatos, nos estamos obedeciendo a nosotros mismos, puesto que no se trata de mandatos impuestos desde fuera, sino reconocidos en conciencia por uno mismo. Esta libertad como autonomía, esta capacidad de que cada uno pueda llegar a conducirse por las normas que su propia conciencia reconoce como universales, es la razón por la cual reconocemos a los seres humanos un valor absoluto que no reconocemos a las demás cosas que hay en el mundo, y por eso las personas no tienen precio, sino dignidad. La libertad como posibilidad de decidir por uno mismo es, para Kant, la cualidad humana más sorprendente. En virtud de ella, el ser humano ya no puede ser considerado como una cosa más, como objeto intercambiable por otro objeto, sino que ha de ser considerado como el protagonista de su propia vida, de modo que se le ha de considerar como alguien, no como algo, como un fin, y no como un medio, como una persona, y no como un objeto.

Pero el desarrollo de las ciencias, y en especial en un momento histórico en el que la física newtoniana parece demostrar que en el mundo no hay lugar para la libertad: todo funciona de un modo mecánico, conforme a las leyes eternas que rigen inexorablemente todos los fenómenos, incluidos los que afectan a la vida humana. ¿Cómo podemos estar seguros de que realmente poseemos esa cualidad tan sorprendente que llamamos libertad?

La respuesta de Kant es que es un postulado de la razón, una suposición que no procede de la ciencia pero es perfectamente compa-

tible con lo que ella nos enseña. Hemos de suponer que realmente somos capaces de decidir por nosotros mismos, siguiendo las directrices de nuestra propia razón, a pesar de las presiones que ejercen sobre nosotros los instintos biológicos, las fuerzas sociales y las condiciones de todo tipo. Ha de ser posible que cada persona pueda ejercer su propia soberanía racional sobre sus propios actos, pues de lo contrario no serían necesarias las convenciones morales, dado que ni siquiera podríamos intentar seguir las. Pero si nos pensamos como seres que tenemos cierta capacidad de decisión, entonces es lógico que necesitemos guiarnos por algunas normas y criterios para actuar, y por eso lo adoptamos. Sólo podemos entender el hecho de que sintamos que debemos hacer algo, si elegir hacer lo contrario es posible; si estuviéramos determinados a obrar de una cierta manera ese «deber» no se entendería.

8.2. Síntesis de la ética kantiana

Kant afirma que el bien propio de la moral consiste en llegar a tener una buena voluntad, es decir, una disposición permanente a conducir la propia vida obedeciendo imperativos categóricos. «Buena voluntad» es la que desea cumplir con el deber moral por respeto a su propio compromiso con la dignidad de las personas. Para Kant no hay nada incondicionalmente bueno, excepto una buena voluntad. La salud, la riqueza o el intelecto son buenos sólo en la medida en que son bien empleados.

El bien moral no reside en la felicidad, como había afirmado la mayoría de la éticas anteriores, sino en conducirse con autonomía, en construir correctamente la propia vida. Pero el bien moral no es para Kant el bien supremo: éste último sólo puede entenderse como la unión entre el bien moral —haber llegado a formularse una buena voluntad— y la felicidad a la que aspiramos por naturaleza.

Kant establece que no es posible demostrar racionalmente que haya un ser omnipotente que garantice la felicidad, pero la razón no se opone en lo más mínimo a esa posibilidad, sino que por el contrario, la exige como una más de las condiciones (postulado) que proporcionan coherencia a la moralidad en su conjunto. La felicidad y el deber no pueden ser dos líneas paralelas que nunca llegan a cruzarse, es decir, que por cumplir con el deber renunciemos muchas veces a ser felices. Tiene que haber alguien que garantice —que de sentido a ese de-

ber moral que como ser racional tengo— que obrar moralmente tiene su recompensa. Dios, por tanto, desde el ámbito de la razón práctica, es decir, aquella que responde a la pregunta ¿qué debo hacer?, es el postulado que garantiza la felicidad que se merece, aunque para ello sea necesario un tercer postulado: la inmortalidad del alma. Pero mientras llega la otra vida, ya en ésta es posible ir transformando la vida individual y social en orden a que seamos mejores persona, para ello Kant afirma la necesidad de construir en la historia una «comunidad ética», o lo que es lo mismo una sociedad justa encaminada a una reforma política basada en la superación del peor de los males —la guerra— con la instauración de una «paz perpetua».

8.3. **Éticas deontológicas: Kant y la ética discursiva**

Si a Aristóteles se le puede considerar el fundador de la ética, a Kant le podemos considerar como el principal reformador de esta. La ética nació siendo teleológica y así continuó, sin atisbo de duda, (salvo, quizá, con la excepción de la propuesta estoica) hasta el siglo XVIII, momento en el que Kant formuló, por primera vez, una crítica explícita al esquema teleológico dominante hasta entonces. De este modo, Kant inauguró un nuevo modo de hacer ética, denominado Deontologismo o Ética Formal.

Ciertamente, la propuesta kantiana reviste una gran complejidad a la que no podemos atender con detalle. Vamos, únicamente a referirnos a aquellos aspectos que se refieren más directamente a la autonomía del sujeto.

Ante todo, Kant constata que, a menudo, la búsqueda de la felicidad personal, ya sea individual o grupal, no coincide con lo que «sabemos» que es justo, ni coincide con lo que sentimos como obligación. Si seguimos nuestras inclinaciones o deseos, tal vez consigamos ser felices, pero podemos hacerlo a costa de no cumplir con las exigencias de la justicia y del deber. Conseguir nuestros deseos y cumplir con la obligación moral, son dos experiencias que, lejos de estar necesariamente unidas, se revelan, la mayor parte de las veces, incompatibles entre sí. De ahí que Kant pretenda buscar un fundamento o explicación del deber que no descansa en la tendencia a la felicidad, sino, precisamente, en el propio deber, más exactamente en la autonomía del sujeto del deber, que no es otro que el propio ser humano.

Por otro lado, todo intento de explicar la moralidad a partir del ansia de felicidad de los seres humanos, está afectado de una irremediable subjetividad que impide hallar un fundamento universal e idéntico para todos los seres racionales. Tal y como ya constató Aristóteles, cada uno entiende la felicidad de manera distinta y los posibles contenidos de la felicidad son tan variados que resulta imposible justificar un modelo único de felicidad que a todos satisfaga por igual. Kant, sin embargo, pretende encontrar un fundamento de la moralidad que sea universal y necesario, que obligue incondicionada y objetivamente a todo ser racional, incluso con independencia del modelo de vida feliz que cada persona pueda desear. Por lo tanto, mientras que es posible e, incluso, deseable que cada individuo o grupo humano practique el modelo de vida buena que sea acorde con sus intereses y aspiraciones, los mandatos de la moral no pueden estar sometidos a esta variabilidad o a la opinión de cada sujeto; al contrario, deben ser los mismos e idénticos para todo ser humano, puesto que todo ser humano goza del mismo nivel de autonomía.

Frente a la felicidad que es un anhelo o una aspiración humana, el deber es un mandato o un imperativo que se impone a todo ser humano y que es obligatorio cumplir independientemente de cuáles sean nuestros deseos. Así afirma Kant: «no hace falta ciencia ni filosofía alguna para saber qué es lo que se debe hacer para ser honrado y bueno y hasta sabio y virtuoso... El conocimiento de lo que todo hombre está obligado a hacer y, por tanto, también a saber, es cosa que compete a todos los hombres, incluso al más vulgar».

Ahora bien, lo que el ser racional encuentra en sí mismo como obligatorio, no corresponde a ningún contenido concreto, a ninguna acción particular, ni a un deseo o aspiración. Corresponde a un modo o forma de actuar que puede expresarse y concretarse en muy diversas acciones. Es decir, según Kant, una acción no es moralmente obligatoria porque produzca un efecto esperado, ni porque responda a una aspiración personal, ni porque se obtengan de ella beneficios personales o grupales. Una acción no puede justificarse como moralmente buena en virtud de las posibles consecuencias que de ella se derivarían. Si así fuera el sujeto dependería heterónomamente de la obtención de determinadas consecuencias o beneficios que no están en su poder y de los que, por lo tanto, no es dueño, ni responsable, no al menos, en su totalidad.

Sólo el ejercicio consciente de la autonomía permite la realización del acto moral y ejercer la autonomía significa, para Kant, atenerse al principio del deber que está presente en todo ser humano y que él formula de la siguiente manera:

«Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal».

Esta es, como hemos visto, la fórmula del imperativo categórico y representa el único modo según el cual se sujeto puede saber si su acción tiene valor moral y, por tanto, puede ser exigida universalmente. Es decir, representa el único criterio de validez moral de las acciones. Actuar autónomamente significa, para Kant, ejercer una racionalidad objetiva por la que los individuos se libran de los intereses y deseos que le atan egoístamente a la búsqueda del placer o la felicidad. La autonomía representa el único modo posible de ejercer libremente la racionalidad, en tanto que en ella se prescinde de la subjetividad particular e interesada de cada uno. Significa, igualmente, que es cada ser racional, independientemente de cualquier otro condicionamiento externo el que encuentra en sí mismo el modo de justificar las normas morales. Por ello, precisamente, el ser humano es libre de ejercer la moralidad y de someterse a los imperativos de esta, sin depender de ninguna causa o atadura externa e impuesta desde fuera.

8.3.1. *Qué es el deontologismo.*

Por contraste con el Teleologismo, vamos a señalar las dos principales características de las éticas deontológicas:

- el criterio de evaluación moral de las acciones reside en el principio.
- la prioridad se centra en las cuestiones relativas a la justicia, lo justo, lo correcto y el deber.

EL PRINCIPIO COMO CRITERIO DE VALIDEZ MORAL

Para el Deontologismo es inadecuado situar el criterio de evaluación moral de las acciones en el fin propuesto por la misma, de tal manera

que rechaza que una acción pueda considerarse moralmente buena porque nos acerque a un fin, incluso suponiendo que tal fin sea bueno. El deontologismo sitúa, por tanto, el criterio no en el fin de la acción, sino en el principio en el que se basa la misma. Lo cual significa que algunas acciones, por principio, son buenas con independencia del fin que intenten alcanzar y de las consecuencias y circunstancias en las que tengan lugar las acciones. Es, por ello, una ética de principios, puesto que éstos mantienen su validez siempre y en todo lugar.

El Deontologismo no entiende, por tanto, la norma moral como un medio para alcanzar otra cosa, sino que la norma es un fin en sí misma y por ello se impone con independencias de las posibles consecuencias.

En la medida en que el Deontologismo no acude a una finalidad, ni a la búsqueda de unas consecuencias para justificar la acción, evita el problema de poder justificar acciones que no siendo buenas en sí mismas, lo sean, sin embargo, para justificar la consecución de un bien mayor. Sin embargo, ello produce otros problemas. El principal reside en establecer el criterio o procedimiento para justificar la validez misma de los principios. Es decir, si ya no se puede acudir a una finalidad para justificar la acción y si la norma no es buena porque «sirve» para algo bueno, entonces ¿dónde reside la razón para justificar su validez? Si el Teleologismo llevado a sus últimas consecuencias podía llegar a afirmar que «el fin justifica los medios», el Deontologismo llevado al extremo podría conducir a actuar de manera irresponsable e irracional al prescindir de las posibles consecuencias de nuestras acciones. Es evidente que asumir las consecuencias derivadas de los actos es una obligación moral y que, por tanto, prescindir totalmente de las mismas sería tanto como hacer dejación de la responsabilidad que compete a las personas, en tanto que agentes morales.

PRIORIDAD DE LA JUSTICIA, LO CORRECTO Y EL DEBER

Para el Deontologismo la tarea fundamental de la ética reside en establecer los límites mínimos irrebables que, por ser justos, obligan a todos los sujetos y en determinar el marco formal dentro del cual ha de tener lugar la acción de cada individuo. Tales límites pretenden valer universalmente, en la medida en que se prescinde de las aspiraciones e intereses particulares de cada sujeto, así como de las creencias, educación o cultura propias de cada uno.

El Deontologismo no se propone justificar directamente ningún contenido moral concreto, sino arbitrar los procedimientos formales que han de servir para decidir sobre la validez o no-validez de los múltiples y diversos contenidos que pretenden ser correctos desde el punto de vista moral. Lo prioritario no es la aspiración a la felicidad o a la vida buena, sino atenerse al cumplimiento de las exigencias morales. Éstas establecen los límites de justicia dentro de los cuales han de situarse, necesariamente, las finalidades particulares de los individuos.

Una vez más, surge aquí la dificultad de cómo traducir ese marco formal y universal a la diversidad de situaciones y circunstancias particulares en la que se actúa. El establecimiento de estos principios mantiene un nivel inevitable de abstracción. Por ello, para poder orientar efectivamente la acción, se requiere arbitrar procedimientos mediante los cuales se puedan aplicar esos principios a los diferentes contextos de acción.

9. Un punto de llegada de la ética moderna: Hegel

La hegemonía cultural francesa, primero, y el hegemonismo del imperio napoleónico, después, tuvieron sobre Alemania un efecto muy peculiar. Surgió entre la intelectualidad alemana una aguda obligación de buscar un camino propio. Aquí está el origen del movimiento conocido como *Sturm und Drang*, y que puede considerarse como un prerromanticismo. Pero tras una generación de culto al genio, al sentimiento y al entusiasmo creador, los jóvenes que nacieron hacia 1770 comprendieron que sin salir de Alemania tenían dos elementos culturales de primera magnitud: la filosofía de Kant y el espíritu entusiasta de Herder, Goethe, etc. Así que se impuso la necesidad de una síntesis de ambas cosas. Esta síntesis, obra de Fichte y Schelling, es el idealismo que luego se desarrollará en Hegel y cuya influencia llega hasta nuestros días.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) estudió Teología en Tübinga y fue profesor en las universidades de Jena, Heidelberg y Berlín. Su pensamiento supone la culminación de la filosofía racionalista occidental, y es un todo sistemático cuyo motor es la dialéctica. Partiendo del idealismo kantiano y la noción de sustancia de Spinoza, Hegel se plantea la reconciliación entre sujeto y objeto. Su *fenomenología del espíritu* (1807) es la exposición de esa reconciliación que se muestra a través de las experiencias que la conciencia hace de su objeto, pasando por las distintas fases de su desarrollo (autoconciencia, razón y espíritu) hasta culminar en el saber absoluto.

En la *Ciencia de la Lógica* (1817), Hegel expone las determinaciones lógicas del saber absoluto (ser, esencia y concepto). Su influencia

ha sido muy amplia y profunda, especialmente en Marx y el marxismo. Considerado por la Historia Clásica de la Filosofía como el representante de *la cumbre del movimiento decimonónico alemán del idealismo filosófico* y como un revolucionario de la Dialéctica, habría de tener un impacto profundo en el materialismo histórico de Karl Marx. La relación intelectual entre Marx y Hegel ha sido una gran fuente de interés por la obra de Hegel. Hegel es célebre como *un filósofo muy oscuro, pero muy original, trascendente para la historia de la filosofía y que sorprende a cada nueva generación*. La prueba está en que *la profundidad de su pensamiento generó una serie de reacciones y revoluciones que inauguraron toda una nueva visión de hacer filosofía*; que van desde la explicación del materialismo Marxista, el pre-existencialismo de Søren Kierkegaard, el escape de la Metafísica de Friedrich Nietzsche, la crítica a la Ontología de Martin Heidegger, el pensamiento de Jean-Paul Sartre, la filosofía nietzscheana de Georges Bataille y la teoría de la deconstrucción de Jaques Derrida, entre otros. Desde sus principios hasta nuestros días sus escritos siguen teniendo gran repercusión, en parte debido a las múltiples interpretaciones posibles que tienen sus textos.

Para Hegel, la Revolución Francesa había fracasado en su intento de revitalizar los valores antiguos de la libertad, de la democracia, de la vida pública. En opinión de Hegel, los revolucionarios franceses no habían tenido una idea precisa de lo que se necesitaba para que la revolución transformase la vida de Europa. Se habían limitado a un cambio positivo, a un cambio de código, de Constitución, de Estado. Pero no habían cambiado el ser humano, ni siquiera sabían con qué tipo de persona jugaban ni cómo había llegado a ser lo que era. Al analizar este fracaso fue necesario intentar descifrar qué lo causó, esto es, la contradicción que se da en un cambio de Estado que no va unido a un cambio profundo en los individuos.

Esta contradicción sirve de ejemplo para explicar cómo se construye una de las bases fundamentales del sistema de pensamiento de Hegel. La contradicción es un fenómeno inevitable y el motor de la Historia. Pero no es un simple caos contradictorio, sino que la superación de la contradicción será el concepto fundamental de la filosofía de Hegel, cifrado de modos diversos como: universal-individual, general-particular, infinito-finito, etc.

Para Hegel, otro concepto clave es el de infinito (que todo lo contiene y todo está contenido en él), en el que se reconcilian o solucionan

todas esas contradicciones en un sistema triádico en el que la oposición de dos conceptos se resuelve en un tercero que necesariamente se opondrá a otro concepto, y así sucesivamente. Por tanto el infinito es un continuo devenir, la totalidad de las necesarias soluciones de las contradicciones de la existencia. Así pues, lo infinito no se opone a lo finito, sino que lo finito está contenido en él porque lo infinito lo abarca todo.

Esa manera de ver la realidad como un absoluto devenir por la disolución de contrarios es el método lógico que forma todo lo que existe: la dialéctica. Hegel concibe la dialéctica como un proceso de movimiento de conceptos que se oponen y solucionan continua y necesariamente. De este movimiento surge la famosa triada hegeliana: tesis, antítesis, síntesis., que a su vez se corresponde con otra triada sobre las formas del existir.

- El ser *en sí*: se corresponde con la existencia como esencia pura
- El ser *ahí*: se corresponde con la existencia en la realidad efectiva, contingente.
- El ser *para sí*: conciliación entre el ser en sí y el ser ahí: toma de conciencia de sí mismo (autoconciencia).

Todo este proceso, que el propio Hegel identifica en la Lógica como un círculo, nos ayuda a entender el proceso en el cual se forma la idea de espíritu.

9.1. La sociedad civil y el Estado, según Hegel

Para Hegel, en la sociedad civil cada uno trabaja para sí, y se ve obligado a trabajar para todos. Esta red de dependencias que se crea no es de nadie. Todos trabajan en ella y obtienen una propiedad. La trama social de necesidades es la fuente de todo valor. Por tanto, da el valor a toda nuestra actividad. Esa trama entera no es de nadie sino que es un patrimonio de la sociedad: es el modelo económico y laboral de la propia sociedad.

El Estado

Hegel es de la opinión general de que la sociedad civil debe ordenarse desde una instancia superior: el estado. El Estado, con esa función planificadora, previsora, distribuidora, protectora en definitiva del ciuda-

dano, trabaja para que los miembros de la sociedad civil habiten en ella como si fuesen una gran familia, en la que todos los hombres tuvieran que recibir los cuidados y las atenciones de sus semejantes. La idea de Hegel es que el derecho del Estado convierte a la sociedad civil en una familia universal que, en cierto modo, administra el patrimonio universal de la sociedad a favor de los pobres y desprotegidos. Aquí, en esta tarea, carece de sentirlo confiarlo todo a la iniciativa privada: se trata de un problema estructural endémico de la sociedad civil y tan duradero como ella.

La historia y la verdad

Para Hegel la verdad no es fija, sino que sigue el movimiento de la historia. El pensar ha de seguir el curso de la historia y mostrar cómo los conceptos con los que pensamos se transforman en la historia misma. Puesto que el lugar de la verdad es el espíritu, Hegel dice que, frente a la ética de la intención, que acepta en el sujeto lo que este inmediatamente le presenta como su sentimiento, como su certeza y evidencia, la verdad solo se encuentra en el trabajo: entendida como la práctica común de varios seres humanos dirigida por una convicción que busca ser compartida con la finalidad de experimentar su verdad, su contenido real, no el pensado o el imaginado, sino el que produce efectos sobre el mundo. Por otro lado, la forma de comportarse los hombres en este trabajo compartido Hegel la llama «eticidad».

Para Hegel, la verdad es aquello que puede tornar común una convicción. Para ello, un sentimiento o una certeza deben someterse a la prueba ante los otros. Pero la convicción es interna, y los otros no la pueden ver. Por eso, no basta con afirmar la convicción o exponerla. Los otros quieren entenderla objetivamente. Para eso quieren ver la convicción, no en la forma de la interioridad de quien la posee, sino en acción.

Quieren ver qué efectos se producen desde ella y quieren ver si ellos pueden colaborar en esa práctica. Solo así están en condiciones de entender esa convicción y de compartirla.

La búsqueda de la verdad

La fenomenología del espíritu y la Ciencia de la Lógica trazan el movimiento del «trabajo» humano en la búsqueda de la verdad.

En *Fenomenología del espíritu*, ese movimiento se refiere a lo que ya ha pensado la conciencia humana para llegar al punto en el que está. Es como reconstruir el camino que nos ha llevado hasta el presente y que, en el fondo, cada ser humano, si busca la verdad, ha de recorrer. De esta manera, esta obra, nos alienta a no quedarnos anclados en las actitudes de la conciencia desdichada, del alma bella, de Fausto, de la ética de la intención, sino que nos exige dar un paso más: que el principio de la acción humana es la herencia compartida, las consecuencias queridas de sus hechos, y que su condición es el perdón que se dan los grupos humanos por las consecuencias no queridas de la acción.

De esta forma, esta obra de Hegel incita a mirar como si Dios nunca abandonara al hombre. Nos alienta a encontrar un camino constructivo en la historia, nos impone la idea de que no debemos dejarnos engañar por certezas que ya se demostraron ilusiones. Si Dios se presenta en el mundo y no abandona la historia, los hombres anteriores no vivieron en balde, no pudieron vivir en vano. Hegel ha visto como nadie que la capacidad de dar perdón y de fundar una comunidad es una misma cosa, y a eso redujo el contenido de esta religión fundada en el Dios de la historia.

La verdad se manifiesta en la historia

Para Hegel, la verdad se manifiesta en la historia, cambiando según cambia el trabajo humano éticamente dirigido. Cada forma de «trabajo» produce una forma de organización social de los hombres, una forma de cooperación ética entre ellos y un contenido de la verdad.

Así que la verdad se da en los hombres, es una transformación de sus certezas en verdades que pueden ser compartidas por los grupos humanos como soporte pacífico de su cooperación y de su libre vivir. Hay, de esta manera, una transformación de lo divino. Al principio, el Espíritu sabía que lo divino se manifestaba en su interior. Ahora se sabe que se manifiesta también al hilo de la historia del «trabajo» humano, que lo divino sostiene el «trabajo» común de los hombres, que en cierto modo la propia historia de los hombres es también la historia de Dios, la historia que hace Dios por medio del sentimiento de libertad que vive en cada hombre.

Por tanto, la obligación ética en relación con la verdad reside en no creer que la tenemos en nuestro interior de forma inmediata, sin colaborar en el «trabajo» de los hombres, sin implicarnos en los procesos de cooperación, sin entrar en los sistemas de eticidad.

Nosotros solos, dejados al curso de nuestra vida interior, no rozamos jamás la verdad. Esta sólo podemos hallarla en común, pero en común de tal forma que podemos aspirar a que sea de todos y, por tanto, que los demás puedan aceptarla libremente, no desde un análisis de su sentido ideal, sino desde un estudio de trabajo que con ella formamos, de los efectos que con ella producimos.

10. La ética al servicio de un orden social y político nuevo

10.1 El utilitarismo

El utilitarismo constituye una forma renovada del hedonismo clásico, pero ahora aparece en el mundo moderno de la mano de autores anglosajones y adopta un carácter social del que carecía aquel. El utilitarismo puede considerarse hedonista porque afirma que lo que mueve a los hombres a obrar es la búsqueda del placer, pero considera que todos tenemos unos sentimientos sociales, entre los que destaca el de simpatía, que nos llevan a caer en la cuenta de que los demás también desean alcanzar el mencionado placer. El fin de la moral es, por tanto, alcanzar la máxima felicidad, es decir, el mayor placer para el mayor número de seres vivos. Por tanto, ante cualquier elección, obrará correctamente desde el punto de vista moral quien opte por la acción que proporcione «la mayor felicidad para el mayor número». El fundador del utilitarismo en sentido estricto es Jeremy Bentham, siendo los otros dos grandes «clásicos» de esta corriente, John Stuart Mill y Henry Sidgwick.

El utilitarismo es en realidad una corriente que se extiende, además del campo de la filosofía moral, a los campos de la teoría económica y la ciencia política, entre los que establece diversos puentes. De hecho, suele decirse que los supuestos metodológicos del utilitarismo están basados en la ciencia económica.

Colomer arranca su estudio sobre el utilitarismo de este modo: «En tanto que se trata de una línea de pensamiento individualista y racional, que se basa en un cierto relativismo moral y en la aversión a las ficcio-

nes trascendentes, que promueve la búsqueda del placer y la felicidad, que propugna el egoísmo inteligente y las relaciones humanas con mutuo beneficio, el enfoque utilitarista sintoniza notablemente con tendencias relevantes en los tiempos actuales» (Colomer, 1987, 9). Las versiones del utilitarismo son, en verdad, bastante numerosas, y desde algunas de ellas cabría matizar esta valoración, pero en conjunto refleja bien el «clima» utilitarista, que podría entenderse es también el «clima» de sectores significativos de nuestra sociedad, incluso aunque no se declaren seguidores del utilitarismo como tal.

El atractivo del utilitarismo arranca de que es una teoría del bien, pero no una teoría del bien en sí, sino del bien que sólo es bien cuando lo es *para* alguien. Lo que significa: 1) Que el bien se remite a la utilidad para satisfacer los deseos e intereses de las personas; 2) que se condena o aprueba algo sólo en la medida en que se demuestre que empeora o mejora el bienestar de la gente; 3) que está, por tanto, abierto a cualquier teoría específica de bien, pues acepta sin discriminación las preferencias de cada uno; 4) que en cuanto tal exige, de todos modos, de decidirse en torno a complejas cuestiones metafísicas; 5) que pide maximizar el bienestar general de manera imparcial, reclamando que todos contemos como uno y nadie como más de uno y viéndolo como conquista del egoísmo inteligente abierto a la benevolencia.

Si, con todo, por un lado estas propuestas parecen ofrecer pistas seguras de orientación de la conducta, tanto para las decisiones individuales como para las políticas, por otro lado, son fuente de importantes cuestiones, que han dado lugar a debates internos al utilitarismo —generando versiones diversas del mismo— y a debates entre los utilitaristas y sus críticos.

10.1.1. *La definición de utilidad*

Si lo bueno es lo útil para algo, ¿*para qué* tiene que ser útil? Quizá la respuesta más englobante es: para el bienestar humano. Pero el utilitarismo ha dado diversas versiones de ese bienestar.

a) HEDONISMO CUANTITATIVO

La primera versión que da el fundador del utilitarismo, Bentham, continúa de modo explícito la tradición hedonista. Las acciones son úti-

les, son correctas, en la medida en que evitan el dolor y fomentan el placer, bien definitivo de los vivientes. Lo que cuenta es la sensación de placer, venga de donde venga. Hay que reivindicar todos los placeres por igual, con tal de que sean placeres, de que provoquen sensaciones agradables. Lo decisivo es la cantidad total de placer que producen en las personas. Aunque, evidentemente, de cara a este monto total, habrá que actuar inteligentemente. Mill objetará pronto esta versión, como vamos a ver a continuación

b) HEDONISMO CUALITATIVO

Mill parte también del supuesto de que las acciones son correctas en la medida en que promueven la felicidad, entendida como placer y ausencia de dolor, únicas cosas deseables como fines. Pero, añade, es decisivo reconocer el hecho de que algunos tipos de placer son más valiosos y por tanto más deseables que otros. La estimación de los placeres debe depender de la calidad, no de la cantidad. He aquí el famoso texto de Mill, en el que propone el criterio de calificación así como su aplicación: «Si se me pregunta qué entiendo por diferencia de calidad en los placeres, o qué hace a un placer más valioso que a otro, simplemente en cuanto placer, a no ser que sea su mayor cantidad, sólo existe una única posible respuesta. De entre dos placeres, si hay uno al que todos, o casi todos los que han experimentado ambos, conceden una decidida preferencia, independientemente de todo sentimiento de obligación moral para preferirlo, ese es el placer más deseable. [...] Ahora bien, es un hecho incuestionable que quienes están igualmente familiarizados con ambas cosas y están igualmente capacitados para apreciarlas y gozarlas, muestran realmente una preferencia máximamente destacada por el modo de existencia que emplea las capacidades humanas más elevadas. Pocas criaturas humanas consentirían en transformarse en alguno de los animales inferiores ante la promesa del más completo disfrute de los placeres de una bestia. [...] Quien quiera que suponga que esta preferencia tiene lugar al precio de sacrificar la felicidad —que el ser superior es, en igualdad de circunstancias, menos feliz que el inferior— confunde los dos conceptos totalmente distintos de felicidad y contento. Es indiscutible que el ser cuyas capacidades de goce son pequeñas tiene más oportunidades de satisfacerlas plenamente; por el contrario, un ser muy dotado siempre considerará que cualquier felicidad que pueda alcanzar, tal como el mundo está constituido, es imperfecta. Pero puede aprender a soportar sus imper-

fecciones, si son en algún sentido soportables. Imperfecciones que no le harán envidiar al ser que, de hecho, no es consciente de ellas, simplemente porque no experimenta en absoluto el bien que hace que existan imperfecciones. Es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho. Y si el necio y el cerdo opinan de modo distinto es a causa de que ellos sólo conocen una cara de la cuestión. El otro miembro de la comparación conoce ambas caras».

La forma en la que Mill concibe el utilitarismo ha sido considerada idealista, puesto que sobrevalora los sentimientos sociales como fuente de placer hasta el punto de asegurar que, en las desgraciadas condiciones de nuestro mundo, la ética utilitarista puede convencer a una persona de la obligación moral de renunciar a su felicidad individual a favor de la felicidad común.

Como hemos visto, el utilitarismo es una doctrina *teleológica*, en cuanto que defiende que el objetivo humano último es la búsqueda de placer o felicidad o bienestar. Es también una doctrina *consecuencialista*, porque mide la bondad o maldad de los actos en función de las consecuencias benéficas o maléficas que se deriven de cara a ese fin; o, si se quiere introducir la intención del agente: son las consecuencias queridas y esperadas por ésta las que convierten la intención en buena. Si quisiéramos, por eso, sintetizar en una regla de orientación de la conducta la propuesta utilitarista, podríamos formularla de esta manera: «Obra de tal modo que las consecuencias previstas y queridas de tus actos contribuyan a la producción del mayor bienestar para el mayor número».

En las últimas décadas ha tenido éxito entre los cultivadores del utilitarismo una importante distinción entre dos versiones de esta filosofía moral, atendiendo a las consecuencias previsibles de cada alternativa:

- El utilitarismo del acto: que demanda juzgar la moralidad de las acciones caso por caso, atendiendo a las consecuencias previsibles de cada alternativa.
- El utilitarismo de la regla, que recomienda más bien ajustar nuestras acciones a las reglas habituales, ya consideradas morales por la probada utilidad general de sus consecuencias. Ahorramos así energías y aprovechamos la experiencia vivida.

10.2. John Stuart Mill

10.2.1. *La reconstrucción del mundo burgués*

Tras la Revolución francesa, y ya entrado el siglo XIX, Europa conoció una época de profundos desequilibrios, propia de los periodos de transición. Las fuerzas burguesas innovadoras de la industria y del comercio no eran suficientemente fuertes como para desalojar del poder a los representantes políticos y sociales del Antiguo Régimen., pero sí como para disputarles la hegemonía. En esta disputa, las fuerzas del mundo del trabajo, cada vez más poderosas, unas veces se aliaban con las fuerzas burguesas contra la nobleza, y otras luchaban por sus propios intereses contra las demás clases sociales. Este juego inestable provocó los conocidos bandazos desde la reacción hasta la revolución.

El mayor peligro para todos era la existencia de masas urbanas crecientes, impulsadas por las nuevas formas de trabajo industrial, dotadas de un mínimo sentido social, sin responsabilidades institucionales ni públicas y únicamente entregadas a sus intereses materiales privados. Con estos hombres apenas se podía pensar sino en el caos y en el despotismo político, de uno u otro signo. Por eso, con mayor o menor acierto, conscientes de los peligros del nuevo mundo creado por la revolución política e industrial, John Stuart Mill, entre otros, luchó por la reconstrucción de un orden social y político sostenido por los valores modernos. Todos ellos lucharon por una reorganización global del sistema, bien organizando los intereses sociales de empresarios y trabajadores bajo la dirección de la ciencia, bien proponiendo un acercamiento del mundo del trabajo al mundo de la cultura y de la formación burguesa. Positivismo, utilitarismo e historicismo fueron en cierto modo las ofertas de esa reorganización.

10.2.2. *Satisfacción y necesidad*

John Stuart Mill cultivó la necesidad de alterar la noción de bien, de lo que el hombre podía perseguir desde su libertad; una reforma del espíritu y del corazón del hombre que le permitirá superar el individualismo estrecho de la sociedad industrial.

Mill recibió una educación muy rígida y mostró —como ya se ha señalado— una inteligencia extraordinaria. Fue uno de los máximos expo-

nentes del utilitarismo y se encuentra entre los grandes pensadores del siglo XIX. Desde una posición antimetafísica prosiguió la tarea de fundamentación de las ciencias. Reivindicó la psicología asociacionista como ciencia independiente y subrayó la importancia de la inducción como único método científico adecuado.

John Stuart Mill estudió con detalle el utilitarismo: la filosofía de su padre, James Mill, importante colaborador de Jeremy Bentham. Estos pensadores, por las fechas en las que transcurrieron sus vidas, eran casi contemporáneos de los grandes filósofos de la Ilustración pero, en lugar de entregarse a los entusiasmos de las doctrinas idealistas, los utilitaristas se propusieron expandir un espíritu ilustrado más estrecho, pero más cercano a los intereses de la promoción de la industria y la economía de libre mercado. Que, por entonces, se extendía en Inglaterra.

En su madurez, Mill emprendió la tarea de redefinir el utilitarismo para que cupiesen en él los valores culturales que tanto beneficio le habían producido en su propia vida. Para ello, considero necesario distinguir entre satisfacción y felicidad.

La satisfacción es un estado puntual relacionado con la obtención de un placer, correspondiente a un deseo concreto. Sin embargo la felicidad es otra cosa: no se expresa en una cifra. No es una relación concreta entre un deseo y un placer. La felicidad para Mill es un concepto mucho más profundo.

Podemos imaginar una vida entera llena de actos satisfactorios y, aun así, infeliz y desdichada. La felicidad apunta en Mill a un concepto de la vida entera que trasciende todo acto concreto. Cuando uno se siente satisfecho, dice sí a un acto. Cuando se siente feliz, dice sí a su vida completa. Muchos actos satisfactorios bien podían no hacer feliz. Y quizás la felicidad tampoco haga satisfactorios los actos concretos de la vida. Y sin embargo, el hombre verdadero debería regirse por la idea de felicidad.

Esta idea de felicidad es la promesa de una vida plenamente vivida, donde todas las facetas del ser humano, la inteligencia, la belleza, la bondad y el amor puedan traer esa alegría serena en la que el hombre, como el Fausto de Goethe, sabio y viejo, pide al mundo que detenga su reloj para que la vida sea un momento eterno.

Esa promesa podía quedar insatisfecha toda la vida, pero Mill pensaba que luchar por ella produce una felicidad imperfecta que vale más que todos los actos satisfactorios, calculados, económicos, tomados de

uno en uno. Quien luchase por esta idea de felicidad tenía menos probabilidad de conseguirla que quien luchara por una satisfacción en actos concretos. Reclamar que nuestra experiencia de felicidad fuese plenamente satisfactoria era un error. Era confundir placer y felicidad.

10.2.3. *Democracia cultural*

Para lograr la experiencia de felicidad era preciso luchar para que cambiase la legislación laboral, la legislación educativa, a fin de que se permitiese a todos los hombres disfrutar de esos bienes. Mill, en contra de alguno de sus contemporáneos alemanes, no estaba dispuesto a ceder ni un ápice del principio democrático del utilitarismo: cualquier cosa que fuese el bien debía llegar en grado máximo al máximo número de personas. Así que para conseguir esta experiencia humana plena, era preciso luchar políticamente por una auténtica democracia cultural. No bastaba con quedarse en aquella existencia protegida del individualismo, descrito por Tocqueville, que entregaba las decisiones políticas al gobernante despótico: era preciso influir sobre el gobierno para que los bienes que llevan a la felicidad lleguen a todos.

En cuanto a la economía, Mill creía que el estado no debía intervenir demasiado en la política económica y «dejar hacer, dejar pasar» (*laissez-faire*) a todos los sectores económicos en un libre mercado, libre manufactura, bajos impuestos, libre mercado laboral y mínima intervención de los gobiernos.

Referencias

- BERMUDO, J.M. (Coord.), *Los filósofos y sus filosofías*, Barcelona, Vicens Vives, 1983
- CAMPS, V., *Historia de la ética*, v. II, Barcelona, Crítica, 1988.
- CORTINA, A. y MARTÍNEZ, E., *Ética*, Madrid, Akal, 1996.
- DELEUZE, G., *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona Tusquets, 2001
- GUISAN, E., «Introducción» en *El utilitarismo*, Madrid: Alianza, 1984
- GUISAN, E. «Ética y política en Hobbes», *Revista de estudios políticos*, n.º 50, 1986, pp. 143-178
- LLEDO, E.; CRUZ, M.; GRANADA, M.A.; VILLACAÑAS, J.L.; *Historia de la Filosofía*. Madrid, Santillana, 2009
- MacINTYRE, A., *Historia de la ética*, Barcelona, Paidós, 1998.

CUARTA PARTE

La ética en el albor de la ética contemporánea

11. Marx, Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche

11.1 Marx

El problema social fue uno de los pilares de la obra de Marx. En cierto sentido, su teoría ha sido determinante de toda la historia contemporánea y proyecta sus efectos hasta nuestro presente, en el que hemos podido conocer la ruina de los regímenes socialistas de la Europa oriental y sus aliados en cualquier parte del mundo. La teoría fundamental del marxismo es que la sociedad está escindida en dos clases sociales irreconciliables, que solo pueden relacionarse entre sí mediante la lucha por el poder. Esa lucha inspiró los ensayos de la revolución en el siglo XIX y determinó la política de Lenin al frente de la Revolución rusa de 1917. En este sentido la obra de Marx está en el origen de todos esos importantísimos sucesos. Sin ella no puede entenderse el mundo contemporáneo

Marx no intentó hacer una ética, y sin embargo, el mejor legado de su filosofía marxista tal vez consista precisamente en constituir una provocación moral en pro de la justicia y de la construcción de una utopía en la que todos los seres humanos lleguen a sentirse libres de dominación. El saber marxista no pretende ser la sabiduría moral, sino ciencia de la historia que excluye toda suerte de juicios de valor. No hay en ella separación entre lo *que es* (objeto de la ciencia) y lo *que debe ser* (objeto de la moral): las leyes o tendencias de la historia, descubiertas por la ciencia marxista, muestran que la utopía se va a realizar gracias al desarrollo de las fuerzas productivas y a las contradicciones internas del sistema capitalista.

En los primeros estadios de la sociedad se da una moral gregaria, a la que corresponde totalmente un punto íntimo de libertad, porque el hombre, obligado a depender casi totalmente de la naturaleza, se encuentra casi completamente determinado por ella. Un cambio objetivo —el desarrollo de las fuerzas productivas y el nacimiento de la división del trabajo— abre el valor y el significado del hombre como individuo: el hombre ya no necesita del grupo para vivir físicamente (al menos, no tanto como antes) y, por tanto, aparece la posibilidad de un cierto grado de independencia individual. Este cambio en el lugar objetivo del individuo produce un cambio subjetivo, un cambio en su conciencia. Aparece el sentimiento de individualidad, la capacidad de aproximarse a la realidad analítico-críticamente y de valorar. Esta nueva situación requiere una nueva necesidad social: conciliar la conducta del individuo con los intereses del todo social, como necesidad de superar la contradicción entre los intereses del individuo y del todo. Una respuesta a esa necesidad social es la moral que, nacida en una época determinada, sólo puede desaparecer cuando también desaparezcan las contradicciones entre personalidad y sociedad.

La sociedad capitalista es la menos igualitaria ya que las igualdades proclamadas en ella son meramente formales. Se da un incremento de riqueza y de pobreza. Las contradicciones internas que se dan en la sociedad capitalista acentúan su crisis. Las masas, proletarizadas, transforman la sociedad radicalmente. El hombre sólo llega a ser libre en una nueva sociedad en la que, en lugar de armonía entre las clases, éstas desaparezcan: una sociedad sin clases y por tanto sin explotadores y explotados. Desde el punto de vista económico-sociológico, el pensamiento de Marx apunta a una planificación de la producción de tal índole que queden abolidas todas las divisiones de clases. Desde el punto de vista jurídico se apunta a una supresión del Estado, que, bajo la pretensión de libertades formales, se había convertido en un instrumento de explotación. Desde el punto de vista filosófico se apunta a una sociedad global y realmente libre, sin enmascaramientos ideológicos. La sociedad comunista sin clases, y sin Estado —o cuando menos sin estado opresor—, ha de constituir el triunfo del hombre sobre la servidumbre.

En el pensamiento de Marx no cabe separar el aspecto teórico del práctico. Como tampoco cabe separar la veta irreligiosa y atea de la revolucionaria. El hombre es para el hombre el ser supremo, y ésta presupone a su vez la «abolición positiva» de la religión. El mo-

tivo de esta estrecha correlación entre la supresión de la religión y la praxis revolucionaria es claro: la conciencia religiosa heterónoma es el mayor obstáculo a la toma de conciencia autónoma, preconizada por Marx. Por ello mismo la teoría alemana proporciona a la praxis su mejor arma, porque es irreligiosa y atea. Marx resume el núcleo de esta teoría en la afirmación de que el hombre es el ser supremo para el hombre.

11.2. De Kierkegaard a Nietzsche

Cuando miramos el fondo más constante de la cultura moderna descubrimos una diferencia que ha determinado la vida social europea desde el principio de la memoria histórica. Se trata de la interpretación elitista de la vida espiritual frente a la interpretación democrática de la misma. Esta diferencia rige en Grecia y se traslada a la cultura cristiana, que distingue igualmente entre virtuosos, por una parte y laicos por otra. Los primeros conceden al destino del hombre individual un valor absoluto, mientras que los segundos defienden un sentido de la igualdad social.

Como reacción a la Ilustración, que promociona el valor de la igualdad, que pronto se presentara como cultura de masas, una corriente de autores del siglo XIX heredarán los valores aristocráticos europeos, ya sea de un cristianismo radicalmente traducido a la filosofía, como Schopenhauer, o de origen claramente pagano, como Nietzsche. Armados con estos puntos de vista, los dos luchan por defender el punto de vista del individualismo en un mundo que consideran hostil.

A finales del siglo XIX, el imperio alemán, liderado por Prusia, estaba en pleno auge económico. Reinaba Guillermo I de Prusia y Bismarck era su canciller. Tras la victoria en la guerra francoprusiana, en la que participó Nietzsche como enfermero voluntario, se convirtió en una potencia mundial y consiguió aislar a Francia. Fue la época de los movimientos obreros, del nacionalismo y del colonialismo. Muchos intelectuales auguraron grandes expectativas al nuevo Imperio alemán. Nietzsche se opuso al nacionalismo y, sobre todo, a la democracia y el socialismo por su defensa de la igualdad entre los hombres.

Los avances científicos, sobre todo en las ciencias experimentales, y tecnológicos originaron un ambiente de científicismo y fe en el pro-

greso que influyó notablemente en el pensamiento de la época. En la física se produjeron grandes avances en el estudio de la energía. En la medicina y biología, Pasteur y Koch descubrieron los agentes transmisores de las enfermedades infecciosas. La obra de Darwin conmocionó los principios religiosos y filosóficos al defender que las especies no son inmutables sino que evolucionan determinadas por selección natural.

En lo que se refiere al arte, surge el movimiento impresionista liderado por Manet, al que posteriormente seguirán Monet, Renoir o Degas, entre otros. En la primera mitad del siglo XIX se impone el romanticismo que exalta las emociones y el individualismo. La ópera alcanza una amplia difusión, con compositores como Wagner, íntimo amigo de Nietzsche que piensa que su obra transmite su visión estética de la vida y los valores germánicos, aunque posteriormente mantuvieron una fuerte polémica que acabó con su amistad.

Aparece una nueva corriente de la filosofía bautizada como vitalismo que sitúa los valores vitales sobre lo racional. Opinan que solo se puede comprender la complejidad del ser humano y sus manifestaciones culturales analizándolas desde la misma vida humana, entendida como un problema que se manifiesta frente a un mundo desconocido y hostil. A lo largo del siglo XIX crece un espíritu que se entiende llamado a defender el destino del hombre individual y a afirmar aquello que ningún hombre puede compartir con otro: el curso del tiempo que constituye su propia existencia. Ni la cooperación social con otros hombres, ni la propia estructura de la sociedad, con sus órdenes de justicia e injusticia, ni la utopía de un mundo perfecto, definen los intereses de estos pensadores. Ellos consideran que cada ser humano, en su individualidad, tiene que analizar, decidir y experimentar el sentido de su propia vida, como si fuera el último hombre. Para ellos, el individuo tiene un valor absoluto y el sentido de la plenitud de la vida no procede ni de otros hombres, ni de la sociedad. Estos hombres, que se llaman Arthur Schopenhauer, Sören Kierkegaard y Friedrich Nietzsche, no retroceden ante esa posibilidad. Anhelan vivir sus vidas con la certeza de que luchan por su salvación personal. Naturalmente, esa expresión procede de la religión cristiana. Pero estos filósofos supieron transformar la exigencia de salvación individual en el más allá, procedente de la religión, en la exigencia de vivir su propia existencia de una manera absolutamente individual.

11.2.1. *Kierkegaard*

Kierkegaard, llamado el primer «filósofo de la existencia», posiblemente sea uno de los máximos filósofos responsables de que hoy identifiquemos la ética con la «autodeterminación». Jaspers, Heidegger, Sartre, y MacIntyre, entre otros, no han duda en reconocer su hechizo o su explícita deuda ante el introductor de conceptos que hoy resultan familiares en la filosofía: existencia, individuo, elección, absurdo, angustia, desesperación, y otros.

Kierkegaard, a pesar de ser un desconocido hasta mitad del siglo xx; es, junto con Marx y Nietzsche, el más decidido impugnador del modo de hacer filosofía que se cerrará con Hegel. En lo filosófico es un autor irreplicable. El de sí mismo dijo que «su peculiaridad es que no puede ser enseñado». Sus escritos son un intrincado mosaico de temas, a veces dispares entre sí, que solo tienen en común el acento depositado por su autor en la existencia individual como *prius* del pensamiento y de la verdad. Con Kierkegaard entra un nuevo supuesto en la ética, el de la existencia irreductible a concepto, sumada ahora a los modernos supuestos de la autonomía y de la intersubjetividad.

Para el danés, el curso de una vida humana y nuestra personalidad se configuran como una renovada elección sobre alternativas de estadios de la existencia individual. Cada estadio viene a ser un conjunto de posibilidades distinto de otros, y que por sí mismo tiene valor definitivo de la existencia, en su globalidad, del sujeto que ha optado por él.

Cada una de esas etapas o modos existenciales es una forma de expresión del ethos o carácter personal. Además, y en esto radica uno de los elementos más novedosos de Kierkegaard, la vida según cada estadio nos indica el grado de fuerza y de consistencia con que hemos afrontado nuestra realidad esencial: ser un «individuo», tanto en la mera existencia como en nuestro carácter personal

Así es como Kierkegaard, un cristiano muy cercano al talante de Lutero, propuso su ética en el camino. Llegó a hablar de su «suspensión». Ése fue el resultado de su teoría de los «tres estadios».

1.º estadio: El hombre que vive en el primer estadio, el *estético*, sólo busca el goce inmediato de las cosas. Kierkegaard afirma que este hombre vive «en el sótano de su propio edificio». Disperso y eternamente insatisfecho, andará a la deriva y acabará en la desesperación.

2.º estadio: para salir de ahí y librarse de la desesperación y la angustia, sólo existe un camino: dando el salto al estadio *ético*. Este estadio genera lo que Kierkegaard llama «el héroe trágico». En él impera la fidelidad a las obligaciones morales.

3.º estadio: también sobre este estadio ético se cierne una amenaza: la autosuficiencia moral que terminará despertando la conciencia de pecado. Quien no desee vivir con el aguijón del pecado deberá dar el salto al tercer estadio, al *religioso*. Y en este estadio, en el que se entra en relación directa con Dios, palidece la ética. Es más: Dios puede exigir su total «suspensión».

11.2.2. Schopenhauer

El pensamiento filosófico de Arthur Schopenhauer estuvo todo él orientado en buscar un remedio eficaz contra el sufrimiento y la desolación de la vida. Schopenhauer no parte de la curiosidad ante el mundo, ni sus reflexiones están movidas por un afán desinteresado de conocimiento verdadero: su punto de partida es una intuición sumamente clara e indiscutible, la condición abominable de la existencia humana, siniestro cóctel de dolor, frustración y hastío. Si los hombres llevaran una vida feliz o al menos no tan miserable, jamás se les ocurriría algo tan embarazosamente antinatural como ponerse a pensar.

En opinión de Schopenhauer el mundo es la expresión de un esfuerzo ciego o Voluntad en la experiencia directa. Conocemos nuestra propia naturaleza interior como Voluntad en la experiencia exterior. El pensamiento no es más que uno de las formas o disfraces exteriores asumidos por la voluntad. La vida es ciega, cruel, sin sentido; pero ocultamos este hecho en la actividad teórica, y en nuestras acciones nos asimos a la vida a través de los extremos del dolor y el sufrimiento. El mundo natural ofrece un testimonio de la continua reproducción de las especies, y de la continua destrucción del individuo. Las formas siguen siendo las mismas, pero los individuos que las ejemplifican perecen continuamente. Así, la experiencia atestigua la forma en la que el mundo está penetrado de dolor y destrucción; mientras que la religión y la filosofía tratan de elaborar justificaciones del universo con el fin de mostrar que el dolor y la destrucción ya no tienen la última palabra. Pero al hacerlo, ellas mismas atestiguan la fuerza de la Voluntad cósmica, que tiene como meta la continuación de la existencia en cualesquiera condiciones. Schopenhauer da una

explicación de la religión en términos de la expresión humana de este deseo por la continuación de la existencia. Si tuviéramos una certeza total de nuestra supervivencia después de la muerte, la religión no tendría una función que cumplir. Además, no es sólo nuestro anhelo de seguir existiendo donde nos exhibimos como manifestaciones de la Voluntad. También lo hacemos en la forma en que nos dedicamos a la perduración de la especie: la pasión sexual supero todos nuestros impulsos destinados a evitar el sufrimiento y la responsabilidad. Y sin embargo, los placeres del amor apasionado son momentáneos y evanescentes, si se los compara con el problema que acarrear. Somos lo que somos en virtud de los esfuerzos ciegos de la Voluntad, y nuestro pensamiento no puede alterar nada con respecto a nosotros.

Schopenhauer acepta esto con tanta seriedad que trata toda nuestra personalidad como dada desde el comienzo. Somos esencialmente Voluntad, y una Voluntad inalterable. Ninguna reflexión o aprendizaje puede alterar lo que somos. Nuestro carácter es fijo y nuestros móviles están determinados. Se deduce que la moralidad y la filosofía moral tradicionales están fundadas en un error: el error de suponer que los preceptos morales pueden alterar la conducta, ya la propia o la de los demás. ¿Qué puede hacer, entonces, la filosofía moral? Puede explicar las variaciones morales que efectuamos de hecho por un análisis de la naturaleza humana.

Si llevamos a cabo un análisis semejante descubrimos tres móviles básicos en la naturaleza humana. El primero es nuestro viejo amigo el interés egoísta. El segundo es la malicia. No causamos daño a los demás solamente con el fin de beneficiarnos. Y cuando los demás sufren desgracias nuestro placer ante las desgracias no se enlaza con consideraciones relativas a nuestro propio interés. Es puro placer. El espantoso testimonio de la vida humana, del sufrimiento y la imposición de dolor, sólo se mitiga cuando aparece el tercer móvil: la simpatía o compasión. Sufrir compasión es situarse imaginativamente en el lugar del que sufre y alterar de forma adecuada las propias acciones, ya desistiendo de lo que hubiera causado dolor o dedicándose a su alivio. Pero el hecho de manifestar compasión tiene aún otro significado.

En un momento de compasión extinguimos la propia voluntad. Cesamos de esforzarnos por nuestra propia existencia, nos aliviarnos de la carga de la individualidad, y dejamos de ser juguetes de la Voluntad (la contemplación de las obras de arte ofrece el mismo alivio). Pero, afin de

cuentas. La abolición del egoísmo por medio de la compasión es una postura hondamente *antivital*. Vivir consiste en preferirse, afirmarse, obstinarse en ser caiga quien caiga. Renunciar a la autoafirmación supone en último término renunciar a la vida: por eso Schopenhauer dijo que la virtud apunta a un objetivo opuesto a la felicidad, es decir, al bienestar y a la vida.

Schopenhauer sobresale entre los filósofos por su insistencia en el carácter dominante del dolor y el sufrimiento en la vida humana hasta el presente. Pero su pesimismo general es tan oscuro como sorprendente. Como cree que estos males salen de la existencia en cuanto tal, no es capaz de dar una explicación precisa de ellos en su contexto histórico: el mal afecta por igual a todas las épocas y estados de cosa, a todas las sociedades y a todos los proyectos.

Cuando los conflictos se apaciguan, las ambiciones se colman y los sentidos se satisfacen, llega el peor y más insidioso de todos los azotes: el *hastío*.

11.2.3. *Nietzsche*

Friedrich Nietzsche, natural de Leipzig, nació en 1844 en una familia de pastores luteranos. Su padre murió cuando tenía cinco años y la familia se trasladó a Naumaquia.

En 1864 concluye sus estudios en la célebre escuela de Pforta y se matricula en teología en la Universidad de Bonn. Abandona los estudios de teología para dedicarse exclusivamente a la filología clásica y se traslada a Leipzig donde se convertirá en el discípulo predilecto del célebre filólogo Ritschl. En 1865 lee *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer y se entusiasma con la filosofía. Si no hubiera sido por Schopenhauer, quizá el mundo académico hubiera encontrado al más brillante helenista en la persona del joven. Pero desde que se enfrentó a la lectura del *El mundo como voluntad y representación* comprendió que aquellas páginas, desde la primera a la última, habían sido escritas pensando en él. Desde aquel instante, Schopenhauer se convirtió en su maestro. De él admiró su honestidad, su afán de verdad, su soledad, pero sobre todo su fortaleza. Para Nietzsche, Schopenhauer era una más de aquellas naturalezas fuertes de su presente, a las costumbres y los tópicos de los burgueses. Desde ese momento, Nietzsche ya no podía contentarse con ser un erudito intérprete de Grecia.

Crítica de los valores morales. El cristianismo

El platonismo produjo una inversión de los valores morales que imperaban en el mundo griego; inversión que se agravó por la influencia de la religión judeocristiana. En la antigüedad griega lo bueno hacía referencia a lo noble, al hombre de rango superior, «los señores», «los que mandan». El concepto «Bueno» tenía un sentido aristocrático frente al hombre vulgar. La valoración moral aristocrática tenía como presupuestos una constitución física vigorosa, saludable, hacía referencia a la guerra, la caza, en definitiva, a actividades fuertes y libres. Se regían por la moral de los señores, los que aman la tierra, desprecian los valores de un mundo suprasensible y dicen sí a la vida. Con la aparición del judaísmo y del cristianismo se produjo la inversión de los valores. El miedo a la vida, el resentimiento y el espíritu de venganza propio de los débiles invirtieron los valores e impusieron la moral de los esclavos, lo que antes era bueno pasó a ser malo y pecaminoso. Ahora «los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe la bienaventuranza» (*La genealogía de la moral*, I,7).

Nietzsche llamó señores a los que buscan su voluntad de poder por encima de todo, sin mirar a los demás; a los que se reservan en exclusiva definir lo bueno y lo malo. La moral del cristianismo era la moral de los que renuncian a ser señores. Los cristianos eran esclavos y estaban imposibilitados para ser señores. Elevando la piedad a virtud imponían a los más poderosos la obligación de reprimir su voluntad en atención a los débiles. Con ello, a la postre, todos se debilitaban. La decadencia europea era, así, consecuencia directa del triunfo del cristianismo. «¿Cuál es el más nocivo de todos los vicios?», preguntó. «La compasión activa por todos los desgraciados y débiles, el cristianismo», se contestó. Lo bueno para el cristianismo era lo malo para la vida. El cristianismo prestigiaba la piedad y el amor a los demás para así protegerse de los hombres superiores.

El cristianismo era la religión de los resentidos. La moral obligaba a una renuncia a los instintos poderosos impuesta por los que no tenían ni siquiera fuerzas para renunciar a la vida. Era una venganza contra la vida llevada a cabo por aquellos que ya no podían sentirla. De esta manera, el cristianismo venía muy bien a las masas y a los ideales demo-

cráticos modernos, a su voluntad de medir a todos los hombres por el mismo rasero.

Era preciso elevarse más allá de todo juicio moral, más allá del bien y del mal, tal y como habían sido entendido hasta ahora. De otra manera, sólo cabía esperar la decadencia de las fuerzas vitales. La moral para Nietzsche era una ficción que no propiciaba el aumento de las fuerzas vitales y creativas, sino su disminución. Haciendo caso a la moral, que imponía considerar a todos los hombres como a sí mismo, el hombre dejaba de seguir sus deseos e impulsos.

El hombre ha buscado el sentido de unos valores morales que remite a un ser estático, a estancias ultramundanas que le permitían escapar del vacío de su existencia y del temor de la vida. Se ha creído que todo el devenir, el proceso global de la existencia, se remitía a un todo superior a nosotros mismos, a una finalidad que daría un significado a todo lo que nos rodea y se ha desvelado que nada tiene sentido, no hay ninguna finalidad. La interpretación moral del mundo ha concluido en el nihilismo; las categorías de finalidad, verdad o mundo verdadero con las que hemos otorgado sentido al mundo han resultado ser falsas. Todos los valores se han proyectado falsamente en la esencia del mundo. Este es el nihilismo pasivo que renuncia a la existencia y genera un sentimiento de pérdida y de odio frente a la vida.

Cuando se han perdido todos los valores y la vida se contempla como un sin sentido, Nietzsche anuncia la muerte de Dios. Con esta afirmación no hace sino constatar el resultado del proceso de laicización y ateísmo en el que se encuentra el hombre moderno hace mucho tiempo. La muerte de Dios supone reconocer la falsedad de los valores que afirmaban la virtud, la justicia o el amor al prójimo. La cultura occidental ha ido sustituyendo progresivamente a Dios por otras instancias como la razón o la ciencia, la consecuencia es que Dios lo hemos matado entre todos. Frente al nihilismo pasivo Nietzsche propone el nihilismo activo. La carencia de valores impulsa a crear nuevos. Hay que oponerse al nihilismo que se resigna a la nada y afirmar el sí hacia todo lo que fortalece y es capaz de transmutar los valores. La superación del nihilismo se debe realizar desde la voluntad de poder, la auto-afirmación de la voluntad que rechaza la moral de los esclavos y prepara la llegada del superhombre o ultra-hombre.

La vida es una lucha constante entre fuerzas antagónicas que sólo se puede interpretar desde la voluntad de poder, la voluntad de supera-

ción constante, de vivir más. Donde hay vida hay voluntad de poder en el vacío dejado por la muerte de Dios y la decadencia de los valores, la voluntad de poder aparece como una voluntad creadora de valores.

El superhombre afronta la vida en todas sus facetas, encarando sus componentes de tragedia y sufrimiento. Porque aceptar el sufrimiento del mundo como precio de una breve vida que se va a disolver, sin compensación alguna ulterior, es algo que sólo lo pueden hacer los muy poderosos. Los que viven sin hacer esa apuesta son los decadentes, los que no se atreven a aceptar la realidad tal y como es, sino que desean una vida eterna como premio al sufrimiento actual.

La noción de lo bueno y lo malo cambia de sentido. Bueno es lo que aumenta las propias fuerzas, lo que está a favor de esta vida, la única que existe. Malo lo que aleja de la propia auto-afirmación. La grandeza del hombre instintivo y creador reside en querer ser siempre como es, en el presente pasado y futuro. Nietzsche reformula la máxima kantiana diciendo que hay que actuar como si quisieras que lo que estás haciendo se repitiera una y otra vez.

Referencias

- CAMPS, V. (comp.) *Historia de la ética*, vol. III. Barcelona, Crítica, 1988
- CORTINA, A. y MARTINEZ, E., *Ética*, Madrid, Akal, 1996
- COLOMER, E., *El pensamiento alemán, de Kant a Heidegger*, vol. III; Barcelona, Herder, 2002
- FERRATER MORA, J.; *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Alianza, 1979.
- MACINTYRE, A., *Historia de la Ética*, Barcelona, Paidós, 1998

Síntesis final: lecciones aprendidas

¿Cómo acabar con este recorrido por los Clásicos del pensamiento ético? Que mejor manera que con una reflexión sobre la necesidad de tener que andar ese camino para entender lo que hoy somos y con una sugerencia para seguir avanzando en su comprensión a través de un libro a partir del cual te invitó a continuar por tu cuenta con este periplo a través de la historia de la filosofía moral.

Lectura: Glover, Jonathan (2001). *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX*. Madrid: Cátedra.

El siglo xx ha sido, quizá, el más brutal de la historia humana, caracterizado por una letanía de hechos vergonzosos que incluyen el Holocausto, Hiroshima, la era estalinista, las guerras de Camboya, Yugoslavia y Ruanda. Este libro fija su mirada en nuestro tiempo y en las raíces de la naturaleza humana, para tratar de descubrir por qué se han perpetrado y perpetuado tantas atrocidades y cómo podemos crear un entorno social para prevenirlas. Jonathan Glover encuentra semejanzas en la psicología de aquellos que perpetran, colaboran y son cómplices de las atrocidades, descubriendo ciertos elementos comunes inquietantes —odio tribal, adherencia ciega a una ideología, responsabilidad personal disminuida—, así como características particulares a cada situación. Admitiendo que la naturaleza humana tiene un lado oscuro y destructivo, el autor propone que emprendamos el desarrollo de una imaginación moral tanto política como personal que nos obligue a rechazar y a protestar ante cualquier acto o manifestación de crueldad.

En nuestra sociedad, los ácidos del individualismo han corroído nuestras estructuras morales durante cuatro siglos, tanto para bien como para mal. Pero además no vivimos con la herencia de una, sino de varias moralidades bien integradas. El aristotelismo, la simplicidad del cristianismo primitivo, la ética puritana, las tradiciones de la democracia y del socialismo han dejado su marca sobre nuestro vocabulario moral. Dentro de cada una de estas moralidades hay un fin o fines propuestos, un conjunto de reglas, una lista de virtudes. Pero los fines, las reglas y las virtudes difieren. Para el aristotelismo, desprenderse de todo lo que se posee y darlo a los pobres será absurdo y propio de un espíritu inferior; para el cristianismo primitivo, en cambio, es improbable que el alma del hombre noble pase por el ojo de la aguja que representa la puerta que conduce al cielo. Un católico conservador consideraría la obediencia a la autoridad establecida como una virtud; un socialismo democrático como el de Marx acusa de servilismo a la misma actitud y la considera el peor de los vicios. Para el puritanismo, el ahorro es una virtud fundamental y la pereza es uno de los grandes vicios; para el aristócrata tradicional, el ahorro es un vicio; etcétera.

Se deduce que estamos expuestos a encontrar dos clases de personas en nuestra sociedad. Aquella que hablan desde dentro de una de estas moralidades sobrevivientes y aquellas que se encuentran fuera de ellas. Para aquellos que hablan desde el interior de una moralidad dada, la conexión entre el hecho y la valoración queda establecida en virtud de las palabras que usan. Aquellos que hablan desde fuera consideran que los que hablan desde dentro meramente pronuncian imperativos que expresan sus gustos y elecciones privadas.

Pero, aunque el vocabulario moral tradicional ya no puede usarse, esto no implica que pueda esperarse que encontremos en nuestra sociedad un conjunto único de conceptos morales y una interpretación compartida del vocabulario. Cada uno de nosotros tiene a aquellos con los que quiere vincularse moralmente, y los fines, reglas y virtudes por los que quiere guiarse. Estas dos elecciones están inextricablemente unidas. Al dar importancia a este fin, o esa virtud, establezco ciertas relaciones morales con algunas personas y hago que otras relaciones morales con otras personas sean imposibles. Al hablar desde dentro de mi propio vocabulario moral me veré comprometido por criterios que se manifiestan en él. Estos criterios serán compartidos por aquellos que hablan el mismo lenguaje moral. Y debo adaptar algún lenguaje moral si he de tener alguna relación social. Sin reglas, sin el cultivo de vir-

tudes, no puedo compartir fines con nadie más y estoy condenado al solipsismo social. Pero he de elegir para mí a aquellos con los que he de vincularme moralmente. Debo elegir entre formas posibles de práctica social y moral. No es que me encuentre moralmente desnudo hasta que haya elegido. Nuestro pasado determina que cada uno de nosotros tiene un vocabulario con el que puede concebir y efectuar su elección.

Una de las virtudes de la historia de la filosofía moral es mostrarnos que los mismos conceptos morales tienen una historia. Comprender esto es librarse de toda falsa pretensión absolutista.

Hay rasgos de nuestro tiempo por los que la construcción de defensas morales contra la barbarie reviste particular importancia. El más evidente es la gigantesca proporción en que la tecnología aumenta la magnitud de las atrocidades. Pero también tenemos una conciencia cada vez mayor del debilitamiento de la ley moral. Cuando la moral basada en la autoridad retrocede, se la puede remplazar por una moral creada deliberadamente. La mejor esperanza de esto está en trabajar con el núcleo mismo de la naturaleza humana, empleando en él los principios de la identidad moral y las respuestas humanas. Pero se necesitarán cambios y elementos nuevos en las actitudes de sentido común. Gran parte de estos cambios implican el cultivo personal y social de la imaginación moral. Es posible que esto parezca una vaga edificación moral de escaso contenido. Sin embargo, en realidad, todo lo contrario. El auténtico cultivo de la imaginación moral es una amenaza para muchas actitudes conformistas convencionales. Por ejemplo, es probable que destruya las explicaciones convencionales acerca de la diferencia entre el trabajo del ingeniero informático y la lapidación.

Si se desarrolla una versión humanizada de la ética, el fin de la creencia en la ley moral terminará por aparecer como una mera fase en la evolución moral. Pero si no comenzamos con las tradiciones morales que los hombres han producido, habrá un corte. Y en particular en las relaciones entre los grupos, el amoralismo puede comenzar a parecer el estado natural. Una vez que esto suceda, la idea de comenzar con la moral intergrupal puede llegar a parecer utópica.

Este trabajo presenta una breve aproximación a la Filosofía Moral a través de su historia. Lo hace con el objetivo de destacar algunos rasgos que permitan entender la importancia de la función histórica en el análisis de las categorías éticas. El recorrido que se presenta no pretende ser una historia completa de la ética. Aspira tan solo a ser una antesala que ayude a situar el contexto donde surgen los conceptos históricos y las categorías éticas fundamentales. Su interés radica en la lectura que se ofrece para conocer de qué manera se ha ido desplegando ese patrimonio que nos han legado las diferentes escuelas, teorías y autores para conocer en profundidad las fuentes de la Filosofía Moral.



EUSKO JAURLARITZA
GOBIERNO VASCO

 **Deusto**

Instituto de Derechos Humanos
Pedro Arrupe
Giza Eskubideen Institutua