

HUMANIDADES MEDICAS

Desarrollo Histórico de la Ética: Hitos Sobresalientes en el Discurso Ético de Occidente

LEONIDES SANTOS Y VARGAS, Ph D

En el discurso ordinario hablamos de ética en varios sentidos. En primer lugar, se habla del *ethos* de una sociedad refiriéndose a la cosmovisión, a las formas de vida de una comunidad en particular. Es lo que en alemán designan como *Weltanschauung*. En un sentido más específico se habla de la ética de ciertos grupos profesionales, la que identifica las conductas deseables que se esperan de sus afiliados (según contenidas, por ejemplo, en los códigos de ética de los médicos, los abogados, etc.)

En este artículo aludiremos a una muestra de la reflexión ética, entendida esta como un discurso que en la tradición del pensamiento Occidental se ha construido en torno a lo que se entiende por conducta moral. Es decir, pretendemos destacar algunos autores y temas que en la historia de la filosofía moral —o de la ética filosófica—han servido de hitos de referencia para la tradición intelectual y moral de Occidente. No pretendemos prescribir una de las teorías, o los autores reseñados, como la normativa ética superior o más deseable. Mas bien, nos ubicaremos en un nivel meta-ético del análisis.

Por otro lado, en el contexto de este trabajo nos referiremos a Occidente como aquella tradición intelectual y social que se origina en las ideas, creencias y prácticas éticas que nos vienen de los hebreos, los romanos y los griegos, ideas y creencias que a su vez han sido procesadas históricamente a lo largo de los siglos de la cultura cristiana. Es obvio que no es posible identificar en el tiempo cuál sea el origen histórico específico de nuestras normas morales que han configurado, y que aún configuran, buena parte de nuestro *ethos*, entendido este como “moral vivida”, como cosmovisión, como el consenso comunitario sentido y generalizado de modo acríptico respecto al *deber ser* en el comportamiento con los otros.

Sin embargo, sobre el discurso teórico acerca de la ética, podemos identificar en la tradición intelectual occidental a ciertos filósofos y épocas como puntos señalados que comenzando aproximadamente en la Grecia del siglo V, (a. e. c.), han sentado la pauta de la reflexión ética que aún pugna por esclarecer las razones para actuar en la convivencia con los otros. En el siglo V griego, tan estudiado por las disciplinas de las humanidades, se destaca de manera muy particular el nombre de Sócrates como el filósofo que inconforme con las creencias aceptadas en la sociedad de su tiempo, dedicó su vida a buscar la respuesta a la pregunta de cuál era la vida que *valía la pena vivir*. Insatisfecho con las respuestas del mito y la tradición, recurrió a sus poderes racionales para intentar fundamentar de manera ilustrada y autónoma cuál sea el modelo de vida valiosa.

A la heteronomía de la tradición y los dioses griegos, Sócrates antepuso su autonomía personal, valiéndose de preguntas y planteando las dudas que su curiosidad le sugería. Heteronomía versus autonomía es probablemente la pareja de conceptos contrapuestos que mejor nos permite apreciar la evolución histórica de la reflexión y la praxis ética. ¿Qué es la virtud? ¿Es esta aprendida? ¿Y si es aprendida, se puede enseñar? Tal curiosidad, a veces impertinente, le apareció a Sócrates como una de las causales en la acusación de impiedad que contra él interpusieron sus enemigos liderados por Anito, Melito y Licón, —con el beneplácito de figuras famosas en la cultura literaria de la época, como Aristófanes, el autor de la comedia *Las nubes*. En la obra titulada *La Apología*, escrita por Platón (en la que se incluye el discurso que en su defensa articuló Sócrates ante sus acusadores y el tribunal del pueblo) se caracteriza magistralmente el hábito socrático de interrogarse a sí mismo y a los otros.

El relativismo moral y los sofistas. Pero Sócrates no sólo estaba insatisfecho con las respuestas de la tradición. Tampoco le satisfacían las respuestas que ofrecía una pléyade de maestros y filósofos que eran más o menos sus contemporáneos. A la sazón, enseñaban en las ciudades más destacadas de Grecia unos maestros a los

que la historia de la filosofía designa con el nombre genérico de sofistas (del griego *sofia* = saber, sabiduría.) Se mercadeaban a sí mismos como maestros de sabiduría práctica para triunfar en la polis democrática de su época. Enseñaban el arte de la retórica, cuyo objetivo pedagógico era capacitar al ciudadano para participar en el ágora y otros foros públicos. Entre los beneficios derivados de este tipo de educación, se destaca el hecho de que si un ciudadano era acusado ante los representantes del pueblo, el dominio del arte retórico le capacitaría para defenderse mediante discursos elocuentemente elaborados. Estos serían efectivos en cuanto persuasivos más por la destreza erística (razonamiento falaz, forzando el significado de las palabras) y por la belleza formal del discurso, que por el contenido de verdad de lo afirmado.

Contrario a Sócrates (que no cobraba por impartir su sabiduría) los sofistas cobraban honorarios jugosos por sus enseñanzas. Como dato curioso conviene señalar que los sofistas fueron los que fundaron la profesión de la enseñanza basada en la paga salarial. Y no exagero si afirmo, que muchas de sus destrezas retóricas y habilidad persuasiva, se parecen a los procesos y tecnicismos legales que se plantean en los tribunales de nuestra época.

Según las doctrinas de los sofistas *‘el hombre es la medida de todas las cosas; de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son’ (homo mensura)* Las valoraciones morales son creaciones culturales producto de la convención social. Luego, las creencias religiosas, éticas y estéticas no existen en sí mismas por naturaleza (son propiamente *nomoi*, no *physis*), y en cuanto tales, son relativas, no absolutas. Lo justo en Esparta no es lo justo en Atenas o en Megara. Sería perfectamente razonable, entonces, aceptar que *lo verdadero es lo que nosotros queremos y nos conviene que sea tenido por verdadero*. Luego, ante el foro o el tribunal, una causa la puedo defender como justa si me conviene, o dado el caso, puedo demostrar que es injusta si me conviene. Nada es verdad, nada es mentira. *‘Nada es absolutamente bello, ni absolutamente feo, ni bueno ni malo, sino que tomando ciertas cosas, las hace feas y cambiándose, bellas’*. Mediante el arte del *discurso doble* (o *duple*), y con la fuerza de la elocuencia que aporta el arte de la retórica, podemos defender en el ágora aquellas causas y opiniones que convengan a nuestros intereses del momento. Ergo, la justicia no tiene sentido universal sino contextual y estratégico. Lo justo es realmente lo que permitan los poderosos, quienes son los que en última instancia hacen las leyes en la polis. Es evidente, pues, que en este contexto de ideas, las leyes de cualquier polis son arbitrarias y no hay base en la naturaleza que nos obligue a acreditarlas más allá de la coerción que los poderosos imponen. (En esos enunciados podemos

atisbar los precedentes de muchos de los asertos y la actitud posmoderna tan en boga en nuestros días.)

A Sócrates le preocupaba las implicaciones prácticas y teóricas de las premisas y enseñanzas de los sofistas. De hecho, en una discusión sobre la afirmación de que “la verdad no existe” que expresara un sofista, Sócrates argumenta que para aceptar tal aseveración, su interlocutor tendría que “demostrar que es verdad que la verdad no existe”, lo que implicaría caer en clara contradicción lógica.

La vida de Sócrates se puede caracterizar, a partir de esas interrogantes, como una búsqueda incesante de un fundamento universal, permanente y esencial que permita escoger racional y justificadamente la vida buena recomendable para los ciudadanos. A Sócrates le resultaba lógica y existencialmente escandaloso pensar que conceptos tales como el bien, la belleza, la verdad, la justicia, la virtud, estuvieran plagados de arbitrariedad y contingencia, según afirmaban los sofistas. Por tal razón se dedicó a reflexionar y argumentar que la justicia, el bien, la belleza y la vida recta eran asuntos racionalmente demostrables.

Consistente con su confianza en los poderes de la razón, a Sócrates le parecía que la razón tiende por su naturaleza a preferir el bien, en lugar del mal. La posibilidad de que algunos individuos tiendan a incurrir en conductas injustas o contraria a la ética, se explica por el hecho de que semejantes personas ignoran qué sea el bien. Pero una vez que se educan en la búsqueda del bien y lo encuentran, no es posible pensar que prefieran hacer voluntariamente lo malo. Si después de todo, el mal perjudica a quien lo hace, no es lógico pensar que nadie quiera voluntaria e informadamente hacerse daño. Se desprende de esa explicación que a la persona que delinque no hay que castigarla sino más bien educarla. Sus yerros se explican más como un descarrío por ignorancia que como una acción voluntaria. Esta teoría es lo que se conoce como el intelectualismo ético de Sócrates. En palabras sencillas: *somos malos o injustos por ignorancia*. Los delincuentes pueden ser rehabilitados mediante la educación racional. Por las mismas razones se justifica la educación ética en cualquier etapa de la vida individual (en edad temprana para prevenir, y en otros casos, para rehabilitar.)

La República ideal de Platón. El filósofo y escritor Platón, el discípulo más famoso de Sócrates, utilizó a su maestro como protagonista de los famosos diálogos platónicos. El diálogo se presenta no sólo como un género literario, o como una conversación entre amigos, sino que la tradición pedagógica posterior ha consagrado el diálogo socrático-platónico como el método por antonomasia para la búsqueda conceptual del conocimiento y de la verdad. La pedagogía socrática supone que en compañía de otros interlocutores, en el proceso del toma y daca de las ideas,

cada interlocutor va precisando el sentido de lo que se quiere decir y aclarar respecto a lo examinado en la conversación. Según este método, la crítica a las premisas de lo que se afirma permite descartar los aspectos contingenciales y accesorios de lo afirmado, y por su rigor indagador facilita precisar lo esencial y universal de la argumentación.

Platón, hablando a través del personaje Sócrates, afirma que la realidad verdadera no está representada por el mundo sensible, ni por la contingencia sino que está presente en un plano al cual se puede acceder sólo por la intuición racional. Es el mundo de las Ideas que a modo de formas arquetípicas explican el origen de las cosas sensibles. En el libro VII de *La república*, valiéndose del recurso de la alegoría de la caverna, Platón explica que la mayoría de los seres humanos no han tenido acceso al conocimiento verdadero debido al hecho de que hemos vivido como prisioneros de nuestros sentidos. Según ilustra la alegoría, es como si desde pequeños hubiéramos estado amarrados a unos cepos en el fondo de una caverna, mirando y viendo unas sombras y oyendo unos sonidos a los cuales hemos tomado como la verdadera realidad. A la parte atrás de esos prisioneros, hay como una especie de tabique a lo largo del cual se mueven personas con objetos sobre sus hombros o sobre sus cabezas, cuyas sombras se proyectan al fondo de la caverna gracias a la luz de una fogata que está a cierta distancia. Las sombras proyectadas es todo lo que han visto durante su vida esos prisioneros. Según Platón ese mundo (el de los sentidos, el de los objetos físicos) es uno aparente, el cual se caracteriza por el cambio, lo múltiple y lo transitorio.

Gracias, sin embargo, a la curiosidad de algunos individuos (los filósofos obviamente) que han logrado liberarse del cepo y salir de la cueva para luego descubrir, que además de la fogata, se puede contemplar cierta luz en el exterior. El filósofo se siente obligado de informar a sus compañeros que más allá de la cueva hay una realidad superior que se hace inteligible gracias a la luz del sol. La caverna es el mundo cotidiano e ininteligible, y los objetos sensibles no son otra cosa que meros reflejos de los objetos que se contraponen a la luz más allá del tabique, y que proyectan sombras en el telón de fondo de la caverna. El sol representa al mundo inteligible que la luz de la razón descubre.

Hay que destacar que las Ideas en la metafísica platónica no son meras representaciones mentales. Son de hecho, sustancias perfectas que existen en una especie de lugar celestial y que por ser permanentes constituyen la verdadera realidad. El alma humana pre-existió en sus orígenes remotos en esa esfera de lo inteligible pero al caer presa de la materia olvidó lo que conocía. Debido a sus orígenes, el alma aspira a regresar a la contemplación

de la verdad. De ahí que según la epistemología platónica, conocer no es tener acceso intelectual a una realidad nueva, sino que consiste en recordar lo que el alma ya sabía (lo que en la historia de la filosofía y la gnoseología se conoce como la teoría de la *anamnesis*).

Luego, el acto de enseñar de un maestro, por ejemplo, consiste básicamente en ayudar a las almas más tiernas de los niños y los jóvenes a recordar. El conocimiento intelectual del bien, de lo justo, de lo bello, en fin de todo lo existente, nos viene de adentro, del interior del alma, no de afuera. Ese conocimiento obtenido mediante el recuerdo estimulado por el diálogo, y producto del gradual ascenso dialéctico del alma hasta la contemplación de las ideas, confirmará entonces que las valoraciones humanas no son relativas a las polis respectivas sino que tienen un fundamento permanente racional y accesible a la persona si se dedica a la filosofía.

Como se puede apreciar, la teoría ética de Platón está íntimamente relacionada con su concepción de la metafísica, de la ontología, de la psicología y de la epistemología. La ontología verdadera se intuye en las Ideas que son sustancias eternas; son cognoscibles mediante la búsqueda dialéctica dirigida por la parte superior del alma humana (la razón.) Según la explicación de la psicología platónica, el alma exhibe tres niveles: un nivel inferior concupiscible (el que explica la expresión de los deseos y apetitos), un nivel intermedio irascible (que explica la expresión del carácter, temperamento) y un nivel superior racional (lo que explica la actividad de la inteligencia.) Esos niveles distintos de la psicología individual se pueden corromper en su expresión si el alma de cada persona no es educada para encausarla hacia la parte mejor de su psiquis. De esa teoría psicológica, Platón deduce una ética. A juicio suyo, a cada nivel del alma le debe corresponder ciertas virtudes a modo de freno para evitar que se descarrien. Así, al nivel concupiscible le corresponde la virtud de la moderación (o temperancia) en la satisfacción de los apetitos; al nivel irascible le corresponderá la virtud de la valentía en la expresión de la conducta temperamental-agresiva; y a la razón le corresponde la virtud de la sabiduría. Por efecto de lograr adecuar cada virtud al nivel correspondiente del alma, se produce en el individuo, como resultado final, la virtud superior que es la justicia. Una persona justa es aquella que es moderada, valiente y sabia.

A partir de este ideal de alma virtuosa, deriva Platón la organización de la polis ideal. La clase productora de bienes (el pueblo, la masa, la plebe), deberá ser educada para que sean moderados. A los ciudadanos que son moderados y además son saludables y fuertes se les educará para que, gracias a la virtud de la valentía que predomina en ellos, se encarguen de la defensa de la polis.

Los que además de ser moderados y valientes manifiesten predilección por el estudio y la vida contemplativa se les educará en la sabiduría, para que siendo la mejor expresión del individuo justo, sean luego los reyes de la polis. Los reyes o gobernantes deberán ser elegidos de entre los filósofos, o en su defecto, los gobernantes que ya existen deberán estudiar filosofía. La sociedad resultante es una meritocracia, una aristocracia del intelecto y de la virtud, en la cual cada ciudadano se desempeñará en aquello para lo que está mejor dotado por naturaleza y educación.

Vemos qué manera tan sutil, y si se quiere sublime, tiene Platón de hacerle justicia póstuma a su maestro Sócrates. El Sócrates que fue condenado a muerte por sus compatriotas —cuyo delito fue liberarse del mundo de las sombras de la caverna para dedicarse a buscar la verdad, y que luego importunara a sus conciudadanos para que prefirieran la justicia a la injusticia —debió ser el gobernante de la polis de Atenas.

Como observación final, obsérvese que en el pensamiento de Platón la ética se convierte en un instrumento conceptual de ingeniería social (tal y como ilustra la obra *La república*); —lo que en el fondo ha sido el objetivo de los grandes filósofos de la ética.

La ética comunitarista de Aristóteles. Aristóteles ha sido otro de los hitos del pensamiento ético occidental. Fue el discípulo más famoso de Platón y “nieto” filosófico de Sócrates. Como buen discípulo, revisó muchas (casi todas) de las doctrinas más importantes de su mentor. Una frase que explica sus discrepancias con su maestro es aquella que dice “Platón es mi amigo, pero más amiga me es la verdad”. En primer lugar, negó que existieran las llamadas Ideas en una especie de *topos uranus* como sostenía Platón. Las ideas universales son conceptos que la inteligencia capta en los objetos mismos. Los objetos sensoriales existen realmente y no son meras apariencias. Esta explicación en torno al carácter ontológico de lo que nos rodea se conoce en filosofía como el Realismo. La aceptación realista de los hechos de la experiencia como lo verdaderamente existente era importante para Aristóteles, pues le sugirió la necesidad y conveniencia de hacer observaciones de todo lo que había en la realidad natural. Gracias a esa preferencia realista, Aristóteles fue de los primeros pensadores que hizo posible la ciencia de la biología como la observación de los seres vivos. Acumuló una gran cantidad de especímenes vegetales y animales que su famoso discípulo, Alejandro el Grande, recogía y le enviaba desde todos los confines del imperio conquistado por Alejandro.

La *Ética Nicomaquea* es la obra que mejor expresa el pensamiento ético de Aristóteles. En dicha obra Aristóteles se plantea una de las cuestiones que han sido perennes en el devenir histórico-humano: ¿cómo debemos vivir?

¿cuál es el fin peculiar del ser humano distinto a los fines para los que existen otros seres? Al estagirita le parece que los seres humanos aspiran a lo que en griego se denomina como eudaimonia, y que algunos textos traducen como el equivalente aproximado de ‘felicidad’ —aunque otros alegan que la traducción más cercana debe ser *el* florecimiento humano. Es la felicidad de sentirse bien, de sentirse autorrealizado, es lo que deseamos que los seres más queridos obtengan para sí. La eudaimonia es un estado del ser personal que se desea por sí mismo, y no como un medio para otros fines.

Aristóteles distingue entre lo que uno desea como un medio para otros bienes (como el dinero, que es un bien instrumental que nos permite lograr otros bienes, como albergue, ropa, alimentos, etc.) y lo que se desea por sí mismo. Es decir, hay bienes de valor extrínseco y bienes de valor intrínseco. La finalidad de la vida humana debe ser lograr aquello que se desea por sí mismo. Luego a la pregunta de ¿cómo debemos vivir?, Aristóteles sugiere un criterio de búsqueda: la vida buena es aquella que yo puedo lograr y disfrutar por su valor intrínseco y no por su valor instrumental. Dado su espíritu realista, el filósofo aceptaba que no todos podrían disfrutar del estado de florecimiento pleno como finalidad superior. Ese es el caso de los esclavos, cuando su condición se compara con la del hombre libre. Hay circunstancias fuera de nuestro control que no nos permitirá a muchos lograr esa meta. Tampoco hay fórmulas exactas para lograrlas. La felicidad tampoco consiste en la búsqueda hedonista de los placeres. Entregarse con desenfreno a los placeres del sexo, del comer y beber como motivo último de nuestro vivir, sería rebajarnos al nivel del ganado (o como advertía Sócrates, convertirnos en “cerdos felices”).

La vida buena, la vida feliz, no es un estado de bienaventuranza estática. Es más bien una actividad, una manera de vivir, una en la cual se producen momentos felices pero que no debe ser juzgada por acciones particulares. Para poder afirmar que una persona es feliz habría que observar la totalidad de su vida y no meramente los momentos aislados por felices que estos sean. “Una golondrina no hace primavera”, dice Aristóteles. Para poder concluir que la vida de alguna persona fue feliz habría que esperar probablemente a que muera, pues eventos desgraciados al final de la vida podrían poner en dudas si de veras logró la eudaimonia. Curiosamente, Aristóteles pensaba que acciones de los descendientes de una persona feliz, podría enmendar el juicio que la posteridad expresara sobre la felicidad y vida venturosa que se afirma tuvo del muerto. Este concepto de la eudaimonia, felicidad, o autorrealización, pareciera que no depende absolutamente del libre albedrío del agente moral, pues los giros de la fortuna (idea muy típica de la idea de

destino entre los griegos) pueden afectar retroactivamente el juicio que hagamos sobre la calidad de vida de cualquier persona, incluso sobre personas ya fenecidas.

La respuesta de Aristóteles a la pregunta de cómo debo vivir, encuentra una pista en la otra pregunta que el filósofo plantea, a saber, ¿cuál es la función específica del ser humano? Nosotros compartimos con los animales la capacidad de percibir, la necesidad de nutrirnos, pero ¿qué es lo específicamente humano? La conducta racional, la racionalidad, la capacidad de vivir racionalmente es lo específicamente humano. Es en esa especificidad en la que debemos encontrar la respuesta para el tipo de vida que debemos vivir.

Cada ente, cada ser que existe en la realidad tiene un *telos* que realizar (fin, función), y manifiesta una excelencia (*areté*) que le es peculiar en la realización de su finalidad exclusiva. La *areté* humana debe consistir en la actividad racional virtuosa. La ética aristotélica se convierte en una ética de las virtudes, es decir, en la disposición de la persona de actuar de cierta manera (virtuosa) ante retos que enfrenta en circunstancias determinadas. Hay una serie de virtudes y rasgos de carácter que Aristóteles identifica como característicos de la persona. Las virtudes se clasifican como éticas y dianoéticas. Con esta clasificación se quiere decir que las virtudes éticas son producto del hábito, la costumbre y el entrenamiento mientras que las virtudes dianoéticas (intelectuales) son aquellas que se desarrollan por reflexión y por educación.

La estructura común a todas las virtudes es que todas se ubican entre dos extremos. Esta estructura permite al filósofo desarrollar su doctrina del “justo medio”. Uno puede errar moralmente por defecto o por exceso. Por ejemplo, ante una situación que infunde temor, uno puede reaccionar con temeridad e imprudencia (exagerando la confianza hasta arriesgar la vida) o puede comportarse como un cobarde. Reaccionar con cobardía implica pecar por defecto, mientras que reaccionar o actuar con temeridad sería pecar por exceso. El justo medio sería la valentía prudentemente manifestada. La glotonería (una especie de bulimia) como exceso sería el vicio ético en la necesidad de alimentarse y la anorexia (o ser remilgoso) sería el defecto. El justo medio reside en comer con moderación.

Nótese que esas observaciones para orientar la conducta ética (virtuosa) son de tipo formal, una especie de esquema cuyo contenido lo deberemos inferir de las circunstancias y de los contextos distintos en los que hay que tomar decisiones. Es una fórmula para tomar decisiones prudentes, pues la realidad es muy variable y los contextos también. Hay cierta ambigüedad en lo que consiste vida buena en la teoría ética aristotélica, pero en resumidas cuentas, se puede afirmar que la vida buena es

aquella en la cual la persona se dedica a la contemplación intelectual, a la vida teórica (*bíos theoretikós*). Por virtud de su dedicación a la deliberación intelectual, la persona ha desarrollado cierta sabiduría práctica para escoger aquella conducta que una “persona razonable” hubiera escogido ante determinadas circunstancias.

La propuesta deontológica kantiana. Saltando siglos en la historia de Occidente, conviene referirnos (aunque sea de manera muy somera) a uno de los esfuerzos intelectuales más ambiciosos —y quizás el más influyente de la filosofía moderna —por darle un fundamento universal y autónomo a la ética. Nos referimos a la filosofía de Immanuel Kant. La filosofía kantiana está expresada en términos muy abstractos (“abstrusos”, quizás sea el término más adecuado como caracterización de su estilo de expresión y pensar.)

Para Kant era un fenómeno indiscutible el hecho del conocimiento y el hecho de la moral en el sujeto humano. En su empeño por hacer inteligible y universal los postulados éticos, este filósofo se planteó las cuestiones siguientes: cuáles eran las condiciones que hacían posible el conocimiento y qué condiciones hacían posible la eticidad en los hombres. Al igual que Platón, Sócrates y Aristóteles, Kant apela a la razón teórica para dilucidar el problema de las condicionantes del conocimiento y de la razón práctica, para entender las condiciones de posibilidad de la moralidad. En otras palabras, bajo qué condiciones es legítimo afirmar que efectivamente se conoce, y bajo qué condiciones se puede afirmar que esta conducta es, o no es, moral.

Respecto al conocimiento de lo que nos circunda Kant establece que hay dos niveles posibles de hablar acerca de la realidad. En primer lugar, dice que sólo conocemos nuestras percepciones (fenómeno), pero no hay manera de conocer cómo son las cosas en sí (el noúmeno), de las cuales suponemos que las percepciones son expresión. La imposibilidad de conocer las cosas *en sí* nos viene del hecho de que la mente humana organiza los datos de la experiencia a través de conceptos que forman parte de la estructura de nuestra conciencia. La información que nos llega a través de las formas de la sensibilidad (espacio y tiempo que nos son dadas de modo innato) es procesada luego por otras categorías (conceptos tales como causa, cualidad, modo, etc.) El conocimiento resultante que alegamos tener es, en buena medida, una construcción de la estructura categorial de nuestra conciencia. La realidad no nos dicta lo que es sino que nosotros dictamos lo que sea la realidad.

Esa misma razón, en su utilización práctica, es la que origina nuestra capacidad para la conducta, juicios y conciencia moral. Kant afirma, más bien estipula, que el mundo ético supone la libertad y la autodeterminación

para hacerlo posible. En su obra famosa titulada *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant estipula igualmente que nada puede ser incondicionalmente bueno excepto una “buena voluntad”. En efecto dice: “Ni en el mundo, ni en general, fuera de él es posible pensar nada que pueda ser considerado bueno sin restricción excepto una buena voluntad” (Kant, 1990). [Sabremos si la voluntad es buena, sólo si las intenciones que la animan son buenas:] “La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice ni por su aptitud para alcanzar algún determinado fin propuesto previamente, sino que sólo es buena por el querer, es decir, en sí misma, y considerada por sí misma es, sin comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que por medio de ella pudiéramos realizar en provecho de alguna inclinación, y si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones”. Es la moral de la intención. En la conducta ética lo que cuenta es la intención con la que se realiza.

El deber se cumple sólo por el puro respeto al deber. No importan las consecuencias del acto, si el agente lo hizo obedeciendo la voluntad buena obligada por el deber. Según Kant, en el comportamiento que se juzga moralmente significativo, caben varias posibilidades: hay acciones que son ‘*contrarias al deber*’; hay acciones que son ‘*conforme al deber*’ y las que se realizan ‘*por respeto al deber*’, por el deber mismo. Ahora bien, ¿cómo puedo saber si mi conducta responde al deber? Este conocimiento es posible porque en nuestro interior surge la presión de una especie de imperativo que Kant llama el **imperativo categórico**. Esta expresión del imperativo categórico se parece a la llamada “voz de la conciencia”, al *daimon* interior de Sócrates, y es un dato que “descubrimos” como parte de nuestra conciencia, de nuestro ser íntimo. Como el imperativo categórico está en cada uno de los seres humanos, este hecho le confiere una categoría de universalidad a la conducta ética. Kant distingue entre el imperativo hipotético y el imperativo categórico. ‘Todos los imperativos mandan, o bien hipotéticamente, o bien categóricamente’. El primero sólo dice que si se quiere lograr un objetivo práctico, es cuestión de escoger el medio más efectivo de lograrlo. En el caso del imperativo categórico se elige una acción como objetivamente necesaria en sí misma, y no como medio para lograr otros fines. Este imperativo es una ley universal de la estructura de la conciencia humana. La exigencia de actuar éticamente perdería (según la versión kantiana) su carácter caprichoso y relativo, y se convierte en una categoría definitoria y universalizable.

La premisa del imperativo le permite a Kant sugerir un criterio formal para determinar si mi conducta es ética, es decir, si responde al deber. Hay varias formas de expresar

los requisitos del imperativo categórico:

“*Obra según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal*” (Kant, 1990, p.92)

“*Obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse, por tu voluntad, en ley universal de la naturaleza*” (ibid)

“*Obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio*” (ibid, p.104).

A la luz del imperativo ético kantiano, no podemos tratar al semejante humano como un medio, sino siempre como un fin en sí mismo. Reducir a medio, instrumentalizar la relación con el otro, sería contrario a la dignidad y grandeza del ser humano. La acción ética se torna en una iniciativa autónoma en cuanto nos convertimos en una especie de legislador universal, conciente de las implicaciones universales de nuestras acciones y decisiones. No hay que esperar indicaciones de afuera, no hay que obrar a base de las consecuencias convenientes, felices o trágicas, producto de nuestra acción libre y bienintencionada. Es la ley férrea de nuestra conciencia ética la que nos debe mover a actuar y no otras consideraciones —como la búsqueda de la felicidad o la compasión hacia el otro.

Las consecuencias sí importan, dicen los utilitaristas. No es la razón autosuficiente y legisladora, no es la intención ni la calidad del acto en sí mismo, sino las consecuencias de nuestra acción lo que le da matiz o legitimidad moral a nuestras acciones y decisiones, dirán (con algunas variantes) los filósofos conocidos como Utilitaristas. El utilitarismo es una forma del consecuencialismo ético, según el cual lo importante al momento de calibrar la eticidad de nuestras acciones, son las consecuencias. Según los exponentes ingleses más conocidos del utilitarismo —como Jeremy Bentham (1748-1832) y John Stuart Mill (1806-1873) —en nuestro actuar debemos tratar de producir el mayor bien (placer, bienestar, felicidad) al mayor número de personas posibles. Esta es la filosofía moral que se utiliza con mayor frecuencia para justificar las reformas sociales en el Estado de Bienestar —según descrito por la teoría política —como la manera más realista de atender los reclamos de justicia distributiva.

La premisa práctica de esta concepción moral parece ser que, toda vez que no es posible construir sociedades perfectas (como soñaba Platón), debemos transar por aspirar a producir el mayor bien posible al mayor número posible de personas, o dicho en sentido negativo, hacer el menor daño posible al menor número de personas. Maximizar la beneficencia y disminuir la maleficencia, o el daño, es la consigna moral que se deriva de esa afirmación. Esta concepción ética tiene el atractivo de su simplicidad,

su gran apelativo al sentido común y, según sus proponentes, está fundada en la observación psicológica de que las personas (al igual que todos seres vivos, como los animales no-humanos) rehuyen el dolor y tienden hacia el placer. Es decir, la versión de la moralidad humana debe responder a lo que generalmente somos y hacia lo que tendemos. Piensan que no es realista adoptar concepciones éticas tan formales y alejadas de lo que somos ordinariamente los seres humanos (como parece ser la teoría kantiana, por ejemplo.)

La versión del utilitarismo de Jeremy Bentham destacaba el placer como experiencia sensorial (*hedonismo ético*), pero John Stuart Mill insistió por su parte, que hay otros placeres superiores a los meramente sensoriales —como pudiera ser el caso de los placeres intelectuales, o sencillamente no-materiales —como la amistad y los placeres estéticos, por ejemplo. Sea sensorial, sea intelectual, la constante humana según el pensar utilitarista es la tendencia a preferir lo que complace, lo que nos agrada en cuanto produce alegría y felicidad. Algunos pensadores han llegado incluso a hablar del cálculo de la felicidad (*cálculo felicífico*) que debemos hacer antes de actuar. Así, si tengo tantas unidades de placer para distribuir ¿cómo podría distribuirlo de tal manera que produzca el máximo de placer y bienestar al mayor número de personas posibles? Como se puede apreciar, esta visión ética está pensada desde la perspectiva de la comunidad, de la colectividad, y no sólo desde la perspectiva del individuo —aunque ambos filósofos defienden la importancia de proteger las libertades individuales. En comparación con la ética kantiana, el discurso ético-utilitarista es más social. Kant parece conferirle mayor protagonismo al individuo autolegisador, en el que se destaca la grandeza del actuar humano como agente individual, urgido por el imperativo categórico íntimo. Si

en el utilitarismo hay cabida para hablar de algún imperativo, este sería de tipo social.

En la historia de la filosofía de Occidente, son innumerables los proyectos discursivos que han aspirado a depurar la ética de cualquier ingrediente de arbitrariedad. Hay filósofos que niegan la posibilidad, o la necesidad siquiera de adoptar una ética, pues de la contemplación de los hechos, de la observación de lo fáctico, no se desprende un deber. Consideraciones prácticas de convivencia y de organización de la vida en sociedad nos han convencido, sin embargo, de que la ética es un constructo social que permite conferirle sentido a la existencia. Sostengo que la ética es necesaria hoy en día porque ya los dioses no emiten decretos. Desde que Nietzsche sentenció que “Dios ha muerto”, nació la ética como un discurso alterno posible, racional, consensuado, negociado, en virtud del cual podemos los seres humanos en ambiente de libertad construir un mundo distinto al que la mera animalidad, o arbitrio genético conduciría. Por las razones que sean es un hecho que los seres humanos no sólo somos *homo sapiens*, *homo faber* y *homo loquens*, sino que también funcionamos como *homo ethicus*.

Bibliografía Mínima.

1. Aristóteles. Ética a Nicómaco. Barcelona, España: Ediciones Orbis; 1984.
2. Camps, Victoria (ed.). Historia de la ética. Barcelona, España: Editorial Crítica; 1992.
3. Kant, I. Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Madrid, España: Editorial, Espasa-Calpe; 1990.
4. Platón. La república. Madrid, España: Editorial Espasa-Calpe; 1995.
5. Singer, Peter (ed). A Companion to Ethics. USA: Basil Blackwell; 1991.