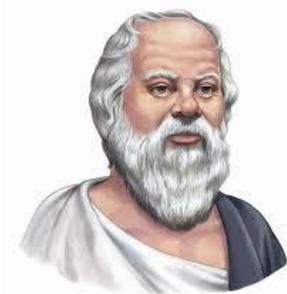


BREVE HISTORIA DE LA ÉTICA

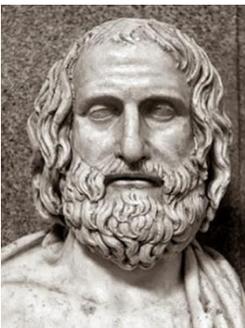


Sócrates y los sofistas

La ética, como ciencia o como disciplina filosófica fue iniciada por Sócrates, quien fue el primero que teorizó sobre los conceptos morales básicos: lo bueno y la virtud, Sócrates estaba rodeado de los sofistas cuya doctrina tenía como características el escepticismo, el relativismo y subjetivismo,

Protágoras -uno de los más célebres sofistas- expresó: “el hombre es la medida de todas las cosas”; “las cosas son para mí como a ti te parece que son”, estas frases aplicadas al terreno de la ética infieren que para él y los sofistas en general todos los conceptos y valores eran relativos

Sócrates no compartía esta manera de pensar, pues decía que si no se acepta la validez del conocimiento, no habrá ciencia ni moralidad porque la ciencia es la base de la moralidad, pero lo más importante para Sócrates era la virtud, sobre lo cual expresó “el mayor bien del hombre es hablar de la virtud todos los días de su vida” ya que la virtud es el hábito de obrar bien, la virtud es entonces el único bien y solamente la virtud nos puede traer una felicidad perpetua e inalterable, porque la virtud siempre tiene la medida justa: nada le falta” [2].



Protágoras

Protágoras fue el primer sofista del que tenemos noticia. Nació en Abdera, en la costa N del Mar Egeo, aproximadamente en el año 490 a.deC. y vivió en Atenas y Sicilia. En Atenas, lugar donde adquirió una gran fama, se hizo amigo de Pericles y se dedicó a la enseñanza basada en el arte del discurso persuasivo, ejercitando a los jóvenes en las técnicas de argüir a favor de las dos caras de un mismo argumento.

Entre sus labores profesionales se le encomendó la elaboración de un código penal para Turios. Entre sus obras se encuentran:

- ✓ *Sobre la verdad*, llamada también Discursos demoleadores, que comienza con su famosa declaración del hombre como medida.
- ✓ *Antilogías* o *Argumentos contrarios*
- ✓ *Sobre los dioses*

Sin embargo, la dificultad principal de conocer sus principios filosóficos estriba en que las fuentes de conocimiento sobre Protágoras provienen de sus mayores oponentes: Platón y Aristóteles.

De vuelta a su tierra natal, Protágoras murió ahogado en un naufragio después de ser desterrado de Atenas, donde fue juzgado por impiedad (fundamentalmente por su agnosticismo sobre la creencia en los dioses).

El relativismo de Protágoras

Protágoras defendió un relativismo del conocimiento y de los valores, esto es, negó que existieran valores y verdades universales para todos los hombres.

"El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son, en tanto que son, y de las que no son, en cuanto que no son"

No hay verdades objetivas, absolutas y universales, sino que las cosas son tal y como son percibidas por cada uno de nosotros. Este relativismo se aplica a todos los ámbitos de nuestra existencia.

Por ejemplo, lo que para una persona sana es un sabor agradable, para un enfermo es amargo. ¿está confundida la persona enferma? Protágoras dirá que para él, en su situación, la verdad es que el sabor es amargo.

El relativismo impide establecer un criterio de verdad, teniendo todas las opiniones la misma validez. Esto nos lleva a poder permitarnos defender tesis contrarias al mismo tiempo, técnica en la que el filósofo destacó con maestría y que fue duramente criticada por Platón y Aristóteles.

Sin embargo, según Guthrie, Protágoras difuminó la radicalidad de este criterio hacia una postura utilitarista: aunque todas las opiniones particulares tengan la misma validez, algunas son más ventajosas que otras. En el caso mencionado anteriormente, es ventajoso para el enfermo volver a reestablecer el sabor que tenían los alimentos antes de la enfermedad.

El relativismo de los valores implica que una misma cosa o acción puede ser buena para un sujeto y mala para otro. Es más, una acción puede ser mala o buena para un mismo sujeto dependiendo de cada circunstancia, y en la medida en que él lo crea así.

Nómos y Physis

Nómos significa ley moral y política, ya sea en forma de usos y costumbres recibidas de la tradición, como en forma de leyes formales y normas obligatorias que codifican la vida en comunidad y que son respaldadas por la autoridad del estado.

Con el término *physis* los griegos denominaban a la naturaleza como principio que no depende de los acontecimientos humanos. La naturaleza se rige por leyes universales y permanentes.

En el siglo V los términos *nómos* y *physis*, lo artificial y lo natural, eran considerados opuestos y mutuamente excluyentes. Las leyes de los hombres son fruto de un pacto, de un consenso humano y no fruto de un principio divino.

Las leyes no son principios innatos, sino adquiridos con esfuerzo. Los *nómoi* nos permiten vivir en comunidad y diferenciarnos de las bestias que viven en un continuo estado de conflicto y agresión. En este sentido, la concepción del *nómoi* como opuesto a la naturaleza implica la aceptación de la idea de progreso de la humanidad, que, con su inteligencia, se ha levantado a sí misma con su propio esfuerzo.

Pues bien, aunque la ley sea meramente convencional y, por tanto, modificable, Protágoras defiende que hay que mantener las leyes que ya se poseen, si estas parecen buenas a la mayoría. La vida en comunidad es necesaria para la supervivencia de la especie humana y, sin leyes, nos veríamos abocados a vivir en un estado de naturaleza.

El agnosticismo

Protágoras fue acusado de impiedad y obligado a dejar Atenas por ese motivo. En un escrito suyo "Sobre los dioses", el sofista niega la posibilidad de un conocimiento de la realidad que vaya más allá de las apariencias sensibles:

De los dioses no puedo saber ni que son, ni que no son, ni qué aspecto tienen; pues múltiple es lo que me impide saber: tanto la no patencia (de lo ente mismo), como el ser breve de la vida del hombre.

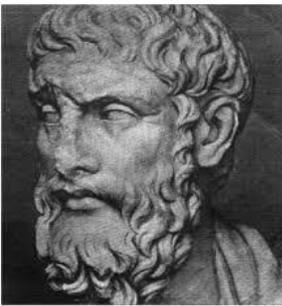
Protágoras criticó las supersticiones y los ritos religiosos de su tiempo, pero mantuvo siempre una postura agnóstica y escéptica, no atea.

Reconsideración de los "sofistas"

La mala reputación que posteriormente adquirieron los sofistas es debida en gran parte a la interpretación que hace Platón de ellos, en varias de sus obras. Originariamente el término "sophistés" era sinónimo de sabio y como tal fue utilizado por Heródoto para referirse a Solón y a Pitágoras, o tradicionalmente para referirse a los sabios en Grecia. Por lo demás, las acusaciones de Platón de que cobraban por enseñar, o de que eran relativistas y que sus teorías conducían al escepticismo, y que tanto influyeron históricamente en la consideración negativa de los sofistas, no pueden dejar de resultar ridículas en nuestros días.

Los sofistas no formaron una escuela, aunque sus enseñanzas poseían características comunes entre las que podemos destacar:

- a) El interés por el hombre y la sociedad, en relación con la creciente reflexión sobre el fenómeno de la civilización y la cultura;
- b) El mantenimiento de una posición relativista, tanto respecto a la posibilidad del conocimiento como respecto a las formas de organización social y política del hombre;
- c) La consecuente distinción entre las leyes sociales (nómos) que se consideran un mero producto humano y las leyes de la naturaleza (physis), dando lugar al estudio y teorización de la oposición entre convención y naturaleza;
- d) El interés por la retórica y la erística, en una sociedad democrática en la que el dominio de la palabra y del discurso significaba el éxito y la consideración de sus miembros; ello les convertiría en los educadores de la sociedad ateniense y en los primeros pedagogos, especialistas en el arte de enseñar, estudiosos y conocedores de sus dificultades y recursos;
- e) Por último, lejos de un interés especulativo, lo que guiaba la investigación de los sofistas era la finalidad práctica, es decir: enseñar el arte de vivir y de gobernar.



Epicúreo

El epicureísmo es un sistema filosófico enseñado por Epicuro de Samos, filósofo ateniense del siglo IV a. C. y seguido después por otros filósofos, llamados epicúreos.

En el año 306 a. C. Epicuro adquirió la finca llamada "El Jardín" en las afueras de Atenas y fundó su escuela de filosofía. Formada tanto por varones como por mujeres (gran novedad en las escuelas griegas), en ella vivió aislado de la vida política y de la sociedad, practicando la amistad y la vida estética y de conocimiento.

Epicuro proponía la realización de la vida buena y feliz mediante la administración inteligente de placeres y dolores, la ataraxia y los vínculos de amistad entre sus correligionarios. Este placer no debía limitarse sólo al cuerpo, como preconizaba el hedonismo cirenaico, sino que debía ser también intelectual, ya que el hombre es un todo. Además, para Epicuro la presencia del placer o felicidad era un sinónimo de la ausencia de dolor, o de cualquier tipo de aflicción: el hambre, la tensión sexual, el aburrimiento, etc. Era un equilibrio perfecto entre la mente y el cuerpo que proporcionaba la serenidad o ataraxia. El placer puro es el bien supremo, el dolor el mal supremo. Los placeres y sufrimientos son consecuencia de la realización o impedimento de los apetitos. Epicuro distingue entre tres clases de **apetitos**:

- ⇒ **Los naturales y necesarios**, como comer y beber, que son fáciles de satisfacer;
- ⇒ **Los naturales pero no necesarios**, como los eróticos: no son difíciles de dominar y no se necesitan para la felicidad;

⇒ **Los no naturales ni necesarios**, como las drogas; éstos hay que rechazarlos completamente.

También distinguía entre dos tipos de **placeres**, basados en la división del hombre en dos entes diferentes pero unidos, el cuerpo y el alma:

⇒ **Placeres del cuerpo:** aunque considera que son los más importantes, en el fondo su propuesta es la renuncia de estos placeres y la búsqueda de la carencia de apetito y dolor corporal;

⇒ **Placeres del alma:** el placer del alma es superior al placer del cuerpo: el corporal tiene vigencia en el momento presente, pero es efímero y temporal, mientras que los del alma son más duraderos y además pueden eliminar o atenuar los dolores del cuerpo.

Pese a que el placer es un bien y el dolor un mal, hay que administrar inteligentemente el placer y dolor: en ocasiones debemos rechazar placeres a los que les siguen sufrimientos mayores y aceptar dolores cuando se siguen de placeres mayores. La razón representa un papel decisivo en lo que respecta a nuestra felicidad, nos permite alcanzar la total imperturbabilidad (ataraxia (equilibrio emocional)), la cual Epicuro compara con un mar en calma cuando ningún viento lo azota y nos da libertad ante las pasiones, afectos y apetitos.

La finalidad de la filosofía de Epicuro no era teórica, sino más bien práctica. Buscaba sobre todo procurar el sosiego necesario para una vida feliz y placentera en la que los temores al destino, los dioses o la muerte quedaran definitivamente eliminados. Para ello se fundamentaba en una teoría empirista del conocimiento, en una física atomista inspirada en las doctrinas de Leucipo y Demócrito, y en una ética hedonista.

El hombre debía rechazar la enseñanza de miedos y supersticiones. No había motivo para temer a los dioses porque estos, si bien existen, no pueden relacionarse con nosotros ni para ayudar ni para castigar, y por tanto ni su temor ni su rezo o veneración posee utilidad práctica. La muerte tampoco puede temerse, porque siendo nada, no puede ser algo para nosotros: mientras vivimos no está presente y cuando está presente nosotros no estamos ya. El dolor y el mal se evitan fácilmente porque ningún tormento dura demasiado y cuanto más intenso es menos dura.

El epicureísmo es una doctrina de un paganismo típicamente laico y mediterráneo y en este ámbito ganó gran número de seguidores que la consideraron una doctrina verdadera que solucionaba todos los problemas. Su escuela de pensamiento perduró largamente aun siete siglos tras la muerte de Epicuro; pero después fue casi relegada al olvido al advenir la Edad Media, periodo en el que se perdió o fue destruida la mayoría de los escritos de este filósofo griego a causa del rechazo que por sus ideas experimentó el Cristianismo, que no pudo adaptarlas a su sistema de creencias por la visión cristiana del dolor.

El Epicureismo destaca tres partes importantes, implicadas mutuamente:

canónica ⇒ por la cual se establece la diferencia entre verdad y error

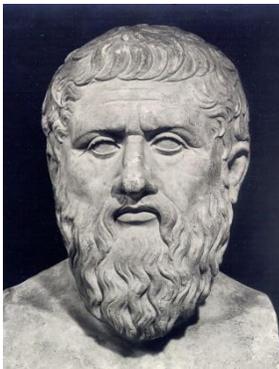
<i>física</i>	⇒	por la cual se adquiere un conocimiento verdadero sobre la naturaleza de las cosas
<i>ética</i>	⇒	por la cual se alcanza la verdadera felicidad, en esta última se tiene que todo hombre es mortal y en consecuencia la felicidad debe darse en esta vida

Así la norma de moralidad es buscar el placer y evitar el dolor, siendo el fin supremo del hombre ya que el bien máximo en esta vida es la felicidad entendida como *ataraxia* (equilibrio emocional)

Un acto humano será (moralmente) virtuoso o bueno si conduce al placer, el cual debe ser ético o puro, puesto que debe excluir los goces del cuerpo a las pasiones del alma, pues producen siempre dolor, esto se logra mediante la templanza.

Se debe distinguir y superar con serenidad y valor los males inevitables, lo cual se logran mediante la fortaleza, también se debe calcular qué objetos proporcionan un mínimo de dolor y un máximo de placer, en este sentido la virtud se convierte en prudencia.

Así el placer máximo es aquel que exige serenidad, moderación y desprecio de deseos y temores, tal placer se da en la amistad; luego entonces el ideal ético se identifica con el del sabio, como conocedor de la naturaleza verdadera de las cosas, pues puede eliminar con el saber, el error. Y sólo quien busca la verdad está en camino de encontrar la felicidad o el placer.



La ética de Platón

Al igual que ocurre con los otros aspectos de su filosofía la ética no es objeto de un tratado específico en el que se aborde el tema sistemáticamente. El hecho de que muchos de los diálogos platónicos comiencen con alguna interrogación acerca de la virtud en general, o de determinadas virtudes en particular, muestra claramente, sin embargo, que el interés por el análisis del comportamiento humano no es algo accidental en Platón. Como hemos visto en su concepción de la ciudad ideal, el objetivo de la vida del hombre no puede reducirse a la satisfacción de sus necesidades materiales; más allá de éstas, el hombre debe ser objeto de un desarrollo completo de su personalidad, de acuerdo con las partes más elevadas de su alma, la irascible y la racional, con el fin de alcanzar una felicidad identificada con la armonía de su vida.

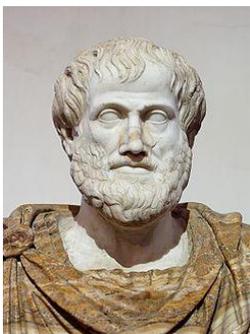
Justicia y ética

Si la justicia en la ciudad reside en que cada clase social haga lo que debe hacer, la justicia en el hombre residirá también en que cada parte del alma haga lo que debe. Ello implica que la vida buena para el hombre es una vida en la que se atiendan las necesidades "materiales" y "espirituales". Como vimos anteriormente la idea de que el hombre debe dar las espaldas a todo lo que signifique materia o tenga algo que ver con la corporeidad, defendida en el Fedón,

no será mantenida en los diálogos posteriores, en los que el alma deja de ser considerada como una entidad simple y enfrentada al cuerpo, y pasa a ser considerada como una entidad en la que podemos distinguir tres partes diferenciadas que permiten explicar, entre otras cosas, los conflictos psicológicos de la vida del hombre, las distintas tendencias que configuran su naturaleza. El conocimiento y la satisfacción de las necesidades intelectuales deben ir acompañados de salud, moderación en el disfrute de los bienes materiales, etc., lo que pone de manifiesto hasta qué punto la idea de que Platón rechaza de un modo absoluto lo corporal es injustificada. En el Banquete, por ejemplo, podemos observar cómo a través del Eros Platón concibe el ascenso hacia las Ideas partiendo del amor a la belleza que observamos en las cosas sensibles, luego a la belleza en el ser humano, hasta alcanzar la contemplación de la Belleza en sí, que se identifica con el Bien del que nos habla en la República y que representaría el grado superior de conocimiento.

El verdadero bien del hombre, la felicidad, habrá de alcanzarse mediante la práctica de la virtud. Pero ¿qué es la virtud?. Platón acepta fundamentalmente la identificación socrática entre virtud y conocimiento. La falta de virtud no supone una perversión de la naturaleza humana; por su propia naturaleza el hombre busca el bien para sí, pero si desconoce el bien puede tomar como bueno, erróneamente, cualquier cosa y, en consecuencia, actuar incorrectamente; la falta de virtud es equivalente, pues, a la ignorancia. Sólo quien conoce la Idea de Bien puede actuar correctamente, tanto en lo público como en lo privado, nos dice Platón en la República, al terminar la exposición y análisis del mito de la caverna. Cuando alguien elige una actuación que es manifiestamente mala lo hace, según Platón, creyendo que el tipo de conducta elegida es buena, ya que nadie opta por el mal a sabiendas y adrede. En este sentido la virtud cardinal sería la prudencia, la capacidad de reconocer lo que es verdaderamente bueno para el hombre y los medios de que dispone para alcanzarlo. La dependencia con respecto al intelectualismo socrático es clara en la reflexión ética de Platón.

En la República nos habla Platón de cuatro virtudes principales: la sabiduría, el coraje o fortaleza de ánimo, la templanza y la justicia. Como hemos visto, establece una correspondencia entre cada una de las virtudes y las distintas partes del alma y las clases sociales de la ciudad ideal. La parte más elevada del alma, la parte racional, posee como virtud propia la sabiduría; pero la justicia, la virtud general que consiste en que cada parte del alma cumpla su propia función, estableciendo la correspondiente armonía en el hombre, impone los límites o la proporción en que cada una de las virtudes ha de desarrollarse en el hombre. El hecho de que Platón tenga una concepción absoluta del Bien hace que la función de la parte racional del alma siga siendo fundamental en la organización de la vida práctica del hombre, de su vida moral.



La Ética aristotélica: la Ética a Nicómaco

La Teoría ética aristotélica

Aristóteles expone sus reflexiones éticas en la "Ética a Nicómaco", fundamentalmente. Sus otras dos obras sobre el tema son la "Ética a

Eudemo", que recoge elementos de la reflexión aristotélica de su período de juventud y, por lo tanto, anteriores a la teoría de la sustancia, por lo que contienen algunos vestigios de platonismo; y la "Gran Moral", en la que se resumen las ideas fundamentales de la "Ética a Nicómaco", por lo que lo que coincide con el Aristóteles de la madurez; ninguna de ellas aporta, pues, algo distinto a lo expuesto en la "Ética a Nicómaco" (en la "Ética a Eudemo", por ejemplo, se repiten textualmente cuatro de los libros de la "nicomáquea").

La ética de Platón, al igual que la socrática, identificaba el bien con el conocimiento, caracterizándose por un marcado intelectualismo. Por naturaleza el hombre tiende a buscar el bien, por lo que bastaría conocerlo para obrar correctamente; el problema es que el hombre desconoce el bien, y toma por bueno lo que le parece bueno y no lo que realmente es bueno. De ahí que Platón en la República, en la explicación del mito de la caverna, insista en que la Idea del Bien debe necesariamente conocerla quien quiera proceder sabiamente tanto en su vida privada como en su vida pública, una Idea de Bien que es única y la misma para todos los hombres. Para Aristóteles, sin embargo, en consonancia con su rechazo de la subsistencia de las formas, no es posible afirmar la existencia del "bien en sí", de un único tipo de bien: del mismo modo que el ser se dice de muchas maneras, habrá también muchos tipos de bienes.

Todo arte y toda investigación científica, lo mismo que toda acción y elección parecen tender a algún bien; y por ello definieron con toda pulcritud el bien los que dijeron ser aquello a que todas las cosas aspiran. (*Aristóteles, Ética a Nicómaco, libro 1,1*).

Siendo como son en gran número las acciones y las artes y ciencias, muchos serán por consiguiente los fines. Así, el fin de la medicina es la salud; el de la construcción naval, el navío; el de la estrategia, la victoria, y el de la ciencia económica, la riqueza. (*Aristóteles, Ética a Nicómaco, libro 1,1*)

La *Ética a Nicómaco* comienza afirmando que toda acción humana se realiza en vistas a un fin, y el fin de la acción es el bien que se busca. El fin, por lo tanto, se identifica con el bien. Pero muchas de esas acciones emprendidas por el hombre son un "instrumento" para conseguir, a su vez, otro fin, otro bien. Por ejemplo, nos alimentamos adecuadamente para gozar de salud, por lo que la correcta alimentación, que es un fin, es también un instrumento para conseguir otro fin: la salud. ¿Hay algún fin último? Es decir, ¿Hay algún bien que se persiga por sí mismo, y no como instrumento para alcanzar otra bien? Aristóteles nos dice que la felicidad es el bien último al que aspiran todos los hombres por naturaleza. La naturaleza nos impele a buscar la felicidad, una felicidad que Aristóteles identifica con la buena vida, con una vida buena. Pero no todos los hombres tienen la misma concepción de lo que es una vida buena, de la felicidad: para unos la felicidad consiste en el placer, para otros en las riquezas, para otros en los honores, etc. ¿Es posible encontrar algún hilo conductor que permita decidir en qué consiste la felicidad, más allá de los prejuicios de cada cual?

No se trata de buscar una definición de felicidad al modo en que Platón busca la Idea de Bien, toda vez que el intelectualismo platónico ha sido ya rechazado. La ética no es, ni puede ser, una ciencia, que dependa del conocimiento de la definición universal del Bien, sino una reflexión práctica encaminada a la acción, por lo que ha de ser en la actividad humana en

donde encontremos los elementos que nos permitan responder a esta pregunta. Cada sustancia tiene una función propia que viene determinada por su naturaleza; actuar en contra de esa función equivale a actuar en contra de la propia naturaleza; una cama ha de servir para dormir, por ejemplo, y un cuchillo para cortar: si no cumplen su función diremos que son una "mala" cama o un "mal" cuchillo. Si la cumplen, diremos que tienen la "virtud" (areté) que le es propia: permitir el descanso o cortar, respectivamente; y por lo tanto diremos que son una "buena" cama y un "buen" cuchillo. La virtud, pues, se identifica con cierta capacidad o excelencia propia de una sustancia, o de una actividad (de una profesión, por ejemplo).

Del mismo modo el hombre ha de tener una función propia: si actúa conforme a esa función será un "buen" hombre; en caso contrario será un "mal" hombre. La felicidad consistirá por lo tanto en actuar en conformidad con la función propia del hombre. Y en la medida en que esa función se realice, podrá el hombre alcanzar la felicidad. Si sus actos le conducen a realizar esa función, serán virtuosos; en el caso contrario serán vicios que le alejarán de su propia naturaleza, de lo que en ella hay de característico o excelente y, con ello, de la felicidad.

Si queremos resolver el problema de la felicidad, el problema de la moralidad, hemos de volvernos hacia la naturaleza del hombre, y no hacia la definición de un hipotético "bien en sí". Ahora bien, el hombre es una sustancia compuesta de alma y cuerpo, por lo que junto a las tendencias apetitivas propias de su naturaleza animal encontraremos tendencias intelectivas propias de su naturaleza racional. Habrá, pues, dos formas propias de comportamiento y, por lo tanto, dos tipos de virtudes: las virtudes éticas (propias de la parte apetitiva y volitiva de la naturaleza humana) y las virtudes dianoéticas (propias de la diánoia, del pensamiento, de las funciones intelectivas del alma).

Siendo, pues, de dos especies la virtud: intelectual y moral, la intelectual debe sobre todo al magisterio su nacimiento y desarrollo, y por eso ha menester de experiencia y de tiempo, en tanto que la virtud moral (ética) es fruto de la costumbre (éthos), de la cual ha tomado su nombre por una ligera inflexión del vocablo (éthos). (*Aristóteles, Ética a Nicómaco", libro 2,1*)

La Ética aristotélica: virtudes éticas y virtudes dianoéticas

Las virtudes éticas

A lo largo de nuestra vida nos vamos forjando una forma de ser, un carácter (éthos), a través de nuestras acciones, en relación con la parte apetitiva y volitiva de nuestra naturaleza. Para determinar cuáles son las virtudes propias de ella, Aristóteles procederá al análisis de la acción humana, determinando que hay tres aspectos fundamentales que intervienen en ella: la volición, la deliberación y la decisión. Es decir, queremos algo, deliberamos sobre la mejor manera de conseguirlo y tomamos una decisión acerca de la acción que debemos emprender para alcanzar el fin propuesto. Dado que Aristóteles entiende que la voluntad está naturalmente orientada hacia el bien, la deliberación no versa sobre lo que queremos, sobre la volición, sino solamente sobre los medios para conseguirlo; la naturaleza de cada sustancia tiende hacia determinados fines que le son propios, por lo que también en el hombre los fines

o bienes a los que puede aspirar están ya determinados por la propia naturaleza humana. Sobre la primera fase de la acción humana, por lo tanto, sobre la volición, poco hay que decir. No así sobre la segunda, la deliberación sobre los medios para conseguir lo que por naturaleza deseamos, y sobre la tercera, la decisión acerca de la conducta que hemos de adoptar para conseguirlo. Estas dos fases establecen una clara subordinación al pensamiento de la determinación de nuestra conducta, y exigen el recurso a la experiencia para poder determinar lo acertado o no de nuestras decisiones. La deliberación sobre los medios supone una reflexión sobre las distintas opciones que se me presentan para conseguir un fin; una vez elegida una de las opciones, y ejecutada, sabré si me ha permitido conseguir el fin propuesto o me ha alejado de él. Si la decisión ha sido correcta, la repetiré en futuras ocasiones, llegando a "automatizarse", es decir, a convertirse en una forma habitual de conducta en similares ocasiones.

Es la repetición de las buenas decisiones, por lo tanto, lo que genera en el hombre el hábito de comportarse adecuadamente; y en éste hábito consiste la virtud para Aristóteles. (No me porto bien porque soy bueno, sino que soy bueno porque me porto bien). Por el contrario, si la decisión adoptada no es correcta, y persisto en ella, generaré un hábito contrario al anterior basado en la repetición de malas decisiones, es decir, un vicio. Virtudes y vicios hacen referencia por lo tanto a la forma habitual de comportamiento, por lo que Aristóteles define la virtud ética como un hábito, el hábito de decidir bien y conforme a una regla, la de la elección del término medio óptimo entre dos extremos.

La virtud es, por tanto, un hábito selectivo, consistente en una posición intermedia para nosotros, determinada por la razón y tal como la determinaría el hombre prudente. Posición intermedia entre dos vicios, el uno por exceso y el otro por defecto. Y así, unos vicios pecan por defecto y otros por exceso de lo debido en las pasiones y en las acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por lo cual, según su sustancia y la definición que expresa su esencia, la virtud es medio, pero desde el punto de vista de la perfección y del bien, es extremo. (*Aristóteles, Ética a Nicómaco, libro 2, 6*)

Este término medio, nos dice Aristóteles, no consiste en la media aritmética entre dos cantidades, de modo que si consideramos poco 2 y mucho 10 el término medio sería 6. ("Si para alguien es mucho comer por valor de diez minas, y poco por valor de 2, no por esto el maestro de gimnasia prescribirá una comida de seis minas, pues también esto podría ser mucho o poco para quien hubiera de tomarla: poco para Milón, y mucho para quien empiece los ejercicios gimnásticos. Y lo mismo en la carrera y en la lucha. Así, todo conocedor rehuye el exceso y el defecto, buscando y prefiriendo el término medio, pero el término medio no de la cosa, sino para nosotros"). No hay una forma de comportamiento universal en la que pueda decirse que consiste la virtud. Es a través de la experiencia, de nuestra experiencia, como podemos ir forjando ese hábito, mediante la persistencia en la adopción de decisiones correctas, en que consiste la virtud. Nuestras características personales, las condiciones en las que se desarrolla nuestra existencia, las diferencias individuales, son elementos a considerar en la toma de una decisión, en la elección de nuestra conducta. Lo que para uno puede ser excesivo, para otro puede convertirse en el justo término medio; la virtud mantendrá su nombre en ambos casos, aunque actuando de dos formas distintas. No hay una forma universal de comportamiento y sin embargo tampoco se afirma la relatividad de la virtud.

Las virtudes dianoéticas

Si para determinar las virtudes éticas partía Aristóteles del análisis de la acción humana, para determinar las virtudes dianoéticas partirá del análisis de las funciones de la parte racional o cognitiva del alma, de la diánoia. Ya nos hemos referido estas funciones al hablar del tema del conocimiento: la función productiva, la función práctica y la función contemplativa o teórica. A cada una de ellas le corresponderá una virtud propia que vendrá representada por la realización del saber correspondiente.

El conocimiento o dominio de un arte significa la realización de la función productiva. A la función práctica, la actividad del pensamiento que reflexiona sobre la vida ética y política del hombre tratando de dirigirla, le corresponde la virtud de la prudencia (phrónesis) o racionalidad práctica. Mediante ella estamos en condiciones de elegir las reglas correctas de comportamiento por las que regular nuestra conducta. No es el resultado, pues, de la adquisición de una ciencia, sino más bien el fruto de la experiencia. La prudencia es una virtud fundamental de la vida ética del hombre, sin la cual difícilmente podremos adquirir las virtudes éticas. Aplicada a las distintas facetas de la vida, privada y pública, del hombre tenemos distintos tipos de prudencia (individual, familiar, política).

Por lo que respecta a las funciones contemplativas o teóricas, propias del conocimiento científico, (Matemáticas, Física, Metafísica,) la virtud que les corresponde es la sabiduría (sophía). La sabiduría representa el grado más elevado de virtud, ya que tiene por objeto la determinación de lo verdadero y lo falso, del bien y del mal. El hábito de captar la verdad a través de la demostración, la sabiduría, representa el nivel más elevado de virtud al que puede aspirar el hombre, y Aristóteles la identifica con la verdadera felicidad.

En efecto, el saber teórico no "sirve" para nada ulterior, no es un medio para ningún otro fin, sino que es un fin en sí mismo que tiene su placer propio; sin embargo, como hemos visto al analizar las virtudes éticas, el hombre debe atender a todas las facetas de su naturaleza, por lo que necesariamente ha de gozar de un determinado grado de bienestar material si quiere estar en condiciones de poder acceder a la sabiduría. Será un deber del Estado, por lo tanto, garantizar que la mayoría de los ciudadanos libres estén en condiciones de acceder a los bienes intelectuales. Pero este es un tema que enlaza ya con la Política y con el sentido social de la vida del hombre, que veremos en el próximo apartado.



La Ética formal kantiana

La Ética formal

El conocimiento moral no es un conocimiento del ser, de lo que es, sino un conocimiento de lo que debe ser; no un conocimiento del comportamiento real y efectivo de los hombres, sino un conocimiento del comportamiento que deberían observar los hombres. En este sentido, dicho conocimiento no se puede verificar; cuando decimos que los hombres deberían comportarse de tal o cual manera estamos afirmando que ese comportamiento es necesario y universal, y esas son las características de lo a priori. Y ya

hemos visto cómo Kant explicaba la imposibilidad de derivar de la experiencia algo que fuese necesario y universal: el primer objetivo del conocimiento moral, por lo tanto, consistirá en identificar cuáles son los elementos a priori de la moralidad.

Kant distingue un **uso teórico** y un **uso práctico** de la razón. En su uso teórico, que Kant estudia en la "Crítica de la razón pura", la razón constituye o configura el objeto que se da en la intuición, mediante la aplicación de las categorías; en su uso práctico, que estudiará en la "Fundamentación de la metafísica de las costumbres" y en la "Crítica de la razón práctica", la razón es la fuente de sus objetos: la producción de elecciones o decisiones morales de acuerdo con la ley que procede de ella misma.

Todos los sistemas éticos anteriores habían partido de una determinada concepción del bien, como objeto de la moralidad, creyendo que ese bien determinaba la moralidad, lo que debía ser. Sin embargo, del mismo modo que el conocimiento teórico no está determinado por el objeto, sino que éste se encuentra determinado por las condiciones a priori de la sensibilidad y del entendimiento, el conocimiento moral tampoco estará determinado por el objeto, sino más bien el objeto de la moralidad determinado por ciertas condiciones a priori de la moralidad. (Del mismo modo que Kant había provocado una "revolución copernicana" en el ámbito del uso teórico de la razón, provocará otra revolución similar en el ámbito del uso práctico de la razón). Estas condiciones, siendo a priori, no pueden contener nada empírico: sólo han de contener la forma pura de la moralidad. En consecuencia, las leyes de la moralidad han de tener un carácter universal y necesario.

La base de la obligación, del deber ser, no puede fundarse en nada empírico, pues: aunque deba referirse al hombre, como ser racional, no puede fundarse ni en la naturaleza humana ni en las circunstancias humanas, sino que ha de ser a priori. De ahí la crítica de Kant a los sistemas morales fundados en contenidos empíricos, a los que llamaremos éticas materiales. En primer lugar, todas ellas son a posteriori: de alguna manera todas ellas identifican el bien con la felicidad, y consideran bueno el objeto hacia el que tiende la naturaleza humana considerada empíricamente, aceptando la determinación de la voluntad por objetos ofrecidos al deseo.

Además de proponer distintos bienes, entre los que no hay posibilidad de ponerse de acuerdo, lo que pone de manifiesto su falta de universalidad, al estar basadas en la experiencia carecen de la necesidad y universalidad necesaria de la que deben gozar las leyes morales. En segundo lugar las normas que proponen tienen un carácter hipotético, condicional: si quieres alcanzar la felicidad (algo distinto para cada sistema) has de comportarte de acuerdo con esta norma. Al estar sometida la norma a una condición sólo tiene valor si se acepta dicha condición, lo que, además de significar que se actúa por un interés, implica que la validez de la norma para conseguir el fin que se propone sólo puede ser comprobada experimentalmente, por lo que tampoco puede tener carácter universal y necesario.

Por lo demás, y en tercer lugar, esos sistemas éticos son heterónomos: el hombre recibe la ley moral desde fuera de la razón, por lo que en realidad no está actuando libremente, perdiendo la capacidad de autodeterminación de su conducta, la autonomía de la voluntad. ¿Que valor puede tener una norma moral que no es universal y necesaria, cuyo cumplimiento

está sometido a la consecución de un objetivo, un interés, y que propone al hombre renunciar a la libertad, a la autonomía de su voluntad?

La moralidad no puede fundarse en nada empírico. Una norma moral ha de ser universal, ha de valer para todos los hombres en todas circunstancias, y ha de ser necesaria, ha de cumplirse cumplirse por sí misma. Ha de ser, por lo tanto, de carácter formal; no puede establecer ningún bien o fin de la conducta, ni puede decirnos cómo tenemos que actuar: ha de contener sólo la forma de la moralidad. "Es imposible imaginar nada en el mundo o fuera de él que pueda ser llamado absolutamente bueno, excepto la buena voluntad". Con esta frase comienza la "Fundamentación de la metafísica de las costumbres". ¿Qué entiende Kant por una buena voluntad?. Una voluntad que obra por deber, es decir, no por interés, o por inclinación o por deseo. ¿Y qué es obrar por deber?: obrar por reverencia o respeto a la ley moral que la voluntad se da a sí misma. Kant distingue aquí entre obrar "por deber" y obrar "conforme al deber": puede ocurrir que actúe por algún interés particular y esa actuación coincida con la ley moral; en ese caso estoy actuando "conforme al deber".

Obrar "por deber", sin embargo, cuando mi actuación no persigue ningún interés particular, ni es el resultado de una inclinación o un deseo, sino que está motivada solamente por reverencia o respeto a la ley moral, independientemente de que mi actuación pueda tener consecuencias positivas o negativas para mi persona. La ley moral se basa en la noción de deber; y en la medida en que la ley moral pretende regular nuestra conducta ha de contener alguna orden o algún mandato. Pero como la ley moral es universal y necesaria la orden o mandato que contengan ha de ser categórico, es decir, no puede estar sometido a ninguna condición (no puede ser hipotético). A la fórmula en la que se expresa ese mandato u orden de la ley moral la llamará Kant imperativo categórico.

Ahora bien, como la ley moral no puede contener nada empírico, el imperativo categórico en que se expresa tampoco podrá tener ningún contenido empírico, sino sólo la forma pura de la moralidad. En la "Fundamentación" Kant nos da tres definiciones distintas del imperativo categórico:

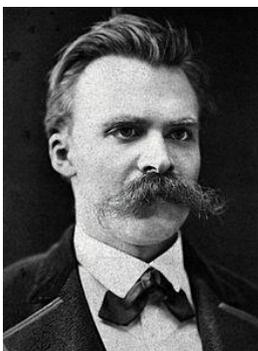
- 1.-"Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley universal".
- 2.-"Obra como si la máxima de acción hubiera de convertirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza".
- 3.-"Obra de tal manera que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca como un medio".

Ninguna de estas formulaciones contiene nada empírico, sino sólo la forma de la moralidad. No nos dice cómo tenemos que comportarnos concretamente, ni nos da ninguna norma, ni nos propone ningún fin interesado. Al mismo tiempo, contiene una exigencia de universalidad y necesidad, pero garantizando la autodeterminación de la voluntad, su autonomía, su libertad. La voluntad, en efecto, no queda determinada por ningún elemento empírico, por lo que es libre, y el imperativo por el que se regula no contiene ninguna norma concreta de conducta, por lo que la voluntad tendrá que darse a sí misma la norma de conducta, por lo que es autónoma.

Los postulados de la razón práctica.

¿Pero es posible la libertad de la voluntad? Los resultados de la "Crítica de la razón pura" nos conducían a la distinción general de todos los objetos en fenómenos y nouómenos. En cuantos fenómenos todos los objetos están sometidos a las leyes de la naturaleza, que son leyes deterministas, excluyendo por lo tanto la libertad. En cuanto fenómeno, pues, el hombre no es libre. Por otra parte, la posibilidad de conocer los nouómenos, las cosas en sí mismas, quedaba rechazada en la dialéctica trascendental ante la imposibilidad de constituir la metafísica como ciencia, por lo que la posibilidad de conocer algo acerca del alma y de su libertad e inmortalidad quedaba eliminada. Sin embargo, sin la libertad de la voluntad la moral quedaría arruinada.

Por otra parte, observamos que el progreso de la virtud es lento en el mundo, y esperamos razonablemente que el hombre virtuoso pueda ser feliz; pero vemos que esto no ocurre, lo que haría de la vida del hombre un absurdo si no fuera posible que ocurriera. Por ello, aunque ninguno de los objetos de la metafísica (Dios, el alma y el mundo como totalidad) puede ser objeto de demostración teórica, la razón práctica exige su existencia. El hombre ha de ser libre para poder poner en práctica la moralidad; ha de existir un alma inmortal ya que, si el hombre no puede alcanzar su fin en esta vida, ha de disponer de una vida futura como garantía de realización de la perfección moral; y ha de existir un Dios que garantice todo esto. Lo que la razón teórica no ha podido demostrar, la razón práctica lo tiene necesariamente que postular. De este modo Kant se vio obligado, como dice en la introducción de la "Crítica de la razón pura", a suprimir el saber para dejar paso a la fe.



Nietzsche y la crítica genealógica a la ética y a la moral

Friedrich Nietzsche (1844-1900) es un filósofo alemán muy importante para la edad contemporánea. En su filosofía hace una crítica de la cultura en sentido general, y más en particular, de la filosofía y de la ética. Nietzsche fue profesor en Basilea (Suiza) en su juventud, después, debido a una enfermedad, dejó su puesto de profesor y viajó buscando lugares propicios para el reposo (estuvo en los Alpes, en la costa francesa y en la costa italiana).

Nietzsche se aleja ya de las éticas que hemos llamado "de la conciencia"; sus escritos sobre la ética podemos clasificarlos dentro de lo que denominaremos "éticas de la era del lenguaje" o, simplemente, "del lenguaje", por dar una gran importancia a los análisis del lenguaje.

Algunos estudiosos opinan que Nietzsche no tiene propiamente una ética, sino más bien una antiética, debido a que su labor más importante es la de analizar y criticar, para después rechazar, las éticas anteriores. El propio Nietzsche se llama a sí mismo "inmoralista" y clama por una "autosuperación de la moral". No obstante, al mismo tiempo que rechaza la moral, elabora una serie de conceptos con los que propone una actitud vital que para él sería la

auténtica y, por tanto, esta propuesta de actitud vital podría considerarse como una propuesta, en cierto modo, moral. Por tanto, diremos que su ética es sobre todo una crítica a las demás éticas, añadiendo una cierta propuesta moral a la que nos referiremos más tarde. Las obras más importantes de Nietzsche para entender su pensamiento respecto a la ética son "Más allá del bien y del mal" y "La genealogía de la moral". Veamos más detalladamente:

-La crítica a la moral y a la ética: Nietzsche subraya que los códigos morales y las éticas que estudian o fundamentan estos códigos morales se presentan como desveladoras de profundas verdades sobre el ser humano. Sin embargo, esta presentación es un gran fraude de la historia de la humanidad. Es famoso su análisis de la moral cristiana en el que manifiesta cómo los valores cristianos, por ejemplo, la humildad, o la compasión, se basan realmente en la hipocresía y en el resentimiento. Los valores morales son estratagemas de dominio de unos hombres para otros. Unos hablan de esos valores, los defienden, y se los crean o no, les sirven de control sobre otros hombres. Pero ninguna moral y ninguna ética reconocen esto pues es esencial para ellas el ocultarlo. Para descubrir esas ocultaciones propone Nietzsche un método que él llama "genealógico". Emprende una "genealogía de la moral". Se trata de hacer análisis psicológicos y de uso del lenguaje a partir de textos éticos y morales y de observaciones de conductas morales. Un ejemplo interesante de ello es el análisis del término "virtud" en griego (areté). Nietzsche, que era filólogo clásico, demuestra cómo este término evolucionó en la antigua Grecia de un significado principalmente asociado a la fuerza y a la habilidad del guerrero, o unido a la destreza en la ejecución de una obra técnica y/o artística, a una significación principalmente de tipo moral (virtud como bondad moral).

-La reivindicación nietzscheana de una "moral de señores": Para Nietzsche las morales y las éticas que hacen pasar por "verdaderos" y "universales" unos valores son "morales de esclavos". Su propuesta entraña la total libertad creativa de cada hombre en el más estricto sentido, en un sentido parecido al que se aplica cuando se habla en el arte contemporáneo de la libertad de un artista. La "moral de señores" rechaza elaborar un elenco de valores exigibles a los demás. Cada hombre ha de realizar sus deseos y dejar que también se expresen los deseos de los demás, sin códigos verdaderos previos. Es obvia la dificultad de una propuesta de este tipo. Para entenderla mejor podemos compararla a la excelencia de un deportista en cualquier tipo de juego: un deportista, en buena lid, es un buen deportista si deja que las habilidades de los demás deportistas se manifiesten. En este juego libre vencerá o será vencido. Siempre con grandeza, con señorío.